

# O intempestivo e o desterritorializado: Oswald de Andrade e o lugar das ideias no Brasil

Murilo Duarte Costa Corrêa\*

## Índice

1 O binário e o dual	1
2 A diferença irreduzível a um baião de dois	3
3 A raiz e o rizoma: Oswald de Andrade e uma metafísica canibal	6
4 À guisa de conclusão: o intempestivo e o desterritorializado	15
Referências	17

## Resumo

A fim de estimar a extensão política do gesto antropofágico com relação ao problema do lugar das ideias no Brasil, investigar-se-ão as teorias estética e política de Oswald de Andrade, especialmente em seus mais sensíveis deslocamentos, ocorridos entre o Manifesto da Poesia Pau-Brasil (1924), passando pelo Manifesto Antropofágico (1928) e pela Revista de Antropofagia (1928-1929), até chegar à Tese para Concurso da Cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo

\*Doutorando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia e Teoria do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor de Filosofia do Direito e de Introdução ao Estudo do Direito.

(1950), intitulada “A crise da filosofia messiânica”. A leitura problematizante dar-se-á em necessária conexão com uma breve história das sínteses apresentadas como soluções ao problema do lugar das ideias no Brasil, entrevisto a partir de Antonio Cândido e Roberto Schawrcz, com o objetivo de verificar se a antropofagia oswaldiana pôde, ou não, ser captada pela clássica tensão dialética entre universal e nacional, ou se há, em Oswald, um gesto de subversão do problema do lugar das ideias – isto é, o reposicionamento da questão submetida a novas condicionantes.

## 1 O binário e o dual

EM 1950, Antonio Cândido escreveria “Literatura e Cultura de 1900 a 1945 (panorama para estrangeiro)” como signo de um esforço por sistematizar a evolução da vida espiritual brasileira. Mais tardiamente publicado em *Literatura e Sociedade*, “Literatura e Cultura...” delineia desde seu princípio a história dos esforços na literatura e no pensamento político-social nacionais na progressiva tomada de consciência e afirmação de nossas particularidades diante de nossas origens coloniais e da sobrevivência de suas formas estéticas, políticas e institucionais

no período pós-independência política do Brasil.

Os processos estéticos e políticos que, segundo Antonio Cândido (2006, p. 117), teriam assegurado essa afirmação do particular, colocar-se-iam de início sobre um plano de tensões que orientariam os sentidos de toda a evolução de nossa vida espiritual. Assumida da perspectiva da produção literária brasileira como uma tarefa política privilegiada, ao menos desde o Romantismo brasileiro do *début* do século XIX, toda grande obra da literatura nacional teria se produzido unicamente ao preço de entreter-se nas malhas de uma tensão dialética entre localismo e cosmopolitismo, testemunhando um gênero de “equilíbrio ideal” entre as duas tendências como o signo de um compromisso mais ou menos feliz entre particular e universal.

A correlação histórica entre os eventos da independência política e o romantismo literário nacional teria constituído o elemento que engendrou uma agressiva recusa por parte dos escritores de romance em permanecerem atrelados aos valores portugueses. Todo um trabalho de formação de uma cultura propriamente nacional terá início com a estereotipada rebeldia contra o português, ao mesmo tempo em que se forja a consciência dos literatos brasileiros a respeito de uma série de obstáculos particulares a serem superados: sentimento de inferioridade, novidade, mestiçagem, tropicalidade (Cândido, 2006, p. 118).

A literatura brasileira encontrará, pois, entre o *début* do século XIX e o do século XX, dois momentos que, aos olhos do crítico carioca, teriam constituído as variações culminantes do particularismo literário na tensão dialética do local e do cosmopolita: o

romantismo (1836-1870) e o modernismo (1922-1945). Ambos os movimentos, contudo, a despeito da agressiva afirmação do particular, teriam procurado inspiração europeia: os românticos, ao buscarem afirmar a peculiaridade literária do Brasil contra toda a influência da estética expressiva portuguesa, habitam, ainda, a forma demasiadamente europeia do romance; os modernistas, em um período em que já perdera todo o sentido levantar-se contra a influência estética portuguesa, elegerão toda forma de academicismo como antagonista, mas, a um só tempo, abrandarão o diálogo com a Europa e suas vanguardas, como signo do que Cândido (2006, p. 118) ora qualifica como um “amaciamento do diálogo”, ora como uma “atenuação da rebeldia”.

A par de toda a produção da literatura sertaneja do mil e novecentos, da qual o regionalismo de *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, teria constituído o diapasão dos romances da fase pós-romântica, na poesia reinava o parnasianismo, a reduzir as formas estéticas do poema a um puro fim.

Apenas vinte anos depois, no interior da Semana de 22 – surgida em um contexto de ausência de agitação cultural marcado pelo naturalismo convencional e pelo idealismo simbolista –, é que o modernismo provoca uma ruptura com as duas tendências, e constitui uma espécie de “catalisador da nova literatura” (Cândido, 2006, p. 125). Se, por um lado, haverá a retomada do particularismo nacional, ele já não se produz no mesmo plano do particularismo nacionalista romântico. Como quisera Cândido (2006, p. 126-128), o modernismo brasileiro entranhava-se no seio da “ambiguidade de nossa formação cultural”, mas, a partir de agora, investia agressivamente con-

tra uma série de recalques teóricos que determinavam a inferioridade cultural dos brasis.

Toda a interferência de uma filosofia dionisíaca, que encontravam em Raul Bopp, em Mário e em Oswald de Andrade os arautos de um inconsciente coletivo no qual era preciso mergulhar sem escafandro, dirigia a tarefa de reinterpretar o que até então as tradições política, social e estética nacionais haviam entrevisto como signos de inferioridade (o negro, o mulato, o primitivo) e liberá-los sob formas simbólicas que dessem conta de tais signos como fontes afirmativas de beleza.

Mesmo diante de toda afirmação do particularismo, Cândido observa a presença de uma “inspiração desordenada” dos modernistas brasileiros em vanguardas franco-italianas, especialmente quanto a suas formas de expressão literária. Com ela, instaura-se toda uma tendência à polêmica e ao ensaio como forma privilegiada de prosa – forma essa que, após a década de trinta, alcançará o pensamento político e social brasileiro de Sylvio Romero a Oliveira Vianna, de Gilberto Freyre a Sérgio Buarque de Holanda e a Caio Prado Júnior –, instaurando na prosa da pesquisa sociológica nacional um original sincretismo deveras próprio ao ensaio brasileiro; eis o que produzirá uma estranha, mas prenhe, comunhão entre observação e imaginação, favorecida pela confluência da história, da economia, da filosofia e das artes (Cândido, 2006, p. 138).

Os anos 40 iniciariam um novo período, marcado pela reação contra o local – malgrado José Lins do Rego e Jorge Amado tenham permanecido regionais. Logo se produziria, apesar da poesia de Carlos Drummond de Andrade (*Sentimento do mundo*, *A rosa do povo*), uma abrupta ruptura entre preocupações estética e política. Eis o

que conduziria a literatura a desertar o centro da vida espiritual brasileira, fechando-se progressivamente sobre si mesma como reflexão estética.

## 2 A diferença irreduzível a um baião de dois

É preciso criar um lugar à parte para a América. Claro, ela não está isenta da dominação das árvores, de uma busca das raízes. Vê-se isto até na literatura, na busca de uma identidade nacional, e mesmo de uma ascendência ou genealogia européias (...). O que vale é que tudo que acontece de importante, tudo o que acontece de importante, procede por rizoma americano: beatnik, underground, subterrâneos, bandos e gangues, empuxos laterais sucessivos em conexão imediata com um fora. (Deleuze; Guattari, 2007, p. 30)

A descrição de Antonio Cândido a respeito dos elementos duais que comporiam uma “lei de evolução para nossa vida espiritual” subordina sua interpretação a uma tensão dialética entre localismo e cosmopolitismo. Isto é, se todas as grandes obras da cultura nacional constituem um “equilíbrio ideal” entre ambas as tendências, toda a literatura brasileira que se preocupou com o problema do particularismo e, logo, em apresentar uma resposta a um só tempo estética e política ao problema sugerido pelo lugar das ideias no Brasil, teria articulado em graus variáveis o dado local como substância da expressão e os moldes herdados da

tradição europeia como forma da expressão, se seguirmos o diagnóstico oferecido por Antonio Cândido.

A tradição nacional oscilaria, pois, à moda de um binarismo ou de um dualismo espiritual complexo, no interior do qual o romantismo brasileiro das primeiras décadas do século XIX e o modernismo – inaugurado polemicamente com a Semana de 22 – teriam constituído momentos de culminância do elogio do particularismo. Todavia, não deixavam de entreter relações paradoxais com uma tradição europeia, que Cândido qualifica como universal ou, à moda nabuquiana, cosmopolita (Nabuco, 1949).

Tais relações constituíam-se ora como *rappports* de agressiva recusa, ora de aproveitamento de formas literárias, como aparecem no caso dos românticos brasileiros, em que o autóctone desabita a oca para ir morar na forma mais bem-acabada do romance francês. No caso dos modernistas, ora persistiram a influência e a interferência da filosofia e da psicanálise – vetores metafísicos e éticos das vanguardas franco-italianas nas quais se haviam inspirado –, ora se estabeleceu um trabalho de superação do complexo de inferioridade nacional por meio de um lirismo telúrico e crítico que, ao ensaiar suas viagens em direção ao inconsciente coletivo para superar os recalques que determinavam a tradicional perspectiva de nossa inferioridade primitivista, respondiam a uma vocação dionisíaca de raízes propriamente europeias.

Há, contudo, no contexto dos problemas sugeridos por Antonio Cândido, uma dinâmica particular, surgida no seio do modernismo, que não parece poder ser captada em sua integridade porque não teria permitido deixar-se inscrever em um movimento

dialético sem se ver essencialmente mutilada.

Trata-se de um olhar possível sobre o problema do lugar das ideias no Brasil que, sem sequer ter tocado nele com ambas as mãos, parece recusá-lo como um falso-problema, ou mesmo recolocá-lo outramente, em outro terreno, sob determinações hibridizantes que parecem escapar ao diagnóstico de Antonio Cândido. Refiro-me à antropofagia oswaldiana e a seus desdobramentos atuais, que encontram entre etnólogos e cientistas políticos contemporâneos a chancela de suas intuições antropológicas e de seu potencial político profanatório – mais do que simplesmente polêmico, cuja asserção teria constituído uma clara estratégia de neutralização desse mesmo potencial.

Eis o que torna possível entrever na antropofagia oswaldiana uma outra linha de fuga e de análise apta a recolocar em jogo, sob novos determinantes, o problema do lugar das ideias no Brasil. Ao fazê-lo, Oswald parece fugir tanto à sua pura e simples recusa – como teria sugerido o cerne do célebre argumento de Maria Sylvia de Carvalho Franco acerca do caráter funcional das ideias –, bem como tampouco parece poder ser alinhado à formulação de Roberto Schwarcz (2000) sobre as ideias fora de lugar, e toda a crítica endereçada a desvendar como o liberalismo pôde ter se tornado uma ideologia de segundo grau no Brasil, fruto da assunção do caráter de um “particularismo não-universal” bastante característico do liberalismo brasileiro (Ricupero, 2008).

Trata-se, portanto, de investigar se o pensamento estético e político dos escritos de Oswald de Andrade teria, ou não, significado uma efetiva ruptura com as formas clássicas de se pensar a questão das relações en-

tre as ideias e seu lugar no Brasil moderno, ainda acochado por seu passado colonial, escravagista e, a um só tempo, comercial e discursivamente liberal dos anos 1920/1930. Para além disso, exsurge, no primitivismo oswaldiano, a lógica estrangeira do “negro da terra” (o índio) que, segundo o diagnóstico de Eduardo Viveiros de Castro (2009, p. 176), teria permanecido à margem da teoria social produzida no início do século XX, legitimamente preocupada com o escravismo negro dos canaviais e cafezais como “pecado original” brasileiro.

É nesse plano que se torna preciso avaliar sob que linhas de análise a progressiva construção da antropofagia oswaldiana poderia apresentar-se como “a reflexão meta-cultural mais original produzida na América Latina até hoje”, segundo a avaliação de Viveiros de Castro (2009, p. 168), capaz até mesmo de ter tornado anacrônico “o célebre clichê cebrapiano-marxista sobre as ‘idéias fora do lugar’”.

Para isso, seria necessário estimar sob que condições dá-se a construção oswaldiana de uma síntese disjuntiva e diferencial na interação “universal-local”, que terminou por conceber a antropofagia como “única lei do mundo”, segundo a qual “só me interessa o que não é meu” (Andrade, 1990, p. 47), expurgando, dessa forma, qualquer possibilidade de retorno a uma lógica romântica de simples afirmação do nacional ou do particular.

Ao mesmo tempo, é preciso analisar como a intuição de uma metafísica canibal perturba a progressão demasiadamente linear sugerida pelo diagnóstico binário ou dual, ainda que reconhecidamente complexo, da tensão dialética a que estaria submetida a história das variações de nossa vida espiri-

tual; desse ponto de vista, trata-se de definir a relação entre o primitivismo oswaldiano e a interferência do problema do intempestivo, nascido com Nietzsche, de cuja filosofia Oswald fora declaradamente um ávido leitor.

Finalmente, se a antropofagia retira o tempo de seus gonzoos – expressão shakespeariana que outrora Pelbart (2007) canibalizara –, Oswald tampouco deixa intocadas as certezas referenciais sobre o lugar das ideias. Se sua crítica telúrica não recusa o problema, ela o reposiciona nomadicamente sob o signo do desterritorializado, o qual opera uma diferença que torna impossível reduzi-lo ao desterrado de Sérgio Buarque de Holanda (2006, p. 19) ou ao sentimento molesto de despaisamento do jovem Drummond (Andrade, 2002, p. 59-60).

A fim de estimar a extensão da ruptura produzida pelo gesto antropofágico no seio das teorias estética e política de Oswald de Andrade, cuidaremos de analisá-las em seus mais sensíveis deslocamentos, ocorridos entre o Manifesto da Poesia Pau-Brasil (1924), passando pelo Manifesto Antropófago (1928) e pela Revista de Antropofagia (1928-1929), até chegar à Tese para Concurso da Cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (1950), intitulada “A crise da filosofia messiânica”, texto em que se insinua a intuição de uma metafísica canibal capaz de, subvertendo-os, escapar ao problema da dialética da evolução de nosso espírito, de Cândido, e ao problema do lugar das ideias, de Schwarcz.

### 3 A raiz e o rizoma: Oswald de Andrade e uma metafísica canibal

#### 3.1 A raiz: “*Não somos românticos...*”

A teoria da sociedade brasileira, produzida pela elite brasileira no começo do século XX, estava obcecada pela questão da escravidão negra, por razões óbvias e justas: era pela escravidão que se devia pensar a falha, o pecado essencial, a raiz da vergonha nacional. Mas nisso, esqueceram da Amazônia, dos “negros da terra” (os índios), do país para além dos canaviais e dos cafezais. Ainda não conseguimos escapar do tratado de Tordesilhas. (Viveiros de Castro, 2009, p. 176)

Desde 1836, quando Domingos José de Magalhães publica um célebre ensaio na Revista Nitheroy, “Sobre a história da literatura”, vemo-nos às voltas com a provocativa meta enunciada em seus primeiros parágrafos: “Cada povo tem sua Literatura, como cada homem o seu carácter, cada árvore o seu fruto. Mas esta verdade, que para os primitivos é incontestável, e absoluta, todavia alguma modificação experimenta entre aqueles, cuja civilização apenas é um reflexo da civilização de outro povo. (...) semelhante às árvores enxertadas (...)” (Magalhães, 1978, p. 132-133).

Os plurais movimentos modernistas de vanguarda, sobretudo deflagrados entre o Manifesto da Poesia-Pau Brasil (1924) e o Manifesto Antropófago (1928), com o em-

blema da “poesia de exportação” (Andrade, 1992, p. 99 e, ainda, Andrade, 1990, p. 42), aparentemente teriam retomado o projeto romântico de instituir uma literatura nacional. No entanto, se desenvolvimentos ulteriores do projeto modernista resvalam em numerosos aspectos na pretensão neo-romântica de conceber uma literatura do puro enraizamento, a antropofagia oswaldiana, cujo primitivismo complexo é renunciado pelo manifesto de 1924, não pode reduzir-se à pura e simples reabilitação do problema de construir uma literatura particularmente nacional (Andrade, 2009, p. 49).

Do manifesto de 1924 originaram-se, especialmente a partir de 1926, movimentos literários de inspiração fásccio-integralista, como o verde-amarelismo, ou a Escola da Anta. Seguindo uma aposta instintiva e ufanista que investia contra a crítica telúrica afrancesada de Oswald, escritores como Plínio Salgado – mais à direita, a quem Oswald chamará “falsário” –, Menotti Del Picchia, Cassiano Ricardo e Guilherme de Almeida inauguravam, aos olhos de Oswald, a subdivisão de centro-direita do modernismo e alimentavam xenofobicamente um projeto de literatura nacional espontaneísta.

Uma vez acentuadas as tendências integralistas durante a ditadura Vargas, nesse mesmo período uma terceira e heterogênea ala, composta por “antropófagos, comunistas e liberais”, haveria de unir-se em prol da democracia (Andrade, 1992, p. 101-102).

Apesar de o Manifesto da Poesia Pau-Brasil soar abertamente como um elogio do nacional e do particular em face do academicismo estrangeiro – “o lado doutor”, “o bacharel” –, reside em seu interior uma lógica que evoca elementos anti-

nacionalistas que encontrarão seu desenvolvimento apenas quatro mais tarde, no Manifesto Antropófago, bem como nas discussões públicas travadas por Oswald com Monteiro Lobato e Cassiano Ricardo em textos de jornal (Andrade, 2004).

O Manifesto da Poesia Pau-Brasil (Andrade, 1990, p. 41-45) tem por ponto de partida o enunciado concreto de uma poesia que residiria nos fatos. A paisagem local, “Os casebres de açafião e de ocre nos verdes da favela, sob o azul cabralino” são interpretados como fatos estéticos, testemunhos de uma riqueza plural: a um só tempo, mineral, vegetal e étnica, como um possível gesto de recuperação do problema da pintura nacional, no seio do qual, nove anos antes, Oswald já denunciava que jovens pintores brasileiros, bolsistas do governo, frequentemente viajavam a Paris e retornavam despaisados, desgostosos das paisagens nacionais.

À semelhança do que ocorre no manifesto de 24, no texto de 1915, Oswald tece um elogio ao meio e exorta os jovens pintores a incorporarem-se ao nosso meio, à nossa vida, afirmando ser “dever deles tirar dos recursos imensos do país, dos tesouros de cor, de luz, de bastidores que os circundam, a arte nossa que se afirme (...) uma manifestação superior de nacionalidade” (Andrade, 1992, p. 143).

No manifesto, a paisagem nacional serve de *décor* e abre-alas a partir do qual se engendra toda a crítica de uma cultura do decalque produzida ao longo da “história bandeirante” e comercial do Brasil, que desde o Império educou doutores anônimos e ocultou a poesia “nos cipós maliciosos da sabedoria” (Andrade, 1990, p. 41). Do teatro à pintura, da música à escultura, Oswald sugerirá

“substituir a perspectiva visual e naturalista por uma perspectiva de outra ordem: sentimental, intelectual, irônica, ingênua” (Idem, p. 43).

No entanto, a “reação contra o assunto invasor”, que respondia à insuportável monstruosidade estética da peça de tese, do romance de ideias, do quadro histórico e da escultura eloquente, anunciava antes “a volta ao *sentido puro*” – mas uma volta que deveria infiltrar-se no presente, mais que um puro e simples retorno a um sentido mais original de nossa cultura autóctone. “*Ver com olhos livres*”, “Ser regional e puro em sua época”, no Manifesto da Poesia Pau-Brasil, não adquire outro encaminhamento que o da inscrição do estado de inocência – tão característico da alegria “dos que não sabem e descobrem” – em uma atualidade que já não admitia simplesmente retroceder.

Nada há de original a recuperar, como produto de um retorno simples, em Oswald de Andrade; a atitude de espírito que caracteriza o estado de inocência era olhar uma vez mais para o presente como “Brasileiros de nossa época”; isto equivale a afirmar o particularismo da floresta ao lado da escola como “a base dupla e presente” capaz de desterrar toda cultura livresca, e assim concebê-lo como a forma mais bem-acabada de um modernismo lírico experimental por meio do qual teríamos, enfim, nos tornado “Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos” (Andrade, 1990, p. 45).

Um manifesto estilisticamente construído sobre marchas e contramarchas, repetições e sucessivos deslocamentos diferenciais por intermédio dos quais Oswald ora se aventura na paisagem local, ora ingressa no sem-fundo das cópias indigestas e acadêmicas que produziram a miséria da estética do de-

calque, que encontra na pirogravura e no progressivo povoamento de todas as saletas nuas por pianos (e suas variações) sua forma mais bem-acabada, de modo que, em certo momento, pôde-se afirmar que “As meninas de todos os lares ficaram artistas” (Andrade, 1990, p. 42).

Mesmo a expressão “Poesia Pau-Brasil”, ou apenas “Pau-Brasil”, repetida uma dezena de vezes nas quatro laudas e meia do Manifesto de 1924, assume a enfática função de compor uma frase musical que percorre o texto sob a forma de um ritornelo breve, de uma lembrança concebida nos tempos curtos da invenção e da surpresa que deveriam oferecer o diapasão das renovadas perspectiva e escala ante o diagnóstico do exaurimento testemunhado pela cultura das repetições nuas e do decalque contra a qual o manifesto se insurgia.

O ritornelo “Pau-Brasil” engendra mais que um bordão ou uma marca simbólica; antes, ele constitui o ensaio expressivo-estilístico que permitiria realizar o que a cultura do decalque não pudera fazer: reunir o elemento da repetição ao da diferença, engendrar a diferença – que não se sabe de antemão se reside na escola ou na floresta, mas é criada a partir da interação favorecida por repetições diferenciais sempre relacionadas às urgências atualidade, já que “No jornal anda todo o presente” (Andrade, 1990, p. 44).

Mais tarde, o ataque que Oswald desferiu contra a notória xenofobia de Monteiro Lobato – a ponto de Oswald afirmar ironicamente que, àquele tempo, assistiríamos a uma luta entre Tarzan e Emília – reprovava a Lobato o fato de estar fora de sua época (Santiago, In: Andrade, 2004, p. 19). Seria preciso liberar o problema de pensar a

questão nacional à luz da figura anacrônica de Jeca-Tatu e, ao lado disso, atualizar a relação dialética do par “nacionalismo-cosmopolitismo” sob o fio condutor de uma “vanguarda estética cosmopolita” que “se alicerça numa vanguarda proletária e por ela se deixa direcionar” (Santiago, Idem, p. 20), como testemunho de seu “marxismo consciente”.

Em outra oportunidade, em um bilhete aberto ao “Fotogênico C. R.” (iniciais do escritor Cassiano Ricardo), literato de contornos identitários definidos com o qual, mais tarde, Oswald se reconciliaria, a crítica andradiana dedicava-se a desmascarar o ufanismo xenóforo de Cassiano e de todos aqueles que, em meados dos anos vinte, haviam se alinhado ao Integralismo de Plínio Salgado e à proposta nacionalista, quase-romântica, de recuo escatológico e *naïf* a um éden tupiniquim desde sempre perdido que testemunharia as raízes de uma cultura propriamente brasileira. Em outro texto, Oswald reprovará a Cassiano Ricardo o fato de que seu nativismo literário não passaria de “macumba para turistas”: “Querer que a nossa evolução se processe sem a latitude dos países que avançam é a triste xenofobia que acabou numa macumba para turistas (...)” (Andrade, 2004, p. 164).

Já se pode antever, ainda que precocemente, por que a Antropofagia oswaldiana, que malgrado reelaborações permanecerá relativamente fiel aos princípios lançados no Manifesto da Poesia Pau-Brasil, ensaia uma fuga da dialética tempo-espacial tal como enunciada por Antônio Cândido.

Não se pode reduzir Oswald a um momento polêmico da literatura nacional que teria produzido uma simples exaltação do particular em detrimento do cosmopolita.

Ao contrário, ao menos a partir do Manifesto de 1924, não se trata de confrontar o universal ou de puramente afirmá-lo; antes, trata-se de, fazendo o local interferir junto ao universal como seu princípio real, diferenciador e presente, reagir contra a aparência, contra a cultura douta da citação livresca e do bacharel anônimo – o bulímico consumidor de frases feitas.

É contra uma cultura arborescente que, procedendo, como quisera Magalhães, por ramos, visa um dia a enterrar-se com suas raízes e, assim, recuperar qualquer elemento mais original, que Oswald arrancará do chão uma árvore de Pau-Brasil: matéria-prima de exportação, produto híbrido que, circulando, favorece interferências múltiplas.

O rizoma, que procede unicamente por singularidades heterogêneas sem origem, não pode remeter-se a uma estrutura axial unitária da qual proviriam suas múltiplas hastes; segundo Deleuze e Guattari (2007, p. 21), à lógica do rizoma, não pertencem modelos estruturais ou gerativos. Uma interação múltipla e heterogênea, na qual a Poesia Pau-Brasil viria encontrar sua gênese, não pode, portanto, ser justificada segundo modelos redutores, como a dialética entre particular e universal; a absoluta novidade de Oswald encontra-se em colocar em xeque exatamente os termos demasiadamente lineares desse “movimento em falso” que uma dialética do local e do cosmopolita teria tradicionalmente engendrado.

### 3.2 ...somos é canibais’’: o rizoma

(...) ainda não proclamamos direito a nossa independência. Todas as nossas reformas, todas as nossas reações costumam ser dentro do

bonde da civilização importadas. Precisamos saltar do bonde, precisamos queimar o bonde. [...]. A Europa atualista nos ajudará (...). A obra de desvio e de falsificação do nosso tipo nativo há de terminar pela revanche da sua integral antropofagia. Comeremos todos os emboabas. (Andrade, 2009, p. 62)

Quatro anos mais tarde, em maio de 1928 – quando se completava o ano 374 da deglutição do Bispo Sardinha –, aparecia a *Revista de Antropofagia* em sua primeira denteição. Inicialmente sob a direção de Raul Bopp e Antonio de Alcântara Machado, se é apenas em sua segunda denteição que a Antropofagia assumirá definitivamente seus contornos como Movimento (Campos, 1975), na primeira é que tem lugar a publicação do Manifesto Antropófago, de Oswald de Andrade, no qual a antropofagia emerge como uma operação de resistência em face dos “importadores de consciência enlatada” (Andrade, 1990, p. 48).

Transitando entre os elementos selvagens de um mundo não-datado, não-rubricado (Andrade, 1990, p. 50) e o maquinário modernista, o código de justiça do antropófago, residente na força e na vingança, ocupa-se de alterar os dados de uma civilização invasora. A linguagem surrealista, o comunismo e a idade de ouro estiveram dados desde sempre entre os nativos, e a Europa contemporânea só pudera chegar a eles com os meios de seu atraso.

É nesse sentido que a operação antropofágica, ao provocar uma interferência diferencial entre a tradição civilizada que é incorporada disjuntivamente, coloca o primitivo em uma posição particularmente

paradoxal: o primitivo e o antropofágico são, ao mesmo tempo, elementos de um passado que não se pode recuperar de todo, cujas vanguardas europeias apenas hoje prenunciam. Isto é, não se trata de recuperar a operação antropofágica como um elemento anacrônico, mas como uma operação que coloca em jogo os próprios referenciais de uma compreensão sincrônica do tempo. Por essa razão é que Eduardo Viveiros de Castro poderá afirmar a antropofagia como “a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos”, pois, fazendo o tempo sair de seus gonzos, o manifesto antropofágico lançou o primitivo, isto é, “os índios para o futuro e para o ecúmeno” (Viveiros de Castro, 2009, p. 168).

Se a Antropofagia oswaldiana rechaça a Memória como “fonte da tradição”, não é o passado que é rechaçado, mas as continuidades simples, a possibilidade estético-política de engendrar repetições puras. O que há é a subversão da relação de hierarquia entre a cópia e o original, segundo a qual o último já não tem supremacia sobre a primeira e, mais além, o original decai de seu estatuto de referencial e pedra de toque em função das sucessivas falsificações deformantes, “A contribuição milionária de todos os erros” (Andrade, 1990, p. 42).

É Alexandre Nodari (2010, p. 144-145) quem percebe haver um deslocamento fundamental havido entre os regimes de invenção e de cópia presentes no Manifesto Pau-Brasil e no Manifesto Antropófago. No primeiro, a invenção – que Nodari explica fazendo interferir a etimologia apreendida do latim, “in-venire”, isto é, “ir ao encontro de...” – não significaria postular como tarefa uma *creatio ex nihilo*, mas implicaria uma apropriação remissível ao sentido jurídico do

instituto clássico da invenção, uma das formas de aquisição da propriedade. Mesmo então, não se pode supor a existência de uma contraposição entre original e cópia, compreendida como repetição nua, mas uma apropriação que se faz de pleno direito.

No Manifesto Antropófago, por sua vez, a relação entre cópia e original seria novamente descentrada. Seguindo a teoria da posse contra a propriedade, que Oswald canibaliza de Rodolfo Valentino, a invenção dá lugar à “la parodia y la ‘deglutición’ cultural de prácticas culturales extranjeras”, sem que isso signifique criar ou eleger uma identidade mestiça que substitua a genealógica (Nodari, 2010, p. 143).<sup>1</sup> As potências do falso habitam o seio da experiência antropofágica de Oswald que, na abertura de Serafim Ponte Grande, concedia ao público o “direito de ser traduzido, reproduzido e

<sup>1</sup>Ainda sobre a teoria da posse contra a propriedade, uma sua singela elaboração aparece às voltas com o que Oswald denominou “Direito Antropófago” em (Andrade, 2009, p. 83-84): “– O direito antropofágico tem suas raízes nas leis cósmicas que nos condicionam. / A lei da gravidade nos garante a posse de um pedaço do planeta, enquanto vivermos. / Disso a noção de propriedade, de título morto, de latifúndio e de herança, nunca! Somos contra tudo isso. Mas a posse é respeitável, garantida pelo valor de quem possui, pela vitalidade de quem sabe guardar. / Não fosse o Brasil o maior grilo da história – um grilo de milhões de quilômetros talhados no título morto, de Tordesilhas”. Eis o que parece ser suficiente para confirmar a correção da interpretação de Nodari (2010, p. 143-145), que acima endossamos – e a qual nos aproveita – sobre o deslocamento havido no regime oswaldiano original-cópia-falsificação entre os manifestos Pau-Brasil e Antopófago. Complementar a esta confirmação parece ser o estatuto de “única lei do mundo” que Oswald empresta à Antropofagia nas primeiras linhas do Manifesto de 28 (Andrade, 1990, p. 47).

deformado em todas as línguas” (Andrade, 2007, p. 54).

Da mesma forma que o tempo não permanece indiferente à experiência antropofágica, tampouco o regime das identidades pode permanecer indene à sua interferência – especialmente se é certo regime temporal que pode assegurar a consolidação de identidades e a formação de estados.

Ao mesmo tempo em que a antropofagia aparece como um elemento de coesão (social, econômica, filosófica) na primeira linha do Manifesto de 28, ela é portadora do estatuto de “Única lei do mundo”. A “Lei do antropófago” constitui a “Lei do homem”, segundo a qual “Só me interessa o que não é meu” (Andrade, 1990, p. 47). O instinto caraíba devolve-nos o corpo e reúne as forças revolucionárias humanistas: “A unificação de todas as revoltas na direção do homem” (Idem, p. 48). A reversão oswaldiana, pela qual a filiação não teria se dado no sentido Europa-Brasil, mas, sim, no sentido inverso, permite afirmar que “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração de direitos do homem” (Idem, loc. cit.). As recusas agressivas da catequização e do nascimento da lógica entre nós – “o espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo” – constituíam indícios da sobrevivência de uma potência descodificadora dos elementos coloniais e de todo aparato colonizador imposto ao Brasil Caraíba.

As ideias cadaverizadas do academicismo e da ciência encontravam, agora, no recuo de sua memória e na antecipação de um devir antropofágico, a potência falsificadora do Instinto Caraíba: o Carnaval desterritorializa a catequese: “Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará”, falsifi-

camos tudo – antropofagicamente, havíamos saqueado os emboabas e, nesse processo de saque que superava em muito a romântica projeção do fascínio indígena pelo culto e pelo civilizado, a metafísica canibal dos brasis poderia transfigurar todo tabu em totem.

Recusando “a Memória fonte do costume” em favor de uma “experiência pessoal renovada”, a operação antropofágica surge no Manifesto de 28 como testemunho de um paganismo ritual e alegre: “Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade” (Andrade, 1990, p. 51).

Isso que aparece no manifesto como uma operação, uma “experiência pessoal renovada” que desterritorializa o lugar da “Memória como fonte do costume” – o que significará que a operação antropofágica desgarrar-se, de início, de referenciais espaço-histórico-temporais em proveito de operações intensivas, que subvertem os regimes de identidades – desenvolver-se-á em *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950) como o índice de uma cultura que não havia encontrado entre nós o seu pleno florescimento.

Uma cultura antropofágica, “constante em sua inconstância” (Viveiros de Castro, 2011, p. 190), já podia ser entrevista quando o fecho do manifesto de 1928 investia “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud” e propunha o que constitui mais do que uma utopia, a identificação de um veio cultural heterônomo; evocava, precisamente, contra “o homem vestido, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior” (Andrade, 1990, p. 47), “a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituição e sem penitenciarías do matriarcado de Pindorama” (An-

drade, 1990, p. 52). Intuição oswaldiana que, para além de constituir uma inspiração, parece ser incessantemente confirmada e reatualizada por cientistas políticos e etnólogos contemporâneos como Giuseppe Cocco e Eduardo Viveiros de Castro.

### 3.3 *Uma cultura antropofágica...*

(...) o que exasperava os padres não era nenhuma resistência ativa que os “brasis” oferecessem ao Evangelho em nome de uma outra crença, mas sim o fato de que sua relação com a crença era intrigante: dispostos a tudo engolir, quando se tinham por ganhos, eis que recalcitravam, voltando ao ‘vômito dos antigos costumes’ (...). (Viveiros de Castro, 2011, p. 190).

Em “A crise da Filosofia Messiânica”, Oswald de Andrade expõe os termos segundo os quais compreendia o sentido da cultura antropofágica e, portanto, reúne contornos teóricos disso que permanecera apenas sugerido em linhas gerais e fragmentárias no Manifesto da Poesia Pau-Brasil (1924) – no qual seu primitivismo ainda não falará sobre antropofagia, mas seus contornos serão sugeridos de maneira embrionária –, e no Manifesto Antropófago (1928), em que o conceito parece ultrapassar os diversos deslocamentos no discurso oswaldiano.

Concebido como Tese para o Concurso da Cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo no ano de 1950, *A crise da Filosofia Messiânica* é, talvez, a elaboração mais sistemática do que Oswald pensava ser essencial na crítica da tradição ocidental do

pensamento metafísico e, ao mesmo tempo, na sugestão de uma perspectiva alternativa.

Para emprestar uma expressão cara a etnólogos como Pierre Clastres (2011, p. 17) e Eduardo Viveiros de Castro (2011), o primitivismo oswaldiano é concebido como uma “exterioridade absoluta” em relação com tudo o que o Ocidente pôde um dia imaginar como fundamento de seu pensamento e cultura. No instigante *MundoBraz*, Giuseppe Cocco, ao descerrar a atualidade do manifesto antropofágico em conexão com sua potência política como uma referência na obra de Eduardo Viveiros de Castro, afirma que “Na antropofagia tupinambá, Eduardo encontra aquela alteridade radical que permite deslocar as ilusões culturais” (Cocco, 2009, p. 230).

Um dos elementos-chave que o primitivismo empresta aos etnólogos contemporâneos encontra-se em uma compreensão de seu caráter de exterioridade pura e absoluta, o que implica afirmá-lo não mais como uma etapa relativamente atrasada no desenvolvimento da civilização ocidental, mas, como quisera o próprio Oswald, como uma operação metafísica mais profunda, com implicações políticas e estéticas cujos desdobramentos poderiam, ainda hoje, constituir um dos cerne de nossas investidas e lutas políticas, desde o ponto de vista de uma interferência intempestiva sobre a atualidade.

Tal perspectiva, abertamente assumida pela antropologia de Viveiros de Castro, e reconhecida, por exemplo, por Bento Prado Júnior (In: Clastres, 2011, p. 17), supõe que *o outro* do ocidental não seja forçosa e simplesmente o oriental, mas, sobretudo, o primitivo; a fratura interior que habita o seio do imaginário ocidental não condiz com o ponto de singularidade menos desenvolvido

de uma civilização que viria a ter por inexorável destino a sociedade tal como a conhecemos – patriarcal, dividida em classes, a formação da estrutura estatal e o conagraçamento do que, em Oswald, assume o significado do limite, do negativo absoluto: o Tabu.

Antes, o primitivo encarna uma singular exterioridade pura, o outro absoluto, capaz de fazer girar diferentemente até mesmo a perspectiva ocidental sobre o primitivo como algo originário de seu próprio seio cultural. Nesse sentido, se o primitivismo conserva algo de arqueológico, o elemento arqueológico nele tem lugar apenas como se a *arché* fosse, agora, pura exterioridade sem referência no ocidente civilizado, branco, europeu e vestido.

Todo escrito estético de Oswald é também um escrito político e metafísico, mais do que simplesmente polêmico. A aliança oswaldiana implica pensar a antropofagia como uma experiência ritual: a um só tempo metafísica, política e estética (Andrade, 1990, p. 101).

Isso faz com que o antropófago não seja intercambiável com o canibal. O canibal não passa de uma projeção da moral sacerdotal do colonizador e do instrutor escolástico: a visão colombiana de homens que comem homens por fome ou gula – duas formas de amor à barbárie presentes nas crônicas coloniais.

Algo diferente se passa na obra de Oswald, e transforma a antropofagia em um objeto que não pode ser conhecido sem abandonar a perspectiva do colonizador em proveito não da perspectiva do ameríndio ou do selvagem, mas da compreensão de que o selvagem e o primitivo podem colocar em questão a validade e até mesmo a própria existência de uma perspectiva.

A ruptura que engendra a antropofagia como operação propriamente metafísica, “a da transformação de tabu em totem” (Andrade, 1990, loc. cit.), encontra sua cisão mais originária entre duas linhas divergentes de desenvolvimento da cultura humana: a cultura antropofágica e a cultura messiânica. A aposta oswaldiana encontra-se na existência de dois pólos culturais que permitiriam dividir a história da humanidade em Matriarcado e Patriarcado. O primeiro, mundo mais próprio do homem primitivo; o segundo, território do homem civilizado (Andrade, 1990, p. 102).

Em 1950, Oswald parece já haver compreendido a partir de suas aparentemente assistemáticas leituras da tradição metafísica ocidental algo de essencial sobre a operação antropofágica; Oswald concebeu-a como um engendramento excessivo em relação à filosofia moral e à metafísica ocidental do Uno-*Todo*. Segundo Oswald, a antropofagia ameríndia envolve uma *Weltanschauung*, pertencendo ao “rico mundo espiritual do homem primitivo” ao mesmo tempo em que constituía expressão “de um modo de pensar, de uma visão do mundo” (Andrade, 1990, p. 101). Daí porque seja impossível reduzir a antropofagia a uma operação puramente estética ou polêmica encerrada sobre si mesma: se ela disputa com os modos de vida correntes, a antropofagia encerra irrecusavelmente um potencial profanatório que não escapa da ordem do político.

Apenas mais tarde, as pesquisas etnológicas iriam confirmar – é certo que em termos verdadeiramente diferentes –, isto que, em Oswald, parece ser da esfera de uma aguçada intuição: uma divisão essencial entre culturas messiânica e antropofágica.

Para os guaranis, afirma Pierre Clastres

(2003, p. 190-191), o tempo em que as coisas podem ser ditas umas é o reino das coisas imperfeitas, finitas, corruptíveis; a Terra sem Mal dos guaranis constitui a “região do não-Um, onde a infelicidade é abolida, o milho cresce sozinho, a flecha traz a caça àqueles que não têm mais necessidade de caçar, o fluxo regrado dos casamentos é desconhecido, os homens, eternamente jovens, vivem eternamente”; sobretudo, a Terra sem Mal designa a região em que um homem é, sem dúvida, um homem, mas ao mesmo tempo encarna o outro do homem, um deus. Não pode, pois, ser dito Um, pois, na cosmologia guarani, o Um é o Mal, e o Bem é, não o múltiplo, mas o dois: o um e seu outro, a designação de um ser completo. Assim, a Terra sem Mal engendra um signo cosmológico aparentado à andradiana “realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituição e sem penitenciárias do matriarcado de Pinodorama” (Andrade, 1990, p. 52).

No Matriarcado, forma de organização comunitária propriamente antropofágica, encontrava-se ausente a divisão em classes, assentando-se sobre o filho de direito materno, a propriedade comum do solo e o Estado sem classes. Este último elemento definira a oswaldiana ausência de Estado, muito próxima à conhecida instituição ameríndia da chefia sem poder, fundada sobre o exercício da palavra à qual ninguém dirige sua atenção e em face da qual nenhum homem ou mulher desvia-se de seus afazeres (Clastres, 2003, p. 169-172). Por isso, Oswald pudera escrever no Manifesto “Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos o surrealismo. A idade de outro” (Andrade, 1990, p. 49), como signo da potência triplamente subversiva da antropofagia: subverter a metafísica, a política e a estética com a in-

tervenção desterritorializante e intempestiva do instinto Caraíba.

A antropofagia oswaldiana é, também, uma metafísica ao menos em duas medidas: (1) ao passo em que implica a transformação de tabu em totem, do limite e do negativo em positividade, ou “do valor oposto em valor favorável”; (2) porque dormita um vitalismo nietzscheano na metafísica antropófaga de Oswald, na medida em que este pode definir a própria vida como *devoração pura* (Andrade, 1990, p. 101).

Enquanto a história da filosofia do Ocidente é a história da progressiva elevação das categorias do conhecimento para chegar a Deus, enxergando-se na transcendência o supremo bem, “o primitivo institui a sua escala de valores até Deus, o supremo mal. Há nisso uma radical oposição de conceitos que dá uma radical oposição de conduta” (Andrade, 1990, loc. cit.).

Embora Oswald afirme que o modo de pensamento e de vida antropofágico “caracterizou certa fase primitiva de toda humanidade”, messianismo (transcendente, patriarcal e classe-estatalista) e antropofagia (imaneente, matriarcal e sem divisão de classes) constituem as linhas divergentes de desenvolvimento de suas experiências de vida e pensamento; isto é, formam duas zonas de exterioridade recíproca cujas tensões e rupturas seria necessário retraçar, mesmo para ressignificar e reatualizar o primitivo.

#### 4 À guisa de conclusão: o intempestivo e o desterritorializado

A antropofagia oswaldiana, entrevista da perspectiva múltipla em que constitui a um só tempo uma metafísica, uma estética e uma política, opera, em sua ponta extrema, mais a partir de uma lógica de intensidades que de uma lógica submetida ao caráter identitário alinhado à tarefa romântica atualizada por certas versões do modernismo do início do século XX de forjar estética e politicamente o húmus de uma identidade nacional fixa e nativista – das quais Oswald não comungava.

Isso significa que sua antropofagia recusa essencialmente uma ideia em geral de identidade como seu destino, seja ela pura, nacional ou hibridizada. Uma vez dirigida a Oswald a questão “O que devemos fazer da Alemanha pós-45?”, sua resposta não poderia ser outra: “A Alemanha racista, purista e recordista precisa ser educada pelo nosso mulato, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México, pelo africano do Sudão. E precisa ser misturada de uma vez para sempre. Precisa ser desfeita no *melting-pot* do futuro. Precisa mulatizar-se” (Andrade, 2004, p. 122).

De modos singularmente diversos, portanto, vemos tocarem-se as interpretações de Silviano Santiago e Eduardo Viveiros de Castro sobre o tratamento que Oswald dispensara à, assim chamada, “questão nacional”; se Santiago (In: Andrade, 2004, p. 19) percebe que *l'enfant terrible* ocupa-se do reposicionamento do problema posto pela questão nacional por julgar “que o par nacionalismo-cosmopolitismo, e sua interação dialética, precisa ser atualizado”, e não

pode, por isso, ser reduzido ao caldo teórico étnico-político imperante durante os anos 30 do século XX, Eduardo Viveiros de Castro (2009, p. 168) irá mais longe ao afirmar que a obra oswaldiana poderia ter tornado definitivamente anacrônico o problema do lugar das ideias no Brasil.

O que explica a enfática afirmação de Viveiros de Castro encontra-se na compreensão de que a antropofagia oswaldiana compreende duas formas divergentes de trabalhar com os referenciais de tempo e espaço. Para dizê-lo em duas palavras, que ora nos oferecem uma interessante grade conceitual, os conceitos profundos que habitam a antropofagia oswaldiana são o *intempestivo* e o *desterritorializado*.

Esses dois conceitos – o primeiro deles cronologicamente anterior a Oswald; o segundo, posterior – contribuem para compreender seu tratamento acerca da “questão nacional” e do problema do lugar das ideias na mesma dimensão em que sugerem sua radical perda de sentido. E essa radical perda de sentido, mais que uma recusa negativista, implica, antes, um esforço e uma intuição capazes de “des-pensar” o lugar das ideias como um falso-problema.

Se há, em Oswald, uma reatualização do primitivo, ela não se produz em correlação com qualquer afirmação fixa e tranquilizadora do particularismo nacional. A antropofagia, em seus sentidos mais profundamente metafísico, estético e político, constitui um dispositivo de dissolução das identidades que não oferece, como produto final, uma identidade mais original ou uma identidade simples que possa ser resumida a um estado divergente ou sintético. Seu modo de funcionamento, moderno e maquinal, compreende duas operações profundas: o lugar

das ideias perde seu sentido como problema porque cada ideia canibalizada pelos primitivos, “ávidos de novas formas” (Viveiros de Castro, 2011, p. 184), é a um só tempo interessante e transparente. A natureza inconstante dos gentios os tornava ao mesmo tempo absolutamente receptivos e impermeáveis a elas.

“Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo” (Andrade, 1990, p. 49) e, ao mesmo tempo, “Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas”, Oswald não propunha nenhum outro lugar para as ideias. Reterritorializá-las, reinvesti-las no corpo pleno do território nacional, significaria repetir nuamente as formas identitárias fixas, implicaria reafirmar “O stop do pensamento que é dinâmico” (Idem, loc. cit.). O instinto Caraíba é da ordem não do sem território e do sem corpo, mas do desterritorializado e dos processos de desterritorialização.

Na cultura antropofágica não está em jogo um novo ponto de vista e, coextensivos a ele, um novo sujeito e um novo objeto, mas um devir em que tudo isso é dissolvido, e cuja absoluta distância não se deixa alcançar pelas inteligibilidades demasiado fixas da moral ocidental: por isso, a antropofagia não passará de um ritual sem significado ou de um mau costume sob os olhos civilizados, europeus, cristãos.

Um devir pode investir precariamente um território – o corpo do inimigo, um território selvagem ou nacional –, mas ele está sempre prestes a abandoná-lo; um devir é, por definição, desterritorializante: obedece unicamente ao que Oswald chamava “lei da constância antropofágica” (Andrade, 2009, p. 78), que transforma todo homem em a-

nimal devorante, nômade, errático e experimental.

Ainda uma vez a operação antropofágica será desterritorializante, mas agora com relação à componente do tempo, se a lei da constância antropofágica é, como sustentamos, da ordem do devir. Quando o Manifesto de 1928 ataca “as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra” e evoca em seu lugar “O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César”, é porque ao mundo de intensidades do selvagem não pertencem a ocidental e kantiana experiência espacializada do tempo,<sup>2</sup> tampouco a ordem da assinatura.

O argumento final, que afastaria definitivamente de Oswald certo caráter simplesmente particularista, encontra-se na recusa do tempo espacializado, datado e referencializado em proveito do tempo intensivo do antropófago, que é o tempo do devir. Se o devir é desterritorializante, como insistiram Deleuze e Guattari ao longo de toda sua obra conjunta, os retornos ao mais puro ou ao mais original são impossíveis.

A antropofagia oswaldiana é, nesse sentido, prenhe de exemplares e reafirmações de que, nem mesmo em sentido estético seria admissível pensar seu acento primitivista como um retorno simples: as polêmicas cartas e bilhetes abertos endereçados a Monteiro Lobato, Plínio Salgado e Cassiano Ricardo – cujo nativismo foi, mais de uma vez, tachado de “macumba para turistas” pelo próprio Oswald –, a negação da Memória

<sup>2</sup>Não devemos esquecer-nos de que diversos textos de Oswald testemunham um grande interesse por Henri Bergson, em cuja obra se pode encontrar a crítica das operações de espacialização do tempo e da experiência duracional, que teria encontrado em Kant seu ponto máximo.

como fonte do costume, a operação ritual e metafísica de transformação do tabu em totem, entre outras, demonstram que não sobrevivem a Oswald nem um tempo linear, espacializado e irreversível, tampouco territórios existenciais fixos. O ocidente é, pois, descentrado e anacronizado.

Se Eduardo Viveiros de Castro, com a confirmação e a chancela de Giuseppe Cocco, pode afirmar que Oswald anacronizou o problema do lugar das ideias, isso se deve porque no “só o que não é meu...” oswaldiano cabe mais de um país inteiro. Isto é, só se pode dizer que há um retorno *do* primitivo, não um retorno *ao* primitivo como algo essencialmente mais original que deveríamos recuperar. E o primitivo não retorna como origem perspectiva ou identidade, mas como elemento que vem compor uma zona intensiva de interferências, disjunções, diferenças absolutas e irredutíveis.

Esse retorno marca seu caráter extemporâneo, intempestivo; enquanto aos olhos dos cristãos europeus o antropofágico representava os maus hábitos e o recuo que a civilização moderna já havia superado, o tempo, a lei da constância antropofágica, demarcavam uma outra potência política que deslocava intempestivamente o próprio enraizamento de uma perspectiva cultural.

Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, Oswald ocasionou a anacronia do problema do lugar das ideias, pois os índios já não significavam mais um retorno: em face da perspectiva cultural europeia, constituíam ao mesmo tempo a memória do fora absoluto, o presente intensivo com o qual é preciso conectar-se e a projeção de uma linha de ruptura, de um devir. Mesmo no plano da estética – que, em sua obra, não pode ser dissociada da política –, Oswald reconhecia

que “O poeta, o pensador e o artista [...] são os semáforos cujas antenas captam o ar dos novos tempos. São muitas vezes procelárias na tempestade” (Andrade, 1992, p. 97); assim, Oswald testemunhava toda a relação intempestiva de sua geração com seu tempo, a qual parece não poder esgotar-se na lógica dialética do particular e do cosmopolita.

## Referências

- ANDRADE, Mário de (2002). *Carlos e Mário: correspondências entre Carlos Drummond de Andrade – inédita – e Mário de Andrade: 1924-1945*. Organização de Lélia Coelho Frota. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi.
- ANDRADE, Oswald (1990). *A utopia antropofágica*. Obras Completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Editora Globo.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Estética e política*. Obras Completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Editora Globo.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Os dentes do dragão*. 2. ed. Obras Completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Editora Globo.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Ponta de lança*. 5. ed. Obras Completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Editora Globo.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Serafim Ponte Grande*. 9. ed. Obras Completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Editora Globo.
- CAMPOS, Augusto de (1975). *Revistas re-vistas: os antropófagos*. São Paulo. Acesso em 09.08.2011. Disponível em: <http://antropofagia.uol.com>.

- br/bibliotequinha/ensaios/  
revistas-re-vistas-os-antropofagos/.
- CÂNDIDO, Antonio (2006). *Literatura e sociedade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul.
- CLASTRES, Pierre (2003). *A sociedade contra o estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- COCCO, Giuseppe (2009). *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (2007). Introdução: Rizoma. In: \_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, p. 11-37.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (2006). *Raízes do Brasil*. (Edição comemorativa, 70 anos). São Paulo: Companhia das Letras.
- MAGALHÃES, Domingos José (1978). “Ensaio sobre a história da literatura brasileira”. In: *Niterói*, v. 1, São Paulo: Academia Paulista de Letras, 1978.
- NABUCO, Joaquim (1949). “Atração do mundo”. In: *Minha Formação*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial.
- NODARI, Alexandre (2010). La única ley del mundo. Tradução de Emanuel Viana Telles. In: AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático (Ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade)*. Buenos Aires: Grumo, pp. 107-158.
- REVISTA DE ANTROPOFAGIA (1928). São Paulo: *Brasilianas*. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/65>.
- RICUPERO, Bernardo (2008). Da formação à forma. Ainda “as ideias fora do lugar”. In: *Lua Nova*, 73. Acesso em 09.08.2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n73/n73a03.pdf>.
- SANTIAGO, Silviano (2004). Sobre plataformas e testamentos. In: ANDRADE, Oswald. *Ponta de lança*. 5. ed. Obras Completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Editora Globo, p. 13-35.
- SCHWARZ, Roberto (2000). *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Editora 34.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2011). *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_ (2009). “Temos que criar um outro conceito de criação (2007)”, entrevista por Pedro Cesarino e Sérgio Cohn. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, p. 164-187.