



# O retorno do antropófago cordial\*

Regina R. Félix

Universidade da Carolina do Norte Wilmington, EUA

ORCID: <http://0000-0003-0346-3708>

[felixr@uncw.edu](mailto:felixr@uncw.edu)

## RESUMO

Esta é uma análise da filosofia oswaldiana conectada a perspectivas da crítica pós-moderna. Os textos *Manifesto antropófago*, *A crise da filosofia messiânica* e *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial* mostram a substituição do individualismo patriarcal pelo Antropofágico/Matriarcal como incorporação do “sentimento do outro”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia de Oswald de Andrade; Antropofagia pós-moderna.

## The return of the cordial anthropophagus

### ABSTRACT

This is an analysis of Oswaldian philosophy connected to postmodern critical perspectives. The texts *Anthropophagous Manifesto*, *The Messianic Philosophy Crisis* and *An Anthropophagic Aspect of Brazilian Culture: The Cordial Man* show how the patriarchal individualism is replaced with the Anthropophagic/Matriarchal as an embodiment of the “feeling of the other.”

**KEYWORDS:** Oswald de Andrade’s philosophy; Postmodern Anthropophagy.

\* Este ensaio se baseia numa publicação em inglês, com título similar, na Revista *Brasil/Brazil* 37, 2008, p. 27-57. Foi amplamente revisado e atualizado para esta publicação.



...the Real is full, and “lacks” nothing.

JACQUES LACAN

## 1. O canibal, figura europeia

O canibalismo é um mito ou uma propensão humana secreta? O termo “canibal” surge no primeiro diário de viagem de Cristóvão Colombo, no qual registrou uma conversa de locais da região hoje denominada Bahamas. Esses nativos temiam pessoas de aparência monstruosa, num local perto dali, e outros “chamados de canibais”, dos quais “não podiam falar porque os comiam” (COLUMBUS, 1968, p. 68-74). Hoje, ao se falar de comedores de humanos, usa-se o termo canibal. Este, porém, substituiu o uso da etimologia grega “antropófago” e “andrófago”, mencionados em *Histórias* de Heródoto para descrever os rituais funerários dos Citas, nos quais misturavam carne de carneiro à carne do pai falecido (SUGG, 2015, p. 184).<sup>1</sup>

A antropofagia é bem documentada atualmente. Há evidência nas cavernas de Moula-Guercy na França e de El Sidrón na Espanha, de 100 mil a 50 mil anos atrás; no século XI, há relatos de antropofagia na Inglaterra e quando os cristãos vencedores comeram a carne dos muçulmanos locais no Cerco de Maarate Anumane durante as Cruzadas (EVERTS, 2013). Ademais, em toda a Europa tornou-se comum usar restos humanos na preparação de fórmulas medicinais. Richard Sugg relata a prática da antropofagia na Europa moderna:

Por mais de duzentos anos [...] ricos e pobres, instruídos e analfabetos, todos participaram do canibalismo de forma mais ou menos rotineira. As drogas eram feitas de múmias egípcias e dos corpos secos dos soterrados nas tempestades de areia do deserto do norte da África [...] cadáveres de criminosos enforcados ofereciam [...] fonte de carne humana (2015, p. 6).

Lidar com essa imagem de si mesmos foi sempre um problema para os europeus, que descreviam inimigos como monstros e comedores de carne humana. Geraldine Heng observa: “Bruxas, judeus, selvagens, orientais e pagãos são concebíveis como – de fato, devem ser – canibais; mas no imaginário medieval do século XII, o sujeito europeu, cristão, não”; mesmo que consumissem ossos e gordura humanos”. (2004, p. 29). Sugg também sublinha essa ambivalência:

Como os rituais comunitários [...] dos Iroqueses, Tupinambá ou Wari’ poderiam se aproximar da determinação sistemática, quase científica, desses cristãos educados devoradores de gente? A essa altura, certamente temos poucas dúvidas sobre quem [...] eram os verdadeiros canibais [...]. Eles liam e escreviam em latim, vestiam sedas, debatiam teologia (2015, p. 307).

<sup>1</sup> Todas as traduções são de minha responsabilidade.

Embora existisse na Europa, a antropofagia não era vista com a repulsa reservada ao “canibalismo” dos selvagens e violentos humanos do Novo Mundo. Assim, a notícia de que os Caribes encontrados por Colombo eram guerreiros antropófagos mudou a disposição da Rainha Isabel de Espanha, permitindo, portanto, sua escravização por serem “tão desumanos a ponto de resistirem às armas e evangelismo espanhóis” (BOUCHER, 1992, p. 16). Mesmo que praticada até a era vitoriana na Europa, a antropofagia ritual de outros grupos étnicos permaneceu como o mais aterrorizante entre os três impulsos instintivos, de acordo com Sigmund Freud, sendo o assassinato e o incesto os outros dois (1955, p. 17).

A questão central, então, está na busca e reprodução de tais configurações como essencialmente benignas ou malignas para fundamentar vínculos sociopolíticos. Lembremos da observação de Sérgio Paulo Rouanet sobre como o mito do selvagem provê ideologicamente os desígnios da dominação sobre os assim chamados menos civilizados: “O bom selvagem é um animal europeu [...]. Com o período dos descobrimentos, esse bicho europeu foi reencontrado no Brasil pelos cronistas e marinheiros” (1998, s/p) em três papéis: o exótico que desconstrói a civilização europeia; o selvagem romântico que deve ser educado; o selvagem freudiano do impulso arcaico representado na fase oral da criança. A luta que seguiu a esse encontro entre ameríndios e europeus a partir do século XVI, embora essencialmente discriminatória, claro, não foi uma simples polêmica. Houve uma batalha num corpo de conhecimento e, mais importante, houve um confronto corporal que resultou na formação colonial. A Antropofagia<sup>2</sup> de Andrade vai morder esse complexo.

## 2. O antropófago tradicional e o modernista

O *Manifesto Antropófago*<sup>3</sup> (ANDRADE, 1972, p. 13-19) vem sendo lido, no campo da produção cultural, como um empréstimo que o colonizado em falta faz do provedor, como uma alimentação enriquecedora. Além da voracidade selvagem contra o assim chamado civilizado, o Antropófago, como no ritual indígena, ingere o outro para incorporar seus poderes e restituir sua presença. Para além disso, a Antropofagia também desconecta e desloca itinerários, delinea heterogeneidade e resistência às tradições totalizantes, como a modernidade com seus descobrimentos colonizadores. A Antropofagia corporifica a alteridade e redimensiona a visão do colonizado por si mesmo.

Como assimilação de formas culturais e artísticas, em *Brazilian Anthropophagy Revisited*, Sérgio Bellei mostra a Antropofagia como crise de identidade em continuidade na cultura brasileira – não uma ruptura, segundo Benedito Nunes e Augusto de Campos. Nisso, Bellei concorda com Antonio Candido, para quem Andrade seria o emblemático Antropófago: como todos os escritores brasileiros, viajantes, que traziam novidades da Europa (1998, p. 98-99). No que se refere ao estágio de desenvolvimento do Brasil, Bellei nota que a prática de questionar o cânone

<sup>2</sup> Antropófago e Antropofagia com “A” maiúsculo se referem ao conceito de Oswald de Andrade.

<sup>3</sup> Doravante, *Manifesto*.



em tom multicultural, em um país atrasado como o Brasil, não substitui a modernização da sociedade, pois a própria valorização da estética denuncia a lacuna socioeconômica (1998, p. 103-104). Assim, a fusão entre modernização estrutural e modernismo cultural, sem a devida consideração do projeto moderno ocidental e a inadequação de tal confusão, leva Bellei a duvidar do potencial transformador da Antropofagia (1998, p. 109). Tamanho é o empecilho concebido pelo autor, que nos leva à interrogação icônica de Gayatri Spivak: “Pode o subalterno falar?” Na análise de teor positivista de Bellei, então, nem pode o subalterno imaginar modernizações, nem sua imaginação pode produzir efeito político.

Em *A Cannibal Recipe to Turn a Dessert Country into the Main Course: Brazilian Antropofagia and the Dilemma of Development*, Luís Madureira matiza o problema: “Apesar de inegavelmente se apoiar na própria tradição europeia que procura deslocar, pode a Antropofagia questionar a ‘longa história’ da modernidade da Europa?” (2005, p. 98-99). Considerando a indeterminação intrínseca ao termo *moderno*, Madureira sugere que o espaço ambíguo ocupado pela Antropofagia é menos um choque entre centro e periferia do que “uma descontinuidade historicamente determinada entre o apelo figurativo do modernismo ao novo e o conteúdo de um futuro revolucionário” (2005, p. 113).

### 3. Pode o antropófago ser pós-moderno?

Tendo em mente menos uma utopia prescritiva do que uma figuração que analisa e rechaça o infortúnio da colonização, proponho olhar para a Antropofagia como algo que vai além da produção de peças culturais recalçadas, cuja finalidade se reduziria a ornamentar o atraso do Brasil. A Antropofagia pertence a uma discussão filosófica da potencialidade comunal. O clamor do Antropófago se une aos protestos contra a beligerância das potências europeias nos anos 1920. Essa visão do *Manifesto* entrelaça metáfora artística e ação sociopolítica, eficaz até os dias de hoje.

Em *Antropofagia ao alcance de todos*, Benedito Nunes destaca o golpe surpreendente da ideia da Antropofagia como “um vocábulo catalisador, reativo e elástico, que mobiliza negações numa só negação [...] sucedâneo verbal da agressão física a um inimigo de muitas faces [...] o aparelhamento colonial [...] a sociedade patriarcal [...] o indianismo como sublimação das frustrações do colonizado [...]” (1972, p. xxv). Em *Oswald canibal*, Nunes reconhece a Antropofagia como intervenção no cenário filosófico europeu: o canibal como metáfora que circulava na época e fazia parte do “repertório comum que resultou da primitividade descoberta e valorizada [...] [como] a mentalidade mágica, de Lévy-Bruhl e o inconsciente freudiano” (1979, p. 19). João Cezar de Castro Rocha em *Let Us Devour Oswald de Andrade* concorda: a obra de Andrade ultrapassa os limites da reflexão sobre o Brasil (2000, p. 11).

Na intersecção entre uma modernidade ou sua inexistência, a modernidade da Antropofagia nunca falhou: difundiu-se. Apontou para problemas concebidos na atualidade pelo pensamento pós-moderno. O historiador Joel Beinin define claramente o pós-modernismo deste ensaio:

Estritamente falando, pós-modernismo e pós-estruturalismo não são a mesma coisa. O que quero dizer com esses termos é uma série de teorias literárias e culturais enraizadas em uma crítica nietzs-

chiana – em oposição a uma marxista – da modernidade burguesa. Os pós-modernistas sustentam que a razão – o fundamento principal da modernidade europeia pós-iluminista – não é universal, mas apenas mascara as relações de poder. Em vez de conceber o poder como residindo em instituições centralizadas como os Estados, que podem ser apreendidos e transformados, eles consideram o poder disperso e reproduzido em todas as formas de discurso social. Os pós-modernistas rejeitam a noção de que os interesses e perspectivas da classe trabalhadora ou de qualquer outro grupo constituem a base para a libertação de todas as pessoas. Eles desconfiam de categorias abstratas como classe e negam a existência de sujeitos unificados – indivíduos ou classes – com agência histórica. Eles não falam das origens das coisas porque as narrativas originárias inevitavelmente privilegiam certos atores e forças históricas enquanto obscurecem e reprimem outros. Os pós-modernistas argumentam que, por estar embutida na cultura, a linguagem não pode representar de forma transparente objetos históricos reais; assim, eles se preocupam com o estudo dos discursos e a construção cultural do significado e da diferença, mais do que com o estudo da sociedade. Muitas vezes adotam um estilo lúdico, irônico e autocontraditório, refletindo sua visão de que não há análise correta de nada, mas apenas uma infinita variedade de “leituras” (1994, p. 52).

Em linhas gerais, essa perspectiva informa a postura intelectual de diversos pensadores, em períodos históricos díspares, pois pós-modernidade não é um marco temporal, necessariamente. Inclui o pensamento antropológico que, desde Bronislaw Malinowski (1854-1941), olha para grupos primitivos e comunidades urbanas em sua coerência intrínseca, sua alteridade em relação aos ocidentais, aos metropolitanos, que se apresentam como os humanos normativos. O historiador Lucien Febvre (1878-1956), que com a Escola dos Annales cunhou o termo “história vista de baixo”, segundo a qual E. P. Thompson (1924-1993), na vertente “estudos culturais”, demonstrou o eixo moral da ação política do proletariado em seu paradigmático estudo *A formação da classe operária inglesa* (1963). Também os “Estudos Subalternos” na linha anticolonial de intelectuais sul-asiáticos, como Gayatri Spivak (1942- ) e Homi Bhabha (1949- ), compreendem que o termo “subalterno”, primeiramente citado por Antonio Gramsci (1891-1937), engloba não apenas a classe operária, mas todos os marginalizados que atuam de forma contra-hegemônica, isto é, contra todos os tipos de exclusão social, e não apenas segundo o corte “luta de classes”. O conceito “orientalismo” de Edward Said (1935-2003) é também pós-moderno, porque expõe as mentalidades coloniais ocidentais que romantizam e objetificam asiáticos. Essas são algumas perspectivas que o espaço deste ensaio permite ilustrar. O ponto central, porém, é que a crítica contra a “política pós-modernista” não considera posicionamentos pós-modernos como táticos em relação a uma transformação sociopolítica ampla; essa crítica está paralisada num universalismo *démodé*. E a “revolução marxista” não angariará soldados se estes não forem aceitos com suas próprias capacidades físicas e intelectuais, sua etnia, seu gênero, sua nacionalidade, suas orientações sexual e religiosa, entre outras especificidades.

O conceito pós-moderno neste ensaio, portanto, se baseia nessas visões intelectuais; não contradizem o intuito libertário marxista. Aqui, constitui uma dissecação autocrítica da política dos descobrimentos da era moderna, desde o século XV, no contexto ideológico pré-totalitário do início do século XX. A expressão sucinta de Peter Beardsell esclarece: “A era atual é pós-moderna porque é pós-colonial” (2000, p. 12). Posicionamentos pós-modernos e decoloniais desmantelam sistemas de poder constituídos também por meio de autoridades discursivas; como



nos exemplos acima mencionados, a condição que Walter Mignolo chama de “modernidade/colonialidade” em *Local Histories/Global Designs* (2000, p. 50-51). A partir de seu próprio “pensamento fronteiriço” (MIGNOLO, 2000, p. 8), a Antropofagia de Andrade embarca na reflexão dos filósofos europeus, rumo ao que Mignolo denomina “pós-ocidental”, para além do colonialismo/imperialismo esclarecido (2000, p. 6-7). Portanto, pós-moderno e decolonial não constituem uma prescrição relativista, mas um posicionamento tático.

A Antropofagia debocha do conhecimento civilizado, disciplinador, racional e racionado: “Contra todas as catequeses [...] nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais [...] vivemos através de um direito sonâmbulo [...] mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós” (ANDRADE, 1972, p. 13-15). Esse argumento é similar ao que Jean-François Lyotard mostra em *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, ou seja, a desconfiança de discursos que buscam projetos totalizantes, que ele denomina “incredulidade em relação às metanarrativas [modernas]” (1982, p. xxiii-xxiv). Como diz o *Manifesto*: “Suprimamos as ideias e as outras paralisias” (ANDRADE, 1972, p. 18).

A postura de Andrade em nada se assemelha a rousseauísmos ingênuos; Costa Lima acen-tua a ferocidade de Andrade no *Manifesto*, opondo-se a disciplinamentos, enquanto também vocifera contra o europeu colonizador, então num processo autocrítico (1991, p. 27). Compara o *Manifesto* a *O aprendiz de feiticeiro*, de Georges Bataille (COSTA LIMA, 1991, p. 28-29) – entende que os dois censuram o racionalismo, a tradição, a continuidade das instituições europeias; consideram a ruptura dos processos sociais, tanto quanto outros intelectuais, artistas e ativistas europeus repudiavam a tendência totalitária daquele período (COSTA LIMA, 1991, p. 30-31). Em *O aprendiz de feiticeiro*, Bataille lida com uma abordagem sombria daquele momento histórico aterrador. Andrade, ao contrário, apresenta uma qualidade libertadora, vital e exultante no *Manifesto*, segundo Costa Lima. Como concepção necessária que ultrapassa o individualismo, com o intuito de recuperar a sociabilidade europeia no contexto da ascensão do fascismo, o mito aparece no *Manifesto* como fundamento polêmico e farsesco, como vitalidade da força arcaica (COSTA LIMA, 1991, p. 29). O vigor primevo do mito Antropófago junta saberes locais, sagrados, poéticos, libidinais, feministas, descolonizadores, pois desconfia do cientificismo, das metanarrativas modernas; vai contra empreendimentos político-culturais globais e mortíferos.

Três leituras da Antropofagia são discerníveis, portanto: 1) a tradicional, que mantém um ethos brasileiro de busca de valores de além-mar; 2) aquela preocupada com a modernização; 3) e, aqui, uma análise segundo os questionamentos do pensamento pós-moderno; uma perspectiva que desestabiliza a ambição modernizadora racional linear. Assim, menos com uma visão evolucionista do que com um olhar especulativo sobre a solidariedade, a Antropofagia surgiu com possibilidades de vida social aquém e além de colonizações. Em seu texto acima mencionado, Madureira concorda com Paulo Freire em sua *Pedagogia da Esperança*:

a possibilidade de que a antropofagia antecipe o que Paulo Freire chamou de uma alternativa “pós-moderna” à narrativa de emancipação do Ocidente: o repúdio a uma política “modernista” que clama por uma acomodação “pragmática” aos fatos, pois os fatos se tornaram imutáveis (2000, p. 99).

#### 4. Reversão fundamental na descida inclusiva do nu

O *Manifesto* se opõe ao patriarcado, à catequização, à estrutura colonial. Ataca seus arquétipos (Padre Vieira, Anchieta, Goethe, Mãe dos Gracos, Napoleão, César, o patriarca João Ramalho) e redefine laços primitivos com parentesco próprio (Antropófago, Sol, Cobra grande, Brasil Caraíba, Carnaval, Jabuti, Guaraci) (ANDRADE, 1972, p. 14). Trata-se da conversão de tabu em totem, o que remete ao texto *Totem and Taboo* de Freud: o mito civilizatório dos irmãos que mataram e comeram o pai polígamo temido, fundando assim a ordem simbólica patriarcal; devoraram-no e se identificaram com ele em nome da fraternidade (1950, p. 142). Como substituto institucional do líder, erigiram o Totem, garantia da lei do pai ancestral para estabelecer a exogamia e interditar a prática do incesto. Os irmãos se tornam monogâmicos na família exclusiva centrada no homem; e a cada geração mata-se o homem onipotente como marco da cumplicidade da nova geração com a obediência social.

A Antropofagia, por outro lado, ressalta o mito restituidor da sociedade – a inversão do tabu em totem, cujo resultado constitui a comunidade inclusiva (COSTA LIMA, 1991, p. 31). Nunes elabora: “É a transformação do tabu em totem que desafoga os recalques históricos e libera a consciência coletiva” (1972, p. xxviii). Em sua introdução à reedição de 1975 da *Revista de Antropofagia*, no item 3, Augusto de Campos ressalta o manifesto *A ‘descida’ antropófaga*, do jornalista Oswaldo Costa, como o “único texto que se identificava plenamente com as ideias revolucionárias do manifesto” de Andrade. E cita: “Portugal vestiu o selvagem. Cumpre despi-lo [...] Nós queremos o homem sem a dúvida, sem sequer a presunção da existência da dúvida: nu, natural, antropófago.” Em seu estudo, Letícia Laurindo de Bonfim explica que a descida é uma “ressignificação” (2021, p. 12): a descida era uma remoção dos indígenas de seu habitat para o trabalho forçado: “Costa se apropria da palavra para propor uma nova ‘descida’, dessa vez, contra a civilização [...] Na ótica da ‘descida’, é necessário começar outra vez” (BONFIM, 2021, p. 12, 106).

Nessa descida, Andrade rechaça a ascendência europeia. Enumera tudo o que o nativo já possuía antes da colonização, compondo uma declaração de riqueza social primitiva, pela qual lutavam os desiludidos europeus a quem Andrade interpelava: “Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social planetário” (1972, p. 17). Andrade rejeita constrangimentos, valoriza a autossuficiência existencial, a abundância: “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade” (1972, p. 18).

#### 5. Sempre fomos e sempre tivemos

O *Manifesto* propõe uma reconexão entre o humano e a natureza, que refuta a condição de necessidade. A privação é repudiada enumerando-se o que já se tinha: “Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a linguagem surrealista. A idade de ouro” (ANDRADE, 1972, p. 16), pois é o europeu moderno que busca, num ancestral imaginado, elementos para se recompor. Os nativos, seguindo o raciocínio de Andrade, sempre foram e sempre tiveram, sem recorrer a transcendências que os fizessem incompletos. A relação do nativo com seu entorno se assemelha

à do protagonista de *Lenz*, de Georg Büchner, uma novela precursora da prosa modernista publicada postumamente em 1839. Gilles Deleuze e Félix Guattari analisam-na em *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Como crítica à psicanálise, os autores preferem a experiência do esquizofrênico Lenz à do neurótico do divã de Freud:

[Estar] ao ar livre é diferente dos momentos em que Lenz se encontra enclausurado com seu pastor, que o obriga a se situar socialmente, em relação ao Deus da religião estabelecida, em relação ao pai, à mãe [...] ao ar livre [...] ele está nas montanhas, entre flocos de neve caindo, com outros deuses ou sem deuses, sem família, sem pai ou mãe, com a natureza [...] um tempo anterior à dicotomia homem-natureza, antes que todas as coordenadas baseadas nessa dicotomia fundamental tenham sido estabelecidas. Ele não vive a natureza como natureza, mas como um processo de produção (1982, p. 2).

A impressão de Deleuze e Guattari do inconsciente postulado por Freud é que seria genial não fosse o complexo de Édipo: o Totem, o grande outro, a lei, a proibição, ou seja, a edificação de todos os impedimentos, com suas implicações políticas e arquitetônicas contemporâneas. Propondo uma psique integrada com suas imediações, não creem num mito que oblitera o inconsciente: “A partir do momento em que colocamos o desejo do lado da aquisição, fazemos do desejo uma concepção idealista [...], que nos leva a considerá-lo principalmente como uma falta: falta de um objeto, falta do objeto real” (DELEUZE e GUATTARI, 1982, 24). Em nome da multiplicidade e das “máquinas-desejantes [...] da ordem da produção”, Deleuze e Guattari refutam a psicanálise porque constitui “um inconsciente que não produz mais, mas se contenta em acreditar. O inconsciente acredita em Édipo, acredita na castração, na lei” (1982, p. 296). Essa crítica diagnostica problemas atuais, similarmente aos protestos de Andrade contra o idealismo e a separação racional entre humano e ambiente; eu e objeto: “Morte e vida das hipóteses. Da equação eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu [...] Somos concretistas [...]” (1972, p. 15, 18).

Sempre recusando a falta que o colonizador supriria, Andrade recorre a mais listas de tudo o que já tínhamos: “Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação do Tabu em totem” (1972, p. 15, 16). Assim, explicita uma engenhosa equivalência entre justiça, ciência e totem, em diversas construções sociais, sugerindo que a vingança, a magia e o conteúdo do tabu sejam transformados em totem, na cultura que sempre foi e nunca careceu de qualquer coisa – o conteúdo/corpo que foi vestido pela civilização e tornado perigoso, inacessível, isolado e imundo será totemizado; em sua imediação, será ele próprio o processo produtivo transformador.

## 6. Incorporação da morte e a curva do tempo

Leitor de Jean de Léry, o etnógrafo que contextualizou a antropofagia dos Brasis em *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil* (1578), por sua vez provendo elementos concretos à perspectiva avançada de Michel de Montaigne quanto à mentalidade de seu tempo, comentada em *Des Cannibales* (c. 1580), Jean Baudrillard converge ao Antropófago de Andrade. Sobre a vertigem das trocas humanas desorientadas na hiper-realidade, e tendo como pano de fundo as



trocas simbólicas, em *Symbolic Exchange and Death*, Baudrillard pensa para além da revolução marxista e pergunta se seria possível uma subversão da hiper-realidade, ou seja: seria possível subverter a passagem do *modo* de produção ao *código* de produção? E considera a situação limite nesse sentido: “Talvez a morte e somente a morte [...] pertença a uma ordem superior ao código. Somente a desordem simbólica pode provocar uma interrupção no código” (1993, p. 4). Baudrillard traça a nulificação progressiva do que é humano sob a expansão da civilização ocidental: “Os pobres, os subdesenvolvidos, aqueles com QI subnormal, pervertidos, transexuais, intelectuais e mulheres formam [...] uma definição cada vez mais racista do ‘humano normal’” (1993, p. 125-126). Baudrillard ressalta o progressivo banimento da morte como fundamental para a racionalidade excludente da sociedade moderna, pois “pouco a pouco, os mortos deixam de existir. São lançados fora da circulação simbólica do grupo. Não são mais [...] parceiros dignos de troca” (1993, p. 126). Paradoxalmente, a racionalidade, materializada na “grande metrópole operacional”, fez da vida apenas sobrevivência e nos trouxe de volta a uma “cultura da morte”; portanto, tentar separar morte e vida é inútil (BAUDRILLARD, 1993, p. 127). Com o primitivo, porém, a morte não é o limite, nem é controlada por instituições de poder alheio, ou tampouco isolada na individualidade: é parte da troca social, como a antropofagia:

Essa devoração é um ato social, um ato simbólico, [...] é comido sempre alguém digno, [...] através disso, o devorado até se torna sagrado. Nós desprezamos o que comemos, só podemos comer o que desdenhamos, ou seja, a morte, o inanimado, o animal ou o vegetal condenado à assimilação biológica (BAUDRILLARD, 1993, p. 138).

Na base da Antropofagia está a reafirmação da troca simbólica e o apagamento da dicotomia da morte como subtração da vida do corpo. A chave para esse acolhimento está na declaração de tudo o que já tínhamos, especialmente a felicidade sem proibições e constrangimentos: “A alegria é a prova dos nove [...] Contra a realidade social, vestida e opressora [...], uma realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituição e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama” (ANDRADE, 1972, p. 18-19). A Antropofagia, também para Baudrillard, postula a reincorporação da morte e dos mortos à sociabilidade: a morte retorna ao corpo social, o tempo torna-se cíclico, portanto, oposto ao princípio de realidade, e assim regido pela dádiva, e não pela lei da razão/razão (1993, p. 1-2).

## 7. Corporificação do materno

É surpreendente que, em *Revolution in Poetic Language*, Julia Kristeva defina sua argumentação como uma “descida ao mais arcaico” (1984, p. 83), numa investigação minuciosa sobre a transformação da linguagem e do indivíduo/sujeito: “uma transformação de resistências naturais e sociais, limitações e estagnações” (1984, p. 17), a partir do conceito de *Khôra*. Em *Timeus* de Platão, este é o terceiro nível ontológico ou “um terceiro de outra espécie” (2011, p. 42), entre ser e vir-a-ser. Platão o identifica com o materno/a ama: “Que propriedade temos nós de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser o recep-

táculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém” (PLATÃO, 2011, p. 131). Kristeva o aceita; associa a *Khôra* ao feminino.

Desqualificada como essencialista por parte da crítica feminista à época, essa reflexão de Kristeva reflete uma abordagem próxima à Antropofagia. Tanto quanto Oswald, que investe contra a civilização, Kristeva duvida da assim chamada “virada linguística”, uma outra vertente do pensamento pós-moderno, não unívoco, portanto. Como observa Maria Margaroni, “Kristeva se preocupa com o viés logocêntrico que tomou o pensamento ocidental [...] acredita que os processos psíquicos foram injustamente reduzidos a processos linguísticos” (MARGARONI, 2005, 80). Sua escrita desdenhosa sobre o estado da filosofia ocidental lembra o tom de Andrade: “Nossas filosofias da linguagem [...] são nada mais que pensamentos de arquivistas, arqueólogos e necrófilos [...] persistem em procurar [...] a verdade do sujeito [...] removido da experiência direta: ‘To be or not to be... Morrer, dormir...’” (KRISTEVA, 1984, p. 13). Kristeva recorre ao termo grego *Khôra* como o depositário do vir-a-ser, do mesmo modo que Andrade recorre ao Antropofágico, não como uma volta nostálgica, mas como proposta política do vir-a-ser contemporâneo; e o materno em Kristeva deve ser compreendido como um corpo socializado, e não um ideal eternizado. A “*Khôra* semiótica” é uma condição de mediação política; “uma articulação essencialmente móvel e extremamente provisória” (KRISTEVA, 1984, p. 25). O aspecto rítmico e material que Kristeva atribui à *Khôra* permite que Margaroni defina-a como “revoluções [que ocorrem] através do retorno anamnésico para a força [arcaica] da *Khôra* semiótica” (MARGARONI, 2005, p. 92). E revoluções é o que exorta Andrade em sua recuperação da Antropofagia: “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa... Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista (1972, p. 14).

## 8. O retorno do cordial, afetivo

O “Matriarcado de Pindorama” se conecta com isso, contra formações culturais falocêntricas; propõe um afeto específico, sensação de abundância, felicidade e saciedade porque é tudo o que já tínhamos. Andrade completa a descida antropófaga decolonial e matriarcal, apontando para três aspectos da cultura moderna: 1) a civilização enraizada em falta, separação e dicotomias sociais; 2) a civilização baseada em aparelhamento da economia da carência ambiental; 3) a civilização para controlar o, então, desumanizado: crianças, idosos, mulheres, pretos, selvagens, em ambientes manipuláveis. Como esses marginalizados, os Antropófagos que mordem de volta são os espectros de variadas etnias, gêneros, intelectos, religiosidades, sexualidades e mais, com os quais o europeu sempre lutou pelo poder global. Sugg expõe o cerne dessa vulnerabilidade do civilizado diante do nativo – o tabu da antropofagia:

Apesar de todas as suas formas muito diferentes de tecnologia, vestimenta e linguagem, a Londres ou Roma do século XVI era, em muitos aspectos, tão ferozmente tribal quanto os mundos isolados dos Índios Tupinambás. Em termos de identidade social, violência e religião, o Velho Mundo e o Novo tinham mais em comum do que qualquer Papa ou arcebispo gostaria de admitir (2015, p. 179).

A esse respeito, é notável que Andrade tenha engajado sua Antropofagia comunal ao materno. Em *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial*, explica:<sup>4</sup>

Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire – isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário. A alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal [...]. No contraponto agressividade-cordialidade se define o primitivo em *Weltanschauung*. A cultura matriarcal produz esse duplo aspecto. Compreende a vida como devoração e a simboliza no ato antropofágico que é comunhão (2011, p. 450).

O “já tínhamos e já éramos” Antropófago afirma o contentamento primordial da experiência local. Não se trata de uma euforia ineficaz (utopia implausível), mas da potência dessa imaginação original para a atuação contemporânea. Andrade postula o Antropofágico/matriarcal novamente como uma *Weltanschauung* (2011, p. 453), em *A crise da filosofia messiânica*:

Numa sociedade, onde a figura do pai se tenha substituído pela da sociedade, tudo tende a mudar. Desaparece a hostilidade contra o pai individual que traz em si a marca natural do arbítrio. No Matriarcado é o senso do Superego tribal que se instala na formação da adolescência [...] Simone de Beauvoir, no *Deuxième Sexe*, esse evangelho feminista que se coloca no pórtico da nova era matriarcal, escreveu: “*Ce n'est pas la libido féminine qui divinise le père*”. É na luta doméstica com a mãe e depois na luta com o ambiente, que cresce a divinização possível do pai como socorro, poder moderador e alento sentimental. Fenômeno do Patriarcado. (ANDRADE, 1972, p. 125)

Andrade postula um “bárbaro tecnizado” como aquele que subverterá o estado de coisas que diagnostica (como o faz Lyotard em seu tempo): basicamente a escravização uns dos outros enquanto se opera a destruição ambiental (1972, p. 14). Na sociedade atual, já o vemos em Ailton Krenak, Davi Kopenawa Yanomami, Daniel Munduruku, Umusi Päkökumu & Törämü Kéhíri, Sonia Guajajara, Hamangaí Pataxó, Ana Roberta Uglô Patté, Renata Machado Tupinambá, bem como em Abdias do Nascimento, Kabengele Munanga, Sueli Carneiro, Carla Akotirene, Lélia Gonzalez, para citar apenas uns poucos entre muitos outros “bárbaros tecnizados” fundamentais nos dias de hoje. Com a visão de mundo afro-ameríndia contemporânea, os “bárbaros tecnizados” – um termo que deve ser lido em sua multiplicidade pragmática – tomam o lugar de fala, como Djamilia Ribeiro configurou. Para uma mudança de paradigma, amálgama entre o arcaico e o civilizado, surge o “bárbaro tecnizado”, afetivo.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Em sua análise metódica sobre o conceito de cordialidade em Sérgio Buarque de Holanda, André Jobim Martins expressa estranheza no fato de Holanda não ter mencionado a cultura ameríndia em sua formulação. Diante dessa ausência e da ênfase de Andrade no ameríndio, Martins nota: “parece-me que o mecanismo cultural da cordialidade resulta assim mais compreensível [incluindo a mentalidade ameríndia], revelando em Oswald de Andrade um dos leitores mais argutos de Raízes” (2019, p. 132).

<sup>5</sup> Em *Não disparem sobre o utopista*, Boaventura de Souza Santos menciona o significativo termo “epistemicídio” – um conceito que descreve o silenciamento com o qual, “perpetrado pelo Norte foi quase sempre acompanhado pelo linguicídio, o Sul foi duplamente excluído do discurso: porque se supunha que ele não tinha nada a dizer e nada (nenhuma língua) com que o dissesse” (MENESES et al., 2018, p. 122).

Para Andrade, “o sentimento do outro”, que Viveiros de Castro define como uma “incompletude ontológica essencial” (2003, p. 220), marca da sociedade antropofágica/matriarcal, apresenta-se como a culminante subversão: a alteridade ambiental e social que experimenta a economia da dádiva e rechaça o valor de troca, receptáculo de poderes alheios. Pois “[s]ó a Antropofagia nos une. Socialmente, Economicamente. Filosoficamente” (ANDRADE, 1972, p. 13).

## CONFLITO DE INTERESSES

Não há.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao empenho, esmero e auxílio editorial das organizadoras deste volume, professoras Anélia Pietrani e Maria Cristina Ribas.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald. **Manifesto antropófago. Oswald de Andrade obras completas VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias.** 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

ANDRADE, Oswald. **A crise da filosofia messiânica. Oswald de Andrade obras completas VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias.** 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

ANDRADE, Oswald. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial. **Estética e política.** 2. ed. São Paulo: Editora Globo, 2011.

BATAILLE, George. **The Sorcerer’s Apprentice. The College of Sociology (1937-39).** Translation by Betsy Wing. Minneapolis: Minnesota UP, 1988.

BAUDRILLARD, Jean. **Symbolic Exchange and Death.** London: Sage Publications, 1993.

BEARDSSELL, Peter. **Europe and Latin America: Returning the Gaze.** Manchester: Manchester UP, 2000.

BEININ, Joel. Marxism and Postmodernism. **Middle East Report: Intervention and North South Politics in the 90s**, n. 187/188, p. 52-54, Mar./Jun. 1994.

BELLEI, Sérgio Luiz Prado. Brazilian Anthropophagy Revisited. In: Ed. BARKER, Francis; HULME, Peter; IVERSEN Margaret. **Cannibalism and the Colonial World.** Cambridge: Cambridge UP, 1998.

BOMFIM, Leticia Laurindo de. **Utopias da margem: Oswaldo Costa e as inscrições do canibal na modernidade da Revista de Antropofagia.** Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

BOUCHER, Philip. **Cannibal Encounters. Europeans and Island Caribs, 1492-1763.** Baltimore: John Hopkins UP, 1992.



CAMPOS, Augusto de. Revistas Re-vistas: os antropófagos. **Revista de Antropofagia**. Disponível em: <<https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2014/02/andrade-oswald-de-revista-de-antropofagia.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2022.

COLUMBUS, Christopher. **The Journal of Christopher Columbus**. London: Anthony Blond, 1968.

COSTA LIMA, Luiz. **Pensando nos trópicos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

DELEUZE, Gilles; FÉLIX, Guattari. **Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia**. Translation by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. New York: The Viking Press, 1982.

EVERTS, Sarah. "Europe's Hypocritical History of Cannibalism." **Smithsonian Magazine**, 2013. Disponível em: <<https://www.smithsonianmag.com/history/europes-hypocritical-history-of-cannibalism-42642371/>>. Acesso em: 15 mar. 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed**. Translation by Robert R. Barr New York: Continuum, p. 50-1, 1995.

FREUD, Sigmund. **Totem and Taboo, Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics**. Translation by James Strachey. New York: Routledge, 1950.

FREUD, Sigmund. **The Future of an Illusion**. Translation by W. D. Robson-Scott. New York: Liveright Publishing Corporation, 1955.

HENG, Geraldine. **Empire of Magic: Medieval Romance and the Politics of Cultural Fantasy**. Columbia UP, 2004.

KRISTEVA, Julia. **Revolution in Poetic Language**. Translation by Margaret Waller. New York: Columbia UP, 1984.

LYOTARD, Jean-François. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Translation by Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis, MN: Minnesota UP, 1984.

MADUREIRA, Luís. A Cannibal Recipe to Turn a Dessert Country into the Main Course: Brazilian *Antropofagia* and the Dilemma of Development. **Luso-Brazilian Review**, v. 41, n. 2, p. 96-125, 2005.

MARGARONI, Maria. 'The Lost Foundation': Kristeva's Semiotic *Chora* and its Ambiguous Legacy. **Hypatia** vol. 20, n. 1, p. 78-98, 2005.

MARTINS, André Jobim. Sobre a inconstância da alma cordial: presença e ausência ameríndia em Raízes do Brasil. Ouro Preto, MG: **História da Historiografia** v. 12, n. 30, p. 104-138, 2019.

MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado; AÑON, Carlos Lema, BONET, Antoni Aguiló; GOMES, Nilma Lino (Orgs.). **Boaventura de Sousa Santos antologia essencial Construindo as epistemologias do sul volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas**. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2018.

MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs**. Princeton: Princeton UP, 2000.

NANCEL, Loraine; PELS, Peter (Orgs). Critique and the Deconstruction of Anthropological Authority. *In: Constructing knowledge: authority and critique in social science*. London; Newbury Park: Sage Publications, 1991.

NUNES, Benedito. **Andrade canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao Alcance de Todos. **Oswald de Andrade Obras Completas VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução por Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra, 2011.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Jandaíra, 2019.

ROCHA, João Cezar de Castro. Let Us Devour Oswald de Andrade. ROCHA, João Cezar de Castro; RUFFINELLI, Jorge (Orgs.). **Anthropophagy Today?** Stanford, CA: Stanford UP, 2000.

ROUANET, Sérgio Paulo. As migrações do bom selvagem. **Jornal do Brasil**. Disponível em: <https://www.oocities.org/hotsprings/villa/3170/Rouanet.htm> . Acesso em: 30 mar. 2022.

SPIVAK, Gaiatry Chakravorti. Can the Subaltern Speak? *In*: WILLIAMS, Patrick Williams; CHRISMAN Laura (Orgs.). **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory**. New York: Columbia UP, 1994.

SUGG, Richard. **Mummies, Cannibals, and Vampires: The History of Corpse Medicine from the Renaissance to the Victorians**. London; New York: Routledge, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.