

O perjúrio absoluto (Sobre a universalidade da Antropofagia)

Alexandre Nodari

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA/CNPQ

ABSTRACT

The Brazilian avant-garde movement known as Antropofagia bears, as a birthmark, a paradox: on one hand, it attempted to advance the nationalistic efforts of the Modern Art Week of 1922 (a hundred years after Brazilian Independency). This paper's goal is to show how some anthropophagic strategies advanced beyond this border dialectics (inside-outside, subject-object, universal-particular, truth-lie), criticizing the notion of mediation (that which limits and directs knowledge).

Keywords: Antropofagia, difference, universal, truth, absolute.

A Antropofagia modernista brasileira, nasce sob o signo do paradoxo: pretendia, por um lado, avançar no terreno nacionalista aberto pela Semana de Arte Moderna de 1922, concomitante ao centenário da Independência e, por outro, atingir um grau de cosmopolitismo e universalidade. Este artigo propõe ver nas estratégias antropófagas, para além desta dialética de fronteiras (interno-externo, sujeito-objeto, universal-particular, verdade-mentira), uma crítica exatamente da mediação, daquilo que limita e direciona o conhecimento.

Palavras claves: Antropofagia, diferença, universal, verdade, absoluto.

Universal (O paradoxo da antropofagia)

A antropofagia nasce sob o signo do paradoxo. Já na página de abertura do diário coletivo d'*O Perfeito Cozinheiro das Almas deste Mundo*, proto-texto coletivo embrionário das vanguardas, se condensa o que podemos chamar de paradoxal fixação pelo paradoxo: "Si o nosso pobre corpo", escreve Pedro Rodrigues de Almeida, sob o pseudônimo João de Barros, "depauperado a tóxicos e reduzido às proporções de carcassa degenerada, precisa dos condimentos que reabilitam, não me negará a posteridade deliquescente, que se anuncia, serem almas humanas as coisas mais esfomeadas e debeis, que se agitam neste conflagrado planeta dos absurdos e das inverosimilhanças. (...) Muito de arte entrará nestes temperos, arte e paradoxo" (Andrade, 1992, p. 1). Não é à toa que nesta página da pré-história de nosso modernismo, Mário da Silva Brito tenha visto apenas "o médio do bom gosto" (Ivi, p. VIII). O paradoxo era justamente um dos modismos beletristas que Oswald de Andrade negava: "não há, em absoluto, a volúpia literária de fazer paradoxos", disse em entrevista em 1928 a respeito da Revista de Antropofagia, ainda que afirmasse, em outra entrevista do mesmo ano: "Sob um *tom de paradoxo e violência*, a antropofagia poderá quem sabe se dar à própria Europa a solução do caminho ansioso em que ela se debate" (Andrade, 1990, p. 41). As formulações deste paradoxo são inúmeras: técnica e natureza (ou história), tradição e ruptura, arcaísmo e contemporaneidade, terra e mar - há, ao mesmo tempo, conflito e conjugação, dialética e articulação, provincianismo (médio do bom gosto) e cosmopolitismo (vanguarda). Provavelmente o mais duradouro destes paradoxos, ao menos na crítica, seja a reivindicação do nacional como modo de ascender ao universal, o que Raúl Antelo chamou de "metafísica do ser nacional periférico": por um lado, marcar uma *diferença própria*, por outro, inscrever-se, a partir dela, no "curso das nações", isto é, aspirar ao universal:

A escritura do modernismo se alimentou deste paradoxo. Admitiu a existência de uma tradição ocidental, porém, tentou sempre reinventar a metafísica do ser nacional como seu campo restrito, como uma cota desgarrada ou entre-lugar que guarda a memória do desgarramento originário. Buscava assim a *reapropriação* do melhor da cultura universal, para utilizá-lo como arma contra o pior dela mesma, a partir da situação ambivalente dos confins, onde o Ocidente se olha a si mesmo para desconhecer-se alterado de si. A identidade antropofágica seria então a constante construção de uma *diferença*, mas também a busca, *em si mesma*, de um modo sul-americano de ser universal. (Antelo, 2006, p. 1)

Se a leitura "canônica" continua mergulhada nesta formulação, o mesmo se pode dizer de certa leitura desconstrucionista, que substitui o sintagma "nacional" pelo de "diferença", e adota uma concepção de identidade em processo infinito de construção. Na sua intervenção durante o ano do Brasil na França, Silviano Santiago postulou justamente a universalidade da estratégia antropofágica, com base na consciência das diferenças:

Plutôt que la constatation de l'infériorité du colon vis-à-vis de l'empire colonisateur et le conséquent rejet des injustices établies par le pouvoir tyrannique des métropoles, l'anthropophagie est une stratégie artistique et réflexive à valeur universelle ; plutôt que le signe de reconnaissance d'une dette qui se perd dans le vortex des siècles, l'anthropophagie est la primauté d'une négociation dont le résultat – la remise ou le rabais du prix légal et officiel, comme nous l'avons dit – est l'éclairage de ce monde et de ses habitants par l'ampleur absolue de la pleine connaissance des différences dans l'exercice de leur dépassement. (Santiago, 2007, p. 14)¹

A colocação de Silviano Santiago, por mais sofisticada que seja sua leitura da idéia, presente no *Manifesto*, da “experiência pessoal renovada” por intermédio de sucessivas negociações, se depara com um problema, que pode ser resumido numa autêntica imagem dialética *ready-made* da publicidade: “Coca-Cola. Viva as Diferenças”. O “Imperio ya no censura nada”, nos diz Alain Badiou em uma de suas *Quince tesis sobre el arte contemporáneo* (Badiou, 2004, p. 8); daí que sob a sua égide possam conviver pacificamente

¹ (Faço uso de uma versão eletrônica cedida por Raúl Antelo, a quem agradeço). Na conferência, salientou também uma aliança sob os céus de Paris que se dá “a un moment précis de la fin du vingtième siècle”, quando l'anthropophagie a reçu l'apport d'une nouveauté théorique. Elle annonçait le mariage du concept typiquement brésilien avec les figures poststructuralistes du renversement (Gilles Deleuze) et du décentrement et de la déconstruction (Jacques Derrida)”. Um tal projeto “franco-brasileiro”, por assim dizer, é constituinte do projeto antropófago. Jayme Adour da Câmara, na sua “História do Brasil em 10 Tomos” (que não passam de dez curtos parágrafos, alguns de apenas uma frase), publicada na *Revista de Antropofagia*, balizava sua outra história do Brasil na relação do autóctone com a França. Na sumarização da história brasileira que apresenta, são opostos o desleixo da colonização portuguesa à descoberta do país a “segunda vez pelos franceses”(IV), que, ao contrário dos lusos, entenderam “a significação do novo paiz” (VIII): “Emquanto Portugal nos enviava os seus colonos, da França vinham até nós os seus melhores cavalheiros. (...) E das brumas da nova terra foi surgindo a França Antártica” (VII). A força deste marco inaugural teria sido tamanha que, mesmo depois da expulsão dos franceses (“Dolorosa foi essa separação. Separação vital, tremenda!” – VIII) se manteve uma “ligação filosofica da França eterna ao Brasil novo e misterioso” (X), que vai de Montaigne, passa por Rousseau e chega até o surrealismo. Aquilo que o Brasil apresentava à França carregada de história (e esta ligação é o último “tomo” de nossa história) era um híbrido de pré-história, ou seja, imemorialmente antigo, e de novo, híbrido que, não por acaso, recebe o nome de “homem natural”: “A América revelou á Europa o homem simples, o homem natural, integrado na sua maxima expressão de liberdade” (X). É este homem natural que inspira o “prefácio” da modernidade, como lemos no *Manifesto Antropófago*: “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”. De fato, como lembra Federico Pensado: “La obra del Inca Garcilaso *Comentarios Reales*, publicada en Lisboa en 1609, y escrita con el propósito de ‘declarar y ampliar muchas cosas que ellos (los cronistas españoles) asomaran a decir, y las dejaron imperfectas’ y demostrar que los incas ‘eran gentiles y no bárbaros’; despertó gran interés entre los círculos europeos. La idea de una sociedad igualitaria, con participación del Estado fue motivo de inspiración para los utopistas y reformadores de los siglos XVII y XVIII. La huella de Garcilaso se encuentra en Campanella, Bacon, Montesquieu, Voltaire, Rosseau, etc. En el fragor de la revolución francesa, la Academia de Lyon organizó un concurso de ensayos con el tema: ‘La influencia del descubrimiento sobre la felicidad del género humano’. El trabajo vencedor fue el del abate Genty, quien revelaba que las enseñanzas del Inca Garcilaso integraron el contexto del debate que provocó la revolución Francesa y que posteriormente se cristalizarían en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano” (Pensado, 2003, p. 37). É um tanto sintomático, portanto, que Silviano Santiago afirme que, apesar de não estar “de todo incorreto”, “Oswald de Andrade terá certamente exagerado” nesta passagem do *Manifesto*, para, na sua conferência francesa, asseverar esta espécie de universalidade da diferença proposta pela antropofagia (Santiago, 2006, p. 143).

estandardização e multiculturalismo. No lugar das *diferenças próprias*, uma gigantesca e informe “salada norte-americana”, para usar uma intensa descrição de Mário de Andrade, atraente e insossa, de conteúdos os mais variados, mas indiferenciados numa justaposição de medida homogeneidade, que retira todo efeito de cada propriedade². Para dizê-lo com Raúl Antelo,

se cada identidade particular encontra-se numa relação diferencial, não antagônica com todas as outras, a identidade passa a ser uma questão meramente relacional e, em consequência, ela não pressupõe apenas todas as outras identidades mas também o espaço, a globalidade, que as comporta e que as constitui enquanto diferenças, individualidades e particularidades. Para evitar esse risco, deveríamos postular um universal que não pré existisse aos particulares mas que fosse um horizonte incompleto, um anel partido, a suturar, momentaneamente, uma identidade deslocada. Símbolo de uma plenitude ausente, esse universal redefinido é símbolo do simbólico ao mesmo tempo que o particular passa a existir, duplamente, como identidade diferencial

² Refiro-me ao Capítulo VI, “Salada” do (não-livro) *O banquete*: “Foi então que os criados trouxeram aos olhos imediatamente subjugados dos convivas, o prato novo. Era uma salada norte-americana. Era uma salada fria, mas uma salada colossal, maior do mundo. Só de pensar nela já tenho água na boca. (...) // A salada não tinha cheiro nenhum, mas como era bonita e chariz! Convencia pelo susto da vista, embora tivesse também muitas outras espécies de convicções. Mas a primeira era mesmo essa boniteza de visão. Tinha mil cores, com mentira e tudo. Uns brancos mates, interiores, que se tornavam absurdamente vigorosos e profundos, junto daqueles escarlates totais, tão vigorosos que nos davam a sua verdade ingênua de serem superiores a tudo. E os verdes. Nossa! verdes torturados, envelhecidos, apenas denúncias de verdes, que iriam se dispersar nos terras graduados, se não fossem as notas clarinantes dos amarelos, poucos mas invioláveis, que salpicavam o conjunto feito gritos, gritos metálicos coordenando numa avançada aquela marcha sobre Roma. Era o prato mais lindo do mundo. // (...) Era a salada mais sem perfume porém mais vistosa do mundo. // (...) Era a salada mais carcomedora do mundo. // (...) Era a salada mais encantatória do mundo. // (...) Era o prato mais alcoolizador que haia agora no mundo. (...) // Era a salada mais traiçoeira do mundo (...) Havia, como já anunciei, perdiz desfiada, fortemente passada, como a milionária só podia apreciar perdiz. Tinha alface muito clara, tinha tomate e casca ralada de maçãs. Isto é: tinha de todas as vitaminas salutaras, em graduação inexoravelmente científica, determinada pelos laboratórios norte-americanos, isso tinha. A saúde estava supervisoramente contemplada ali. Mas tinha também pecados, vícios, derrapagens de bom gosto, e místicas de todas as religiões. Tinha leite de cabra, por causa de Gandhi; tinha porco porque era o bicho nacional dos celtas, cantado nos poemas bárdicos; mas bíblicamente separado de tudo, em cápsulas finíssimas de trigo por causa das cóleras possíveis de Israel. Tinha gemas de ovo, libertas da albumina perigosa das claras, levemente tingidas de suco de pedregulho. E tinha sorvete de creme, e avelãs recobertas de cacau sem açúcar. Enfim, tinha de tudo, e o Mundo Musical não sabe enumerar estatísticas de sabores úteis e prejudiciais, tinha de tudo. Era o prato das mais inesperadas e ambiciosas misturas, das mais convulsivas contradições. Era um desses mistifórios em que a gente, refletindo bem, sem parcialidade, tinha vontade era de lhe botar uma “Errata”, ou aquele “Não atire dinheiro pelas janelas”, dos trens holandeses. Era o prato mais odioso e ao mesmo tempo mais simpático do mundo. // E dominava a gente. Era dum totalitarismo simplório, sem delicadeza nenhuma. (...) Era um prato inteiramente novo, incapaz de caráter, tirando o seu caráter abusivo, berrantemente superficial, escandalosamente dominador, justo da sua sabedoria de não ter caráter nenhum. Enfim: tirava o seu maior caráter de ter o espírito do anúncio. (...) A salada tinha o espírito do anúncio, mas como as crianças que também são só anúncio. Uma espécie ingênua de semvergonhice. Era sim, era um prato infantilmente desavergonhado que, como uma criança, fazia chichi inocente no tapete persa multimilenar. Mas nem por sua inocência o chichi deixava de ser chichi” (Andrade, 1989, pp. 159-163).

que, entretanto, anula-se, em consequência, ao ser incluída em um meio não-diferencial. (Antelo, 2001, p. 264)

Não é por acaso que Antelo faça uso de *Políticas canibais* para postular tal estratégia de universalidade e impugnar o relativismo: o pluralismo gueto-globalizante articula entre os dois “tipos ideais” entrevistados por Levi-Strauss em *Tristes Trópicos*, a antropofagia e a antropeomia – cristalizando o que poderíamos chamar de abertura limitada ao Outro. Como definiu Guy Debord, “O espetáculo reúne o separado, mas o reúne *como separado*” (Debord, 1997, p. 21). Por sua vez, Antelo propõe uma “ruptura (antropofágica) imanente (antropeométrica)”, isto é, devorar aquilo que se costuma vomitar e vomitar o que se deveria devorar: se o limiar antropofágico “assinala o penúltimo, algo que estando prestes a se encerrar, torna-se a abrir incessantemente” e o limite antropeométrico “imagina encontrar um termo de fixação e controle do diferendo”, o horizonte de universalidade proposto se constrói pela desconstrução e apropriação “desse limite institucional para torná-lo um limiar perspectivo a partir do qual se realiza a crítica retrospectiva de toda situação liminar” (Antelo, 1998, p. 128-29). Observe-se a atenção dedicada ao duplo movimento da história: abertura ao futuro na conversão do limite em limiar, e rememoração do passado, pela crítica da decisão atualizadora de uma dentre muitas possibilidades. Para usar uma expressão de Clarice Lispector, “saudade do futuro”. O universal, o limite, deste modo, não é uma consciência relampejante das diferenças, o fim ou o *Marco Zero* da história, mas o que possibilita toda história, uma abertura não-originária, ainda que ontológica: “Uma tal aliança indissolúvel entre apropriação e expulsão designa, sem dúvida, a diferença ontológica como luta permanente, porém, ultrapassa esse círculo postulando que o elemento do mesmo, que é assim evocado como solo comum de todas as coisas diferentes ou inautênticas, nelas compreendidas as que se opõem entre si, nunca é uma dimensão originária, situada fora do ente, mas um traço que lhe é apenso.” (Antelo, 2001, p. 5)

História (O mitologema da antropofagia)

*“A antropofagia não devora corpos, ela produz corpos”
(Raúl Antelo, Políticas canibais)*

Um dos maiores esforços de Giorgio Agamben no primeiro volume da tetralogia dedicada ao *Homo sacer* é a desconstrução de um dos mais persistentes mitologemas científicos criados ao cabo do século XIX, a “teoria da ambigüidade do sacro”. Deste modo, a figura do direito romano arcaico não assinalaria um misto de puro e impuro, divino e humano, mas, ao contrário, uma exclusão (inclusiva) de ambas as esferas, pois o *homo sacer* 1) não pode ser morto ritualmente, 2) ainda que possa ser morto por qualquer um sem que isso se configure homicídio:

la *sacratio* configura una doppia eccezione, tanto dallo *ius humanum* che dallo *ius divinum*, tanto dall’ambito religioso che da quello profano. La struttura topologica, che questa doppia eccezione disegna, è quella di una dúplice

esclusione e di una dúplice captura, che presenta piú che una semplice analogia con la struttura dell'eccezione sovrana. (Di qui la pertinência della tesi di quegli studiosi che, como Crifò, interpretano la *sacratio* in sostanziale continuidade con l'esclusione dalla comunità (...)). Come, infatti, nell'eccezione sovrana, la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, così l'*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacraficabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacraficabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra.* (Agamben, 2005, p. 91)

Um dos alvos de Agamben é *Totem e Tabu* de Freud – “è solo con questo libro che una vera e propria teoria generale dell'ambivalência viene alla luce, su basi non soltanto antropologiche e psicológicas, ma anche linguísticas” (*idem*, p. 87) – que invoca justamente o termo latino “sacer”:

‘Tabu’ é um termo polinésio. É difícil para nós encontrar uma tradução para ele, desde que não possuimos mais o conceito que ele conota. A palavra era ainda corrente entre os antigos romanos, cujo ‘sacer’ era o mesmo que o ‘tabu’ polinésio. (...)

O significado de ‘tabu’, como vemos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa, por um lado, ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘impuro’ (Freud, XIII, p. 37).

Devorado nos trópicos, o mitologema se complicaria ainda mais com o ideário antropófago. Em uma instigante entrevista em que faz uma “Retificação de Freud” - incluindo uma crítica ao universalismo do complexo de Édipo que denuncia a de Foucault e as de Deleuze e Guattari –, mas também de Marx – cujo foco na produção deveria ser substituído pela atenção ao consumo, tema que será muito caro ao círculo bataillano a partir da década seguinte –, Oswald de Andrade desenha uma “psicologia antropofágica” que visa justamente uma atitude ambivalente perante o sacro. O curioso da proposta é o meio de se atingir esta experiência dúplice: um movimento dialético e infinito entre profano e sacro, que pressupõe a separação dos dois elementos que aparecem coligados na esfera do sagrado segundo a análise freudiana, o tabu e o totem:

A função antropofágica do comportamento psíquico se reduz a duas partes: 1º) totemizarem os tabus exteriores; 2º) criar novo tabu em função exogâmica (...) a ação humana é a criação do tabu, elemento de função fixa na transformação do eterno presente. O seu caráter é sacro: o direito, a arte e a religião.

Na totemização desses valores todos os dias consiste a vida individual e social, que por sua vez renova os tabus, numa permanente e, graças a Hegel, insolúvel contradição. (Andrade, 1990, p. 53)

Encontramos a mesma formulação, em forma de aforismos, já no *Manifesto Antropófago*, conjugada a outro pernicioso mitologema, o da incorporação canibal: “A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia. (...) A luta entre o que se chamaria Incrariado e a Criatura – ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. (...) Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem”. Tentando corrigir Freud, o antropófago assinava embaixo não só a concepção do sacro como uma relação contraditória, mas também a “crença bem ocidental de que comendo algo se absorvem seus caracteres ou seus poderes” (Sáez, 1998, p. 83), idéia estampada já com foros de

certeza em *Totem e Tabu*, onde “Os motivos mais elevados para o canibalismo entre os povos primitivos” são justamente os da absorção: “Incorporando-se partes do corpo de uma pessoa pelo ato de comer, adquire-se ao mesmo tempo as qualidades por ela possuídas” (Freud, XIII, p. 93). A idéia do canibalismo como absorção de propriedades ou qualidades diz muito mais a respeito do Ocidente que dos ameríndios. Trata-se de uma concepção intimamente ligada às de acumulação e identidade: *incorporar características do outro para si*. O episódio de Hans Staden constituiu um paradigma do mitologema incorporativo: “(Só comiam os fortes). Hans Staden salvou-se porque chorou”, lemos no “Esquema a Tristão de Athayde”³. Mas a própria paráfrase do relato do viajante alemão feita por Oswald para reforçar sua conclusão revela que o ritual pouco tem a ver com individualidades, ou melhor, com propriedades e características individualizáveis, mas com uma historicidade aberta da vingança, feita por um duelo de provocações verbais: “Veja só que vigor: - La vem a minha comida pulando! E a ‘comida’ dizia: come essa carne porque vae sentir nella o gosto dos teus antepassados.” Lembremos que um diálogo parecido é reproduzido no famoso ensaio “Dos canibais” de Montaigne, indicado em *A marcha das utopias* como base, lembremos, de “uma sociologia nova e uma nova filosofia” (Andrade, 1995, pp. 201-202), que permitiria a “reabilitação do primitivo” e “toda uma filosofia que está para ser feita”, como apelou Oswald no Encontro de Intelectuais de 1954, no Rio de Janeiro, já doente. “Desafiam-nos e os injuriam”, lemos na tradução de Sérgio Milliet, “censurando-lhes a covardia e lhes recordando os combates que perderam em outras ocasiões. ‘(...) Não reconheceis a substância de vossos antepassados que no entanto ainda se encontram em mim? (...)’ [Nas gravuras, os devorados aparecem, no momento de serem mortos,] cuspidos no rosto dos que os trucidam em meio a caretas. E, com efeito, até exalarem o último suspiro, não param de desafiar os inimigos tanto pelas atitudes como pelos propósitos” (Montaigne, 1961, p. 267). Frank Lestringant sublinhou, a respeito do canibal de Montaigne, que “Mais do que comer, ele fala. Mais do que ingerir, ele profere” (Lestringant, 1997, p. 158). É a ausência deste duelo verbal, desta troca mútua de posições (onde o devorado lembra que também já foi, ou será, pelos seus descendentes, devorador), que poupa Staden – que, em nenhum momento, invoca uma vingança futura por parte dos portugueses, limitando-se a suplicar pela própria vida e orar (chegando, aliás, a reproduzir a oração em seu relato de viagem). Do mesmo modo, não é tanto a valentia específica do devorado que interessa, quanto a relação que cria com o devorador, relação esta de um sucessivo, mas inserida historicamente, cambiamento posicional. A antropofagia, deste modo, visa produzir três efeitos – e aqui sigo Eduardo Viveiros de Castro:

1) uma mudança de perspectiva devorado-devorador: “o quê, do inimigo, era realmente devorado? Se não era sua substância – pois se tratava de um canibalismo ritual, onde a ingestão da carne da vítima, em termos quantitativos, era insignificante; ademais, são muito raras e inconclusivas as evidências de quaisquer virtudes bromatológicas atribuídas ao corpo dos inimigos -, só podia, então, ser sua posição, isto é, sua relação ao devorador, e portanto, sua condição de inimigo” (Viveiros de Castro, 2002, p. 462); “Essa

³ Na versão épica de Darcy Ribeiro: “Não se comia um covarde” (Ribeiro, 1995, p. 35).

capacidade de se ver como Outro – ponto de vista que é, talvez, o ângulo ideal de visão de si mesmo – parece-me a chave da antropofagia tupi-guarani” (Ivi, p. 281);

2) O íntimo imbricamento entre dentro e fora, ou ainda, uma abertura ontológica: “A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. Essa topologia não conhecia totalidade, não supunha nenhuma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesmo. A sociedade era ali, literalmente, ‘um limite inferior da predação’ (Levi-Strauss), o resíduo indigerível; o que a movia é a relação ao fora. O outro não era um espelho, mas um destino. (...) a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância” (Ivi, pp. 220-21) – ou, para dizê-lo com Oswald de Andrade, “A gramática é que ensina a conjugar o verbo ser e a metafísica nasce daí, de uma profunda conjugação desse verbinho. Não se sabendo gramática...” (e ainda: “O índio”, lemos na *Revista*, “não tinha o verbo ser. Daí ter escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim um animal moralizado. Um sabiozinho carregado de doenças”);

3) a instituição de uma história, pelo entrecruzamento de memória e abertura para o porvir na forma da vingança: “No diálogo tupinambá, (...) o presente é o tempo da justificação, isto é, da vingança: da afirmação do tempo. O dueto e o duelo entre cativo e matador, associando indissolivelmente as duas fases do guerreiro, que se respondem e se escutam – as perguntas e as respostas são permutáveis –, é aquilo que torna possível uma relação entre passado e futuro. Só quem está para matar e quem está para morrer é que está efetivamente *presente*, isto é, vivo. O diálogo cerimonial era a síntese transcendental do tempo na sociedade tupinambá. A categoria *a priori* da vingança impunha esse duplo esquematismo, verbal e canibal, que dava corpo ao devir. Antes de comer, era preciso conversar – e estes dois atos explicavam a temporalidade, que emergia de dentro da relação de mútua implicação e recíproca pressuposição com o inimigo. Longe de ser um dispositivo de recuperação de uma integridade originária, e assim de negação do devir, o complexo da vingança, por meio deste agonismo verbal, produzia o tempo: o rito era o grande Presente” (Ivi, p. 238). Deste modo, não se trata de restituir um *status quo* anterior, ou seja, buscar um movimento cíclico, o retorno de uma integridade abalada (a vingança reparadora, ou a recuperação da substância dos antepassados mortos pelo inimigo – até porque a sua presença no corpo deste era uma das injúrias do diálogo): “não se tratava de haver vingança *porque* as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o nexos de ligação com os inimigos, e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso

adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir” (Ivi, p. 240).

A Antropofagia não devora indivíduos; ela produz história.

Comum

La prassi e la riflessione politica si muovono oggi esclusivamente nella dialettica fra il proprio e l'improprio, in cui o l'improprio (come avviene nelle democrazie industriali) impone dovunque il suo dominio in un'infrenabile volontà di falsificazione o di consumo, o, come avviene negli Stati integralisti o totalitari, il proprio pretende di escludere da sé ogni improprietà. Se chiamiamo, invece, comune (o, come vogliono altri, uguale) un punto di indifferenza fra il proprio e l'improprio, cioè qualcosa che non è mai afferrabile nei termini di un'appropriazione o di un'espropriazione, ma soltanto come uso, allora il problema politico essenziale diventa: "come si usa un comune?"

(Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine*)

Se, por um lado, a antropofagia – e as leituras derivadas dela – se alimentou tanto de seus paradoxos, quanto do mitologema da incorporação, isto não quer dizer que não tenha havido, no seu interior, linhas de fuga a estes impasses. Assim, por exemplo, para ficar na proposta da “psicologia antropofágica”, Oswald substitui a interpretação dos sonhos calcada no inconsciente individual por uma baseada no inconsciente coletivo, animada pela corrente de conflitos da história:

[Pela] “Traumdeutung” interpretada antropofagicamente (...) / O documental índio (o sonho augural e estratégico em Amorim, Barbosa Rodrigues, Couto de Magalhães, Macunaíma) é mais do que tudo o desenvolvimento de um estado de luta que a memória desperta. Nada tem como o sonho em função do “pecado sexual” que coloca Freud nos quadros do catolicismo (Andrade, 1990, p. 52).

“Tínhamos a justiça codificação da vingança”, lemos no *Manifesto*. Mas mais do que a reivindicação da luta metrópole/periferia – ainda que esta esteja presente, e este *ainda que* (a presença recíproca de identidade diferencial e não-diferencial, particular e um universal que não pré-existe como baliza – a tolerância⁴ – aos particulares) é o que diferencia a antropofagia vanguardista de uma proposta pós-colonial como a de Silvano Santiago –, os sucessivos “Tínhamos” parecem apontar para uma ruptura imanente, a conversão do limite (o presente) em limiar, em abertura – a antropofagia ali onde se deveria praticar a antropoemia –, através da revisitação do passado (os limiares da história) por este marco limítrofe que é o contemporâneo – a antropoemia no lugar da antropofagia:

⁴ Cf. Silvano Santiago, “Oswald de Andrade: elogio da tolerância racial” in *Ora (Direis) Puxar Conversa!* Belo Horizonte, Ed UFMG, 2006, pp. 133-145. A grande questão, para todo discurso da tolerância, é: como tolerar a intolerância?

Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. (...) Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro. (...)

A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais. (...)

Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário. (...)

Não é que *de fato* tivemos comunismo, surrealismo, política, como proporia uma leitura antropofágica *naïf*. A partir de uma data – o ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha – é que podemos ver retrospectivamente em uma particularidade ameríndia do passado perspectivas comuns, universais, para o presente. Ou ainda, mais do que ver, proclamar, manifestar, produzir o conflito que se chama história. Lembremos dos canibais de Montaigne. O mesmo canibalismo discursivo que o autor dos *Ensaïos* descreve no ritual antropofágico, ele receberá como resposta dos três ameríndios que visitavam Ruão, quando perguntados sobre suas impressões sobre a cidade:

Disseram antes de tudo que lhes parecia estranho tão grande número de homens de alta estatura e barba na cara, robustos e armados e que se achavam junto do rei (provavelmente se referia aos suíços da guarda) se sujeitassem em obedecer a uma criança e que fora mais natural se escolhessem um deles para o comando. Em segundo lugar observaram que há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis mendigam às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam “metades”); e acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem a casa dos demais.

Conversei longamente com um deles (...) Tendo-lhe perguntado de onde provinha sua ascendência sobre os seus (era um chefe e nossos marinheiros o tratavam como rei), respondeu-me que tinha o privilégio de marchar à frente dos outros quando iam para a guerra. (...) Indaguei ainda se nas épocas de paz ele conservava alguma autoridade, e disse-me: “Quando visito as aldeias que dependem de mim, abrem-me caminhos na capoeira para que eu possa passar sem incômodo” (Montaigne, 1961, p. 268-69).

Frank Lestringant viu aí não só o protótipo do indígena guerreiro e nobre, que fala mais do que come, como já mencionamos, mas também uma figura do “canibal que cospe” na cara do inimigo que irá lhe comer:

Eles [os canibais de Montaigne] se escandalizam também com o espetáculo da desigualdade exposto nas ruas. É o momento em que têm dúvidas – ou desejam, não sabemos bem – que os mendigos e necessitados, que se arrastam à porta dos ricos, “desencarnados de fome e pobreza”, “os esganem ou ponham fogo às suas casas”. Da “derrota triunfante, do canibal agonizante cercado por seus inimigos, que ele domina do alto de sua coragem e desprezo, à profecia incendiária que um de seus irmãos de sangue endereça, do meio de uma das mais belas cidades, aos europeus curiosos e intrigados, é sempre a mesma palavra vingativa e devastadora que reflui, empurrada da vítima para o verdugo real ou simplesmente potencial. O vencedor da história bem poderia

ser o grande vencido. Assim é o europeu, cuja sociedade civil, dominada pelo antagonismo entre pobres e ricos, é ameaçada de explosão. (Lestringant, 1997, pp. 158-159)

É a reconstrução do universal através da inclusão de um novo diferencial particular que produz a história, que assenta um novo terreno comum a ser disputado⁵.

Voltemos um instante ao *Totem e Tabu*, deixando de lado o mitologema da ambivalência do sacro para nos atermos às oposições que Freud traça a partir do dispositivo que chama de “tabu”. Ao discorrer sobre as relações entre as proibições obsessivas da neurose e o instituto polinésio, ele relata o caso de uma paciente para a qual chamava, não só o objeto proibido, mas tudo que metaforicamente entrasse em contato com ele, de “impossível”: “Os pacientes obsessivos comportam-se como se as pessoas e coisas ‘impossíveis’ fossem portadores de uma perigosa infecção passível de disseminar-se pelo contato sobre todas as coisas em sua vizinhança (...) até que finalmente o mundo inteiro jaz sob um embargo de ‘impossibilidade’” (Freud, XIII, p. 45). Se o tabu é não o ambíguo misto de puro e impuro, mas o impossível, aquilo que é vedado ao contato, o que está fechado em si, mas visa sempre contaminar os outros (uma propriedade, uma identidade, ou mesmo a antropofagia entendida como incorporação – poderíamos dizer), o que seria seu oposto? “O inverso de ‘tabu’ em polinésio”, diz Freud, “é ‘noa’, que significa ‘comum’ ou ‘geralmente acessível’” (Freud, XIII, p. 37). “A transformação permanente do Tabu em totem”, enquanto abertura para o exterior – o que os antropófagos chamavam também de “exogamia” –, pode ser lida como a conversão do que era próprio a algo ou alguém, o que era, portanto, impossível, em coisa comum, em possibilidade. Lembremos da “Única lei do mundo” proposta pelo *Manifesto Antropófago*, a “Lei do homem”, “Lei do antropófago”, segundo a qual “Só me interessa o que não é meu”: o Outro não interessa porque pode fortalecer o próprio, mas pela sua alteridade, pois permite uma nova perspectiva, permite atualizar uma possibilidade, redesenhando o horizonte do universal, pré-existente somente em potência. Não é que o t(eu) me interesse, pois ele não passa de um espelho do m(eu) – para usar a recente reflexão de Roberto Esposito retomada de Benveniste (Esposito, 2007). Tornar possível o impossível, reabrir ao comum o que era próprio, é esta a interpretação antropofágica dos sonhos, é esta a ruptura imanente. Viveiros de Castro lembra que

Se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor

⁵ Para Jacques Rancière, a política nasce de um “erro de contagem” entre a parte do todo e a parte dos partidos: “Só há política”, argumenta, “mediante a interrupção, mediante a torção primária que institui a política como o desdobramento de um dano ou litígio fundamental”; mas “o dano pelo qual existe política não é nenhum erro pedindo reparação” (Jacques Rancière, *O desentendimento: política e filosofia*, São Paulo, Ed. 34, 1996, pp. 28, 33).

maniacamente sua identidade sobre o outros, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade (Viveiros de Castro, 2002, p. 206).

Sublinhemos, por um lado, a “possibilidade de autotransfiguração” e, por outro, a idéia de uma “relação desde sempre existente, sob o modo virtual. A antropofagia não é só uma *práxis*, e sim uma verdadeira “Weltanschauung”⁶, como dizia Oswald de Andrade no *Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*: “[O primitivo] Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão. / De outro lado, a devoração traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade”. A “imanência do perigo”, a “alteridade”, a antropofagia enquanto visão de mundo pressupõe uma “relação desde sempre existente [com o Outro], de modo virtual”. O universal antropofágico é sempre potencial e se reconstrói com a atualização de seus particulares. Se já tínhamos comunismo, surrealismo e política, isto não significa simplesmente que a história poderia ter sido outra. Só os tínhamos – estes termos só produzem sentido – *porque* houve o

⁶ Em uma das duas conferências que proferiu no Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo em 1954, “La Filosofia Latino-Americana como Expoente”, Carlos Astrada, verdadeiro filósofo da antropofagia, fará uso do mesmo termo para indicar uma visão de mundo latino-americana, baseada nos valores do solo: “Toda cultura, cuando es auténtica, es el resultado de un módulo expresivo inescindido de lo telúrico, de su paisaje originario”. A consequência é uma incorporação de valores ocidentais que, plasmados no ambiente local, diferenciarão o homem americano destes mesmos valores: “el **Espíritu** – este avatar europeo occidental del **logos** – libre de toda sujeción a la tierra y a las potencias de la vida histórica, no ha sido ni podía ser un principio determinante en la cultura que se viene gestando en Latino-América, cuyo **paideuma** está transido por el telúrico y por el aliento imponderable del milenarismo pasado cultural amerindio. Del encuentro de estos factores y los valores de la cultura occidental surgirá una **Weltanschauung** propia, como expresión de una modalidad vital y existencial distinta de la occidental”. O *Weltanschauung* latino-americano sobre o qual se debruçam Oswald e Astrada se encontra nas possibilidades de ser, antes que em uma origem (raízes) do Ser: se a “analítica do Dasein” de Heidegger pode servir para a compreensão do modo existencial do homem americano, o “existencial” “angústia” não seria o mais adequado – antes, diz Astrada, “El estado de ánimo esencial del hombre americano no es el de la angustia, estado de ánimo depresivo, sino uno que, en la actual etapa de nuestra evolución social y cultural, podemos considerar levantado, eufórico – aunque con subitáneas transiciones a la perplejidad y la desazón – en presencia de las ingentes posibilidades que se le ofrecen para plasmar un peculiar estilo de existencia” (Astrada, 1954, pp. 1079-1082; grifos do autor). As correspondências entre Oswald e Astrada, como estamos argumentando, não são apenas terminológicas. Em um texto escrito para ser publicado n’O *Estado de S. Paulo* em 1954, o antropófago argumenta que o conceito de “angústia” de Kierkegaard não pode ser transposto ao ambiente tropical: “Graciliano creio que nunca ouviu falar em Kierkegaard, quanto mais no seu fundamental conceito de angústia. Para Graciliano, professor nordestino e bom pai de família ateu, nunca houve o problema de Deus, o problema de Abraão e de Jô que ilustra de sangue a obra do pensador religioso dinamarquês. Para ele, na sua adolescência alagoana, apaixonada como toda adolescência, a tragédia foi evidentemente a da polícia de costumes. ‘Pular a cerca’, como se diz na gíria, era o problema. E por isso reuniu num volume, intitulado *Angústia*, toda essa tragicomédia sexual que faz a vida dos moços nas cidades do interior do Brasil. Trata-se evidentemente de um novo conceito de angústia, que tem que ser tomado a sério como o outro. É a angústia tropical em face da angústia polar. // Evidentemente a doença tende à angústia polar e a saúde leva à angústia tropical” (Andrade, 1992, p. 290). A angústia tropical seria, desse modo, a angústia de uma vida capturada pelo Direito, de uma vida mediada pela roupa. Voltaremos a este ponto.

“desencontro americano”, porque se alargou um terreno comum em que eles fossem nomeáveis como tais. A antropofagia enquanto prática, como já frisamos, é produção de história, abertura para a transformação do presente e não manutenção do *status quo*. O universal não pré-existe aos particulares, o passado não pré-existe ao presente. É a devoração *presente* que ressignifica o passado, é a atualização presente que modifica o universal retrospectivamente *para que* perspectivas se abram – e é neste sentido que Agamben define a arqueologia, a qual poderíamos, em um gesto de atribuição errônea ou de “metáfora lancinante” (como diria o prefaciador ficcional de *Memórias Sentimentais de João Miramar*, Machado Penumbra), chamar também de antropofagia, de ruptura imanente:

Non si tratta qui, semplicemente, com'è stato suggerito, di “una prova di appello per gli sviluppi alternativi che erano stati condannati in primo grado” (Virno), né di congetturare possibili alternative allo stato di cose reale. Benjamin ha scritto una volta che “nel ricordo noi facciamo un'esperienza che ci vieta di concepire la storia in modo fundamentalmente ateologico”, perchè il ricordo modifica, in qualche modo, il passato, trasformando l'incompiuto in compiuto e il compiuto in incompiuto. Se il ricordo è, in questo senso, la forza che restituisce possibilità a ciò che è stato (e, tuttavia, lo conferma come passato), l'oblio è ciò che incessantemente gliela toglie (e, tuttavia, ne custodisce in qualche modo la presenza). Nell'archeologia si tratta invece – al di là della memoria e dell'oblio o, piuttosto, nella loro soglia di indifferenza – di accedere per la prima volta al presente.

Proprio per questo il varco che qui si apre verso il passato è proiettato nel futuro (Agamben, 2008, p. 106).

Absoluto

O antropófago Flávio de Carvalho postulou, em *Os ossos do mundo*, a função do arqueólogo mal-comportado, numa formulação que repetirá para definir a pintura demoníaca – que se oporia à operática: ele visa “reestabelecer o tumulto anímico colocado pelo homem na época examinada” e que “além de humano, e de sentir todas as emoções do artista e da civilização que construiu e fez, (...) tem também de ser psicólogo, isto é, *compreender os motivos* dessa construção e dessas formas” (Carvalho, 2005, p. 47; grifos nossos). Lembremos que Flávio buscou a “Reconstrução de um mundo perdido” – título de um calhamaço de mil páginas de notas, espécie de *Passagen-Werk* tropical. Podemos ler este esforço conjuntamente com as obsessivas tentativas dos antropófagos de “absorver o fora”, torná-lo possível, comum – como já ressaltamos a respeito da “Retificação de Freud”, o movimento de converter o tabu exterior em totem (em *noa*, corrigiríamos), apresenta-se infinito (o que reforça a íntima ligação com o externo, isto é, com uma *práxis* histórica constante). Talvez este esforço se cristalice de forma mais contundente no “de antropofagia” da edição do dia 07 de abril de 1929 da *Revista de Antropofagia*: “A autoridade exterior, ou melhor, a interdição climaterica no mais largo sentido, é o tabú. Que é antropofagia? A absorção do ambiente”. É difícil não remeter esta busca quase titânica a uma tentativa de minar a mediação, toda forma de relação que separa ao articular, que *impossibilita* o acesso por meio de regras e proibições – em suma, a relação sujeito-objeto. A postulação de um “Direito Antropofágico”, cuja pedra seria “a

posse contra a propriedade” também parece apontar nesta direção, com a prevalência do uso comum sobre a interdição em proveito individual. Neste sentido também o recurso aos ameríndios como modelos se faz valer. O antropólogo David Graeber ressalta que a nossa moderna sociedade de mercadorias, onde os homens se tornam objetos se opõe às sociedades de doação, em que os objetos se personificam ao adquirir as qualidades de seus donos: “Gift economies tend to personify objects. Commodity economies, like our own, do the opposite: they tend to treat human beings, or at least, aspects of human beings, like objects. The most obvious example is human labor: in modern economics we talk of ‘goods and services’ as if human activity itself were something analogous to an object, which can be bought or sold in the same way as cheese, or tire-irons” (Graeber, 2001, p. 36).

A própria ordenação cronológica da história – que se opõe à idéia de ruptura imanente ou de arqueologia mal-comportada – está intimamente ligada à relação sujeito-objeto. Theodor Adorno, em um dos aforismos de seu texto mais benjaminiano – *Mínima Moralia* pode ser encarado como a tentativa de reescrever *Rua de mão única*, um retrato caleidoscópico da catástrofe em curso, em um cenário onde esta já aconteceu – argumenta que “A irreversibilidade do tempo” converte o contingente em necessário (sendo o tempo uma estrutura linear de mão única, o que parecia mero acidente *não poderia não ter sido*), fornecendo um “critério moral objetivo”, “o privilégio do mais antigo”, que impede o engajamento com uma outra pessoa depois de conhecida a primeira. Todavia, continua, o tempo abstrato não é em si uma objetividade já dada, mas pertence à esfera do mito – o que, na sua terminologia, equivale dizer que ela é uma construção, ou “invenção”, para usar agora a idéia de Nietzsche e um dos pilares do método de Michel Foucault. E aqui o frankfurtiano, assim como faria vinte anos depois o filósofo francês nas suas conferências no Brasil sob o regime de exceção (Foucault, 1996), vincula uma compreensão que hoje parece natural a uma prática judiciária, o tempo cronológico ao método de aferir o “verdadeiro” proprietário de algo em disputa: “Historicamente, o próprio conceito de tempo formou-se tendo por base a ordenação da propriedade” (Adorno, 1993, p. 68). Não se trata, evidentemente, de uma noção de verdade e do método de saber, como no caso do inquérito e do exame investigados por Foucault, mas, mais propriamente, de uma “verdade” duradoura. De qualquer modo, a asserção de Adorno – ao mesmo tempo tão plausível quanto difícil de ser verificada – vincula poder e concepção de temporalidade, de um modo que o “caráter excludente do que é cronologicamente primeiro” não aparece apenas na esfera do Direito propriamente dito, tal “forma jurídica” se espalha para uma moral do amor e está também na origem dos trotes de iniciação, da xenofobia, do fascismo – “e, em definitivo, da grande indústria”, pois a mesma operação de objetivação no tempo linear que garante *exclusividade*, *nega toda experiência singular* (seja entre duas pessoas, seja entre alguém e a natureza, etc.) ao convertê-la em *relação* entre proprietário-sujeito e propriedade-objeto: “a vontade de possuir reflete o tempo como angústia diante da perda, diante do irrecuperável. Fazemos a experiência do que é em relação à possibilidade de seu não-ser. Com isso, é aí que ele se torna mesmo uma posse, e é precisamente nessa rigidez que se torna algo funcional, passível de ser trocado por outra posse equivalente” (*idem*, p. 68).

Algumas décadas antes de Adorno, Carl Einstein já insistia no problema do objeto como moldura nociva na arte, política e história. Em sua contribuição, não-publicada, para a Enciclopédia Soviética, *Arte absoluta e política absoluta*, argumentava que “No objeto [Gegenstande: igualmente assunto ou tema] acumula-se a tradição; nele a imediaticidade é adiada, deslocada. // A tarefa da Revolução: desrealização [Entdinglichung], destruição do objeto para a salvação dos homens. // O homem está farto de objetos que o descrevem; ele experimenta uma Utopia do objeto que, sem respeito aos homens, lhes impõem o trabalho objetificado” (Einstein, 1970, p. 253). A crítica da mediação foi o alvo preferencial, ainda que não desenvolvido como tal, da Antropofagia. Lembremos do “Erro de Português”:

“Quando o português chegou
Debaixo duma bruta chuva
Vestiu o índio
Que pena!
Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português”

Todo o apelo pela nudez dos antropófagos – o já mencionado Flávio de Carvalho apresentou, enquanto delegado antropófago no IV Congresso Panamericano de Arquitetos no Rio de Janeiro em 1930 duas teses, “A antropofagia do século XX” e “A cidade do homem nu” – se dá neste sentido. Poderíamos invocar além da roupa, a figura da gramática que, como já frisamos, seria a determinante da metafísica. Ou ainda, a noção de sacerdócio, desenvolvida por Oswald de Andrade nos anos 1940 e 1950, como ócio sagrado, classe que precede todas as outras enquanto “detentor[a] do ócio sagrado que distingue e enobrece os mediadores de Deus” (Andrade, 1995, p. 171). Ou o Direito: “Ora, o que para mim, estraga o Occidente, é a placenta jurídica em que se envolve o homem desde o acto de amor que, aliás, nada tem que ver com a concepção.”, lemos no famoso “Esquema a Tristão de Athayde”. Mas o que significa desrealizar o objeto? A crítica da mediação leva a uma imediaticidade? Como se dariam uma política *absoluta* e uma arte *absoluta*?

À mesma época da circulação da *Revista de Antropofagia*, Carl Einstein retomava as idéias escritas para a *Enciclopédia Soviética* na forma do verbete “Absoluto” para o “Dicionário Crítico” da *Documents* (número 3, de junho de 1929). Ali, definia o absoluto como aquilo que permite ao homem livrar-se do objeto, possibilitando ao homem tanto a servidão quanto a liberdade: “L’absolu a été le plus grand exploit de l’homme: c’est grace à cet exploit qu’il a dépassé le stade mythologique. Mais c’était en même temps sa plus grande défaite, parce qu’il inventait quelque chose de plus grand que lui. L’homme a créé sa propre servitude. Cet absolu est identique au vide et à ce qui n’a pas d’objet. C’est ainsi que l’homme meurt par l’absolu qui est en même temps son moyen de liberté. L’homme se meurt, tué par ses fetiches, dont l’existence est plus ou moins située dans l’absolu”⁷. O absoluto confunde-se com o ápice da verdade, justamente por desligar-se do objeto, por tornar-se inatacável:

⁷ Faço uso da versão digitalizada da *Documents* disponível em <http://www.gallica.fr>.

L'absolu est la somme des compensations de la misère humaine. Pour créer une notion aussi parfaite, l'homme a dû renoncer à son propre et misérable contenu. L'absolu est puissant parce qu'il est parfaitement vide: c'est grâce à ce caractère qu'il représente le comble de la vérité. On ne peut rien démontrer par l'absolu: l'absolu est justement la vérité suprême qui reste indémontrable. Seuls peuvent être démontrés les détails, les entr'actes. Mais précisément, cette impossibilité de prouver l'absolu le rend inattaquable. Il est impossible d'ébranler un mensonge qui, n'ayant pas d'objet, ne peut être rapporté à rien: le mensonge, en effet, ne peut être constaté que si un objet, facile à embrasser d'un coup d'oeil, n'apparaît pas conforme, ce qui revient à dire dans des cas sans importance. Le mensonge, limité par un objet peut être prouvé, mais jamais l'artifice d'une construction, parce que celle-ci exclut l'objet. C'est ainsi que les œuvres d'art sont indémontrables du fait qu'elles sont séparées, comme l'absolu, de l'objet.

O absoluto, é a verdade máxima, que não tem melhor exemplo que a mentira. A desrealização do objeto não produz nenhuma imediaticidade, mas libera os meios, os artifícios de toda demonstração, de todo fim. A ruptura imanente assume como política o absoluto, isto é, a mentira.

Verdade

Um dos efeitos mais interessantes da prosa de Oswald de Andrade é o efeito de “palhacificação”: os personagens se maquam de forma hiperbolizada com uma determinada característica de tal modo que o ato de maquiar-se aparece em sua inteireza⁸. É como se não expusessem, com a roupa, mais do que o ato de se vestir – o artifício. O curioso é que, embora o caráter circense do teatro de Oswald seja sempre acentuado, evita-se ver este efeito “clownesco”, talvez por respeito à “intenção do autor”, nas passagens onde a doutrina comunista aparece mais acentuada. Porém, na cena do julgamento de Cristo de *O homem e o cavalo*, peça censurada pelo fechamento do Teatro da Experiência, de Flávio de Carvalho, em 1935, é difícil não ver este efeito de palhacificação corroer por dentro a própria propaganda ideológica:

SÃO PEDRO – Eu peço para que ambos desta vez sejam crucificados como eu fui, de cabeça para baixo!

CRISTO – Pedro, quem diria? Tu, pedra da minha Igreja!

O TIGRE – A humanidade viveu vinte séculos desse trocadilho. Chega!

MME JESUS – Pero, es una violencia. La verdad está con nosotros!

VOZES – Que se abra a boca da verdade. Que se manifeste a verdade!

O SOLDADO VERMELHO – A verdade!

BARRABÁS – A que Cristo calou no interrogatório de Pilatos!

VOZES – Queremos saber o que é a verdade! A verdade!

O TIGRE – Que fale a camarada Verdade!

A CAMARADA VERDADE – Eu sou a Verdade! Sou a defesa da espécie. Da humanidade pobre que habita um planeta milionário. Fui a geografia de Ptolomeu e a geometria de Euclides. No meu caminho tortuoso, ensombrado e dialético, fui sempre a certeza dos que trabalham. Fui a voz dos profetas bíblicos que mandaram arrasar a Babilônia capitalista. Morei nas Catacumbas. Fui o platonismo e a patrística, enquanto se conservaram fiéis as reivindicações

⁸ Cf. FONSECA, Maria Augusta. *Palhaço da burguesia: Serafim Ponte Grande, de Oswald de Andrade, e suas relações com o universo do circo*. São Paulo: Polis, 1979.

sociais de seu tempo. Compareci ao tribunal de Galileu. Humanista no século XVI, eu vinha das batalhas populares da Idade Média, onde fui a força rude dos camponeses e a consciência de Albi. Estive na caravela de Vasco da Gama. Acompanhei a travessia de Colombo.

VOZES – É a hipótese progressista!

A CAMARADA VERDADE (*Continuando*) – Subi à fogueira de Bruno e à de Servet. Morei com os alquimistas. Fui companheira de Cromwell e assisti à agonia de Marat. Preparei o advento da Máquina. Flama do socialismo utópico, fui a base do socialismo científico. Morei na cabeça genial de Hegel e na de Feuerbach. Hoje sou a física de Einstein e a ciência social de CARLOS MARX!

PANO (Andrade, 2005, pp. 139-40)

É pedir um tanto demais que ignoremos as demais personagens, o contexto, e leiamos “A camarada Verdade” como mera doutrinação ideológica. De tanto pedirem pela verdade, aparece a Verdade, uma personagem, uma ficção. E a Verdade não revela a verdade – o veredicto pedido –, mas apenas exhibe as suas diversas roupagens, as diversas verdades históricas. Além disso, devemos lembrar que neste “8º Quadro” da peça, chamada de “O Tribunal” se passa na “sala do ex-prêmio Nobel, erigida em Tribunal Revolucionário” (Ivi, p. 119). Ou seja, a cena representa as “duas histórias da verdade” de que fala Michel Foucault:

A primeira é uma espécie de história interna da verdade, a história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz na ou a partir da história das ciências. Por outro lado, parece-me que existem, na sociedade, ou pelo menos, em nossas sociedades, vários outros lugares onde a verdade se forma, onde um certo número de regras de jogo são definidas – regras de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber – e por conseguinte podemos, a partir daí, fazer uma história externa, exterior, da verdade.

As práticas judiciárias (...) me parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade (Foucault, 1996, p. 11)

A verdade aparece, portanto, como uma construção, como um artifício – e na peça de Oswald, o que aparece é a *construção* da verdade, o artifício, tanto jurídico (a substituição do cientista pelo juiz), quanto político (no caso da camarada Verdade) que a compõem. Que a Verdade não sentencie não é por acaso: se ela o fizesse, estaria cometendo perjúrio, estaria contrariando a verdade exigida pelo tribunal, estaria assumindo a sua falsidade. Ao bipartir-la, a peça revela que ela não passa de uma encarnação, que ela pode trocar de roupa, que é, em suma, uma mediação – ainda que, sempre haja uma instância que a institua, um tribunal ou uma academia. A noção de verdade está intimamente ligada à de lei, à de autoridade, à do registro – se a camarada Verdade não a dita, limitando a expor-se, o tribunal, a autoridade judiciária (*ius dicere*) a fará, pois

il diritto non tende in ultima analisi all'accertamento della giustizia. E nemmeno a quello della verità. [...] Lo scopo ultimo della norma è di produrre il

giudizio; ma questo non si propone né di punire né di premiare, né di fare giustizia né di accertare la verità. Il giudizio è in se stesso il fine e questo – è stato detto – costituisce il suo mistero, il mistero del processo.

Una delle conseguenze che è possibile trarre da questa natura autoreferenziale del giudizio [...], è che la pena non è conseguente al giudizio, ma che questo sia esso stesso la pena (Agamben, 1998, pp. 16-17)⁹.

Um pequeno episódio anedótico de *Macunaíma* apresenta a saída antropófaga para este dúplice estatuto da verdade – construída e ditada. Após pôr fogo no bosque da Saúde, o herói caça dois ratos chamuscados e, de volta a pensão onde mora, junta “os vizinhos, criados a patroa cunhãs datilógrafos estudantes empregados-públicos, muitos empregados-públicos! todos esses vizinhos” para contar que caçara dois “viados catigueiros” na “feira do Arouche”. Ao chegarem, os irmãos o desmentem,

Então os vizinhos perceberam que tudo era mentira do herói, tiveram raiva e entraram no quarto dele pra tomar satisfação. Macunaíma estava tocando numa flautinha feita de canudo de mamão. Parou o sopro, aparou o bocal da flautinha e se admirou muito sossegado:

- Praquê essa gentama no meu quarto, agora!... Faz mal pra saúde, gente!
- Todos perguntaram pra ele:
- O que foi mesmo que você caçou, herói?
- Dois viados mateiros.

Então os criados as cunhãs estudantes empregados-públicos, todos esses vizinhos principiaram rindo dele. Macunaíma sempre aparando o bocal da flautinha. A patroa cruzando os braços ralhou assim:

-Mas, meus cuidados, praquê você fala que foram dois viados e em vez foram dois ratos chamuscados!

Macunaíma parou assim os olhos nela e secundou:

-Eu menti.

Todos os vizinhos ficaram com cara de André e cada um foi saindo na maciota. E André era um vizinho que andava sempre encalistrado. Maanape e Jiguê se olharam, com inveja da inteligência do mano (Andrade, 1979, p. 121-122).

A mentira sem caráter, mas também, e por isso, sem trauma e sem culpa, aparece como poder instituinte de uma verdade, constitutiva mesmo, pois vem a conflitar com o *status quo* da causalidade, ao mesmo tempo que a assunção serena de seu caráter ficcional tem o efeito de dissipar o elemento agônico que instaurara. Se a filiação da rapsódia ao ideário antropofágico (como, lembremos, sua mais acabada produção, ao lado de *Cobra Norato*) era contestada por Mário de Andrade¹⁰ que, desde o “Prefácio Interessantíssimo”,

⁹ Meses atrás, ao sustentar oralmente em nome dos indígenas diante do Supremo Tribunal Federal na ação que julga a constitucionalidade da Reserva Raposa/Serra do Sol, a ameríndia Joênia Wapichana relatou que não sabia como responder aos integrantes de diversas tribos que lhe perguntavam que crime haviam cometido para estarem sendo julgados.

¹⁰ Assim, por exemplo, em carta a Alceu Amoroso Lima (o Tristão de Athayde) de 19 de maio de 1928: “E vai também a *Antropofagia* [refere-se a um exemplar da *Revista de Antropofagia*] que não sei como é que o Alcântara [Machado] não mandou para você. Sobre ela tínhamos muito que falar... Antes de mais nada: *não tenho nada com ela* mas já estou querendo bem ela por causa de ser feita por amigos. Só colaboro. (...) Mas a respeito de manifestos do Osvaldo eu tenho uma

declarava o desejo de não-alinhamento, preferindo manter-se *Indiferente*, um *casual lover*, como o do quadro de Watteau, a aproximação contrastiva entre a passagem e o substrato biográfico em que ela se baseia, revela o quão dúbia, quão incerta é a norma de verdade emitida pelo autor: o modelo do mentiroso seria justamente o antropófago Oswald de Andrade e o poder que confere à ficção sua autoridade – a força que instaura o conflito político da constituição da nova verdade – é o nome de Mário de Andrade. Estamos falando da conhecida discussão em que Oswald, querendo criticar Villa-Lobos, diz aos presentes, que não aceitam a autoridade do interlocutor em música que a opinião negativa a respeito do compositor é de Mário (ausente à ocasião), cuja palavra servia como *ultima ratio* no assunto nas rodas do modernismo paulista. Porém, tanto na vida, quanto na ficção, o autor de *Macunaíma* se nega a conferir força-de-lei (validade) à ficção com pretensão de verdade: cobra explicações de Oswald, que lhe dá a resposta desarmadora que utilizará na rapsódia¹¹, onde, enquanto autor, poderia ainda mais soberanamente sustentar o embate, o mitiga, acrescentando ao episódio uma compulsão do protagonista – e, num jogo de espelhos, de Oswald, que faz falsas atribuições, que toma para a antropofagia uma verdade que não lhe pertence, *Macunaíma*, que nem verdade é, porque é sintoma e não símbolo:

Maanape inda falou pra ele:

infelicidade toda particular com eles. Saem sempre no momento em que fico malgré moi incorporado neles. (...) O Osvaldo vem da Europa, se paubrasilisa, e eu publicando só então o meu *Losango cáqui* porque antes os cobres faltavam, virei paubrasil pra todos os efeitos. Tanto assim que com certa amargura irônica botei aquele ‘possivelmente pau brasil’ que vem no prefacinho do livro. Quê que havia de fazer!... (...) *Macunaíma* vai sair, escrito em dezembro de 1926, inteirinho em seis dias, correto e aumentado em janeiro de 1927, e vai parecer inteiramente antropófago... Lamento um bocado essas coincidências todas, palavra. Principalmente porque *Macunaíma* já é uma tentativa tão audaciosa e tão única (não pretendo voltar ao gênero absolutamente), os problemas dele são tão complexos apesar dele ser um puro divertimento (foi escrito em férias e como férias) que complicá-lo ainda com a tal de antropofagia me prejudica bem o livro” (Andrade, Mário, 1988, p. 400).

¹¹ “Muitos pensam que Mário recolheu no seu herói alguma coisa do pitoresco e da irreverência de Oswald, sendo certo que pelo menos um traço pode ser documentado, com apoio num caso que Mário contou a Sérgio Buarque de Holanda, de quem o ouvi mais ou menos da seguinte forma.

Nos anos de 1920, Oswald encontrou Villa-Lobos na Europa e ficou surpreso com a deficiência de sua cultura, que o levava a confundir Jules Romains com Romain Rolland e coisas assim. De volta, falou disto no salão de dona Olívia Guedes Penteado, dizendo que o grande compositor nos comprometia lá fora. E entrando pela exageração que o tomava quando estava em veia polemica, terminou afirmando que ele nem música sabia e era um ignorantão instintivo. Como alegassem que não tinha autoridade para dizer isto, retrucou mais ou menos:

‘Não sou eu quem diz. O Mário, que entende, falou que o Villa não sabe harmonia nem contraponto.’

As pessoas estranharam, lembrando que Mário dissera sempre o contrário. Oswald então foi mais longe e explicou:

‘Isto é porque não tem intimidade com vocês. A mim ele diz a verdade.’

Diante disto, a discussão morre; mas um dos presentes não se conformou e telefonou a Mário, censurando a sua dubiedade: como é que pensava uma coisa e dizia outra? Ele protestou, o interlocutor deu os pormenores, ele ficou danado. Saiu então à busca de Oswald e, encontrando-o por coincidência na rua Quinze, chamou-o às falas. Mas o amigo o desarmou, retrucando simplesmente, com a limpidez risonha do seu olhar azul:

‘Eu menti!’ (Candido, 2004, pp. 41-42).

-Mas praquê você mentiu, herói!
-Não foi por querer não... quis contar o que tinha sucedido pra gente e quando reparei estava mentindo... (Andrade, Mário, 1988, pp. 122-23)

A indiferença programática se confunde com a soberania do autor e a ruptura antropofágica recua assumindo-se como ficção – talvez o epílogo seja a conhecida redução de Oswald a bonachão, a eterno “palhaço da burguesia”. Mas este recuo – o “eu minto”, a assunção do perjúrio, que se subtrai ao “eu não te autorizo” – indica também uma possível inapreensibilidade da verdade antropofágica à lógica da Lei e da autoridade, assinalando a devoração do autor, o que significa, como vimos, a transfiguração do autor em leitor e do leitor em autor, substituindo a temporalidade do livro e do autor – a cronologia enquanto ordenação da propriedade, do objeto – pela história, ou melhor, pela contemporaneidade do ato, sempre mentiroso e sem culpa, de leitura.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. 2. ed. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo, Ática, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: Il potere sovrano e la nuda vita*. 2. ed. Torino, Einaudi, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone (Homo sacer III)*. Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica coordenada por Telê Porto Ancona Lopez. Coleção Arquivos, UNESCO, 1988.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. São Paulo, Martins, 1979.
- ANDRADE, Mário de. *O banquete*. 2. ed. São Paulo, Duas Cidades, 1989.
- ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 2. ed. São Paulo, Globo, Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1995.
- ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Organização e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo, Globo, Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1992.
- ANDRADE, Oswald de. *Os Dentes do Dragão*. (Entrevistas). 2. ed. Pesquisa, organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo, Globo, Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- ANDRADE, Oswald de. *Panorama do fascismo. O homem e o cavalo. A morta*. São Paulo, Globo, 2005.
- ANDRADE, Oswald de. *O perfeito cozinheiro das almas deste mundo*. São Paulo, Globo, 1992.

- ANTELO, Raúl. *A catástrofe do turista e o rosto lacerado do modernismo*. Texto apresentado no Colóquio *Pós-crítica*, na Universidade Federal de Santa Catarina, Dez/2006.
- ANTELO, Raúl. *Transgressão e modernidade*. Ponta Grossa, Editora da UEPG, 2001.
- ANTELO, Raúl. "Volver: por uma ruptura imanente" in ANTELO, Raúl et al (orgs.). *Declínio da arte, ascensão da cultura*. Florianópolis, Letras Contemporâneas, 1998.
- ASTRADA, Carlos. "La filosofía Latino-Americana como expoente". *Anais do Congresso Internacional de Filosofia*. Volume Primeiro, 09-16 de Agosto de 1954, São Paulo.
- BADIOU, Alain. "Quince tesis sobre el arte contemporâneo". *Ramona – Revista de Artes Visuales*, Buenos Aires, n. 41, junho de 2004.
- CANDIDO, Antônio. "Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade". Id., *Vários escritos*. 4.ed , reorganizada pelo autor. São Paulo, Rio de Janeiro, Duas Cidades Ouro sobre Azul, 2004.
- CARVALHO, Flávio de. *Os ossos do mundo*. São Paulo, Antiqua, 2005.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- EINSTEIN, Carl. "Absolute Kunst und absolute Politik. Aus der Einleitung für den Russischen Maler". *alternative*, n. 75, Berlin, Dez/1970.
- ESPOSITO, Roberto. *Terza persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino, Einaudi, 2007.
- FONSECA, Maria Augusta. *Palhaço da burguesia: Serafim Ponte Grande, de Oswald de Andrade, e suas relações com o universo do circo*. São Paulo, Polis, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, Nau Editora, 1996.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu e outros trabalhos (1913-1914)*. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – Volume XIII). Tradução do inglês e do alemão, sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1969.
- GRAEBER, David. *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. New York, Palgrave, 2001.
- LESTRIGANT, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*. Tradução de Mary Murray Del Priore. Brasília, Editora UNB, 1997.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Livro I. Tradução, prefácio e notas lingüísticas e interpretativas de Sérgio Milliet. Porto Alegre, Editora Globo, 1961.
- PENSADO, Federico. *Antropofagia y otros ensayos*. Buenos Aires, Altamira, 2003.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo, Ed. 34, 1996.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- SÁEZ, Oscar Calavia. "Antropofagias comparadas". *travessia – revista de literatura*, n. 37, Ilha de Santa Catarina, Editora da UFSC, jul-dez, 1998.
- SANTIAGO, Silviano. *Le commencement de la fin*. Jun/2007.
- SANTIAGO, Silviano. "Oswald de Andrade: elogio da tolerância racial". *Ora (Direis) Puxar Conversa!* Belo Horizonte, Ed UFMG, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2002.

