

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Alexandre Nodari

**“a posse contra a propriedade”:
pedra de toque do Direito Antropofágico**

Florianópolis
2007

Alexandre Nodari

**“a posse contra a propriedade”:
pedra de toque do Direito Antropofágico**

Dissertação, sob a orientação do Prof Dr. Raúl Hector Antelo, apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Literatura, área de concentração em Teoria Literária, linha de pesquisa Teoria da Modernidade, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura.

Florianópolis
2007

*a Pablo Pereira,
marco zero maquínico deste texto*

Agradecimentos

Antes de tudo, agradeço ao professor Raúl Antelo, não só pela orientação e estímulo – o que já seriam motivos mais do que suficientes –, mas por ter me mostrado, que todo texto, além de contexto, é hipertexto, é ficção – oferecendo-me, assim, a maior (senão única) lição, aquela que não ensina *o que* fazer, mas *como* fazer. Ao Professor Gonzalo Aguilar, por ter aceitado o convite para a banca de defesa, e por ter acompanhado e discutido comigo esta pesquisa desde o seu início. Aos professores Maria Lúcia de Barros Camargo e Carlos Eduardo Schmidt Capela agradeço as contribuições, sugestões e críticas feitas na banca de qualificação. O Professor Capela, como também o Professor Sérgio Medeiros, a quem igualmente agradeço, foram interlocutores constantes das inquietações teóricas que surgiram ao longo desses dois anos.

Ao Curso de Pós Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina, ao corpo docente e a servidora técnico-administrativa, Elba Maria Ribeiro. A CAPES pelo apoio financeiro que viabilizou a realização deste trabalho. A Biblioteca Nacional, na figura de Marina Magalhães da Divisão de Informação Documental, pelo auxílio na pesquisa e envio de documentos essenciais à realização desta pesquisa.

A minha família (Luiza, principalmente) e amigos – em especial Rodrigo Lopes de Barros Oliveira, Leonardo D’Ávila, Diego Cervelin, João Francisco Kleba Lisboa e Leonardo Almeida – agradeço por co-dividirem comigo este período. Bem como aos diversos amigos que tive a felicidade de conhecer, nas disciplinas, nos congressos, engrandecendo a jornada. A minha companheira Flávia Cera que me proporciona a profana experiência que Hannah Arendt descreveu como “Ser-Dois”. Aos diversos autores e pesquisadores de quem “grilei” textos, em especial Giorgio Agamben, a quem também agradeço pelo estímulo e pelo *amor mundi* que irradia ao insistir que o pensamento é Comum.

Last, but not least, agradeço a Pablo Pereira (a quem dedico este trabalho), que me levou a Augusto de Campos que, por sua vez, respondendo as mensagens eletrônicas de um jovem de apenas 17 anos, me transmitiu a paixão pela pedra de toque do Direito Antropofágico: a posse contra a propriedade.

Resumo

“a posse contra a propriedade: pedra de toque do Direito Antropofágico” consiste em uma reflexão sobre as aporias da Antropofagia entendida como “metafísica do ser nacional”, isto é, como “devoração crítica” e, ao mesmo tempo, na identificação de linhas de fuga, no interior da mesma Antropofagia, desta estratégia. A Antropofagia, enquanto apropriação, foi constantemente reivindicada no cenário cultural brasileiro: pelos poetas Concretos (Augusto e Haroldo de Campos, Décio Pignatari, em especial) já na década de 1950, pelo Teatro Oficina do diretor Zé Celso Martinez Corrêa e sua encenação de *O Rei da Vela* em plena ditadura militar, pelos tropicalistas e, mais recentemente, por escritores da “literatura marginal” do início deste novo século, que reivindicam uma “Antropofagia Periférica”. Ressaltadas as devidas nuances, em todos estes momentos, a Antropofagia foi entendida como processo de internalização, de assimilação, o que implica a aceitação do princípio da identidade, da existência de um fora e de um dentro, de um original e de uma cópia. O que buscamos sublinhar na dissertação, tomando como referências, entre outros, *Macunaíma* e *Cobra Norato*, as duas grandes obras reivindicadas pelos antropófagos, é, por um lado, o quanto a Antropofagia, elaborada no turbulento período do entre-guerras, participava de uma lógica do próprio/impróprio, uma lógica da Lei, da identidade e, por outro, como essas tentativas antropófagas deixavam exposto o funcionamento do mecanismo da propriedade e, assim, as formas de desativá-lo. A idéia de “invenção”, atrelada a outra, de “exogamia”, viagem, demonstram bem este paradoxo: “invenção”, o termo técnico do Direito para indicar o descobrimento de algo sem dono, foi a base jurídica para a tomada das terras do Novo Mundo pela Europa no século XVI, fundando o Direito Público Europeu. Por isso, buscamos entender o sintagma “a posse contra a propriedade”, repetidas inúmeras vezes ao longo da *Revista de Antropofagia* (e, anos mais tarde, intitulado o capítulo inicial de *A revolução melancólica*, primeiro volume do romance cíclico *Marco Zero* de Oswald de Andrade), como uma escolha estratégica que busca se desvencilhar da lógica da identidade – e por isso, optamos de chamá-la de “poética do grilo” ao invés de “estética de usucapião” (como faz Silviano Santiago), pois usucapião, assim como invenção, são modos de adquirir algo, enquanto o Direito Antropofágico se afirma *contra* a propriedade. Assim, buscamos identificar os traços desta poética do grilo, recorrendo aos exemplos dados por Oswald de Andrade no “Esquema a Tristão de Athayde”, bem como a outras tentativas de “grilo”, de posse, que não partilhem da paradoxal paródia modernista (que reforça o original no ato mesmo de desvalorizá-lo), em especial o pastiche de Castro Alves em *O santeiro do mangue*, a inacabada *História da Filha do Rei*, ambos de Oswald, e, no contexto mais recente, a *Baba antropofágica* de Lygia Clark.

Abstract

This research – “a posse contra a propriedade: pedra de toque do Direito Antropofágico” – attempts to inquire the paradoxes of the *avant-garde* artistic movement called Antropofagia, which intended to be a “national Being metaphysics”, that is, a strategy of “critical assimilation”. It also attempts to identify, in the same Anthropophagic movement, other strategies, non-aligned with the creation of a National subject. The anthropophagic movement was demanded constantly in Brazilian cultural scenario, being invoked by the Concrete poets in the 1950s; during the 1964 dictatorship, by “Teatro Oficina”, directed by Zé Celso Martinez Correa; by the Tropicalist musicians, etc. In all these acts of recovering, Antropofagia was understood as a process of internalization, assimilation, which implies the acceptance of notions like identity, originality and copy. In this research, we intended to highlight (having as references, *Cobra Norato* and *Macunaíma*, the two master-pieces of the movement) on one hand, how the Anthropophagic movement, conceived in the dark years that preceded World War II, was part of the logic of identity (with its division between internal and external, proper and improper) and, on the other, how, at the same time, anthropophagic experiments revealed the way property machinery works. The expression “possession against property”, repeated several times at *Revista de Antropofagia* (and later, being used as the title of *A revolução melancólica*, first volume of *Marco Zero*, written by Oswald de Andrade), appears, therefore, as an attempt to un-work the logic of identity. As its final effort, this research identified the characteristics of this poetic strategy (that the members of anthropophagic movement called “teoria do grilo”, fake title theory), using the examples given by Oswald de Andrade in “Esquema a Tristão de Athayde”, as well as *O santeiro do mangue* and *História da Filha do Rei*, also written by Oswald, and *Baba antropofágica*, performance of the artist Lygia Clark.

SUMÁRIO

Agradecimentos	5
Resumo	6
Abstract	7
A terceira dentição.....	10
“Marco Zero”	21
Novo Mundo: um laboratório global	31
Exogamia: o “antropófago turista”	39
Da Antropofagia a Brasília	51
Antes da Deglutição do Bispo Sardinha	57
Filosofia da terra, filosofia sem terra.....	61
Cultura solar e cultura fóssil	73
Terra dos papagaios	80
O ovo de Colombo	86
Sacer(d)ócio	91
História com Data.....	95
Um canibal francês de ultra-mar	98
O Tratado de Tordesilhas (ou O Rapto das Sabinas)	104
A última fronteira do Direito.....	108
Um antropófago em Hollywood.....	118
A merda e a baba: os restos do ritual, os restos no ritual.....	124
Um laboratório do mundo Novo	143
Mensagem ao jurista sonâmbulo (da Utopia Antropófaga)	149
Bibliografia.....	154

“A luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura – ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor cotidiano e o modus vivendi capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos.”

Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*

A terceira dentição

“O contato com o título morto”

Ao rememorar a Antropofagia, Raul Bopp acrescenta aos dois “ciclos” do movimento (na falta de acepção melhor), que correspondem as duas “dentições” da *Revista de Antropofagia*, um terceiro, no qual, “sem comichões de publicidade, começou-se a pensar, com mais serenidade, numa reestruturação de idéias, de modo a salvar resultados possíveis”. Esta “fase final (terceiro tempo)”, visando “firmar postulados, para conduzir o movimento com novos critérios”, deveria desembocar num Congresso, onde as teses seriam debatidas.¹ No penúltimo número publicado da *Revista* (19 de julho de 1929), já se anunciava o “Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia”, a ser realizado em “fins de setembro” daquele ano no Rio de Janeiro, bem como algumas das teses (mais especificamente, um “decálogo” composto por *nove* propostas que, avisa a nota, “não representam, porém, senão um aspecto do pensamento antropofágico”) que seriam debatidas e convertidas “em mensagem ao Senado e à Câmara, solicitando algumas reformas da nossa legislação civil e penal e na nossa organização político-social”:

- I – Divórcio.
 - II – Maternidade consciente.
 - III – Impunidade do homicídio piedoso.
 - IV – Sentença indeterminada. Adaptação da pena ao delinqüente.
 - V – Abolição do título morto.
 - VI – Organização tribal do Estado. Representação por classes. Divisão do país em populações técnicas. Substituição do Senado e Câmara por um Conselho Técnico de Consulta do Poder Executivo.
 - VII – Arbitramento individual em todas as questões de direito privado.
 - VIII – Nacionalização da imprensa.
 - IX – Supressão das academias e sua substituição por laboratórios de pesquisas.
- (Outras teses serão posteriormente incluídas).²

Posteriormente, por intermédio de Garcia de Rezende, assessor do então secretário de Instrução do Espírito Santo, Atílio Vivacqua, e que colaborou na *Revista* (sugerindo, inclusive, em um de seus textos, o “ensino antropofágico”), tendo também republicado

¹ BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1977. p. 44.

² Todas as citações da *Revista de Antropofagia*, de agora em diante também mencionada simplesmente como *Revista*, foram extraídas da edição fac-similar (*Revista de Antropofagia*: 1^a e 2^a dentições. (fac-símile). São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975).

material do periódico no órgão de imprensa oficial local, o evento passou a ter a chancela e o apoio do governo capixaba, mudando também o seu nome – de “Brasileiro” se tornava “Mundial” – e a data de sua realização: 11 de outubro, “o último dia da América Livre”. Segundo Bopp, houve uma série de reuniões preparatórias, que se iniciaram com o estudo dos “Clássicos da Antropofagia” (Jean de Lévy, Hans Staden, Claude D’Abbeville, Koch-Grünberg, von Martius, entre outros, culminando em Montaigne e Rosseau), nos quais se buscava subsídio doutrinário para os debates do Congresso. No seu relato, não encontramos as teses arroladas na *Revista*, em sua totalidade de feitiço jurídico-político; o máximo neste sentido é uma menção a “Suma Antropofágica”, a ser elaborada por Oswald de Andrade, que “Consistiria em uma série de notas e advertências que formariam um *Tratado de Governo*, isto é, como seria, no Brasil, um governo de formação antropofágica”.³ Outras propostas, porém, aparecem: “Procurou-se, de início, firmar o conceito antropofágico do nosso País: ‘o Brasil era um grilo’”; a partir daí se planeja uma série de projetos, como a publicação de uma “Bibliotequinha Antropofágica”⁴, um estudo sobre a “Sub-religião” do Brasil, a redação de uma “Subgramática”, visando recuperar a simplicidade poética do idioma, uma tese sobre a “índole pacífica do gentio” (na verdade, da sua resistência passiva, em íntima conexão com a definição do termo “Mussangulá”,

³ *Idem*, p. 46.

⁴ “Os volumes da ‘Bibliotequinha Antropofágica’ seriam distribuídos a especialistas em diferentes assuntos brasileiros, que obedeceriam mais ou menos à seguinte ordem: 1) *Sambaqui* (restos de cozinha). Coleção de artigos publicados na Revista de Antropofagia, 1ª e 2ª dentição. Moquens e pontas-de-flecha (Oswaldo Costa, Geraldo Ferraz, etc.). Manifesto de Oswald Andrade. Ilustrações de Tarsila. 2) *Macunaíma*, de Mário de Andrade. 3) *Cobra Norato*. 4) *Brasil-Freud*. Ensaio e compilações, por Flávio de Carvalho. 5) *Os Clássicos da Antropofagia*. Livro de introdução ao pensamento antropofágico, documentação e interpretação de alguns autores (Montaigne, Abeville, Yves d’Evreux, Koster, Kock Grunberg, etc.). *Livro do Nenê Antropofágico*. Coleção de cantigas de ninar, embalos de rêde e ‘cata-piolhos’, seguindo-se um estudo sobre a formação da inteligência do nenê. O sapo, o bicho do fundo, etc.). 6) *Escola Brasileira*. Bases para uma re-educação, no sentido antropofágico. Revisão dos programas de ensino (coisas desnecessárias). Ensaio de alegria nacional. 7) *Estudos da Lingüística Nacional*, por Aníbal Machado, e uma Sub-gramática minha, com algumas notas sobre variantes regionais, leis de gravidade do idioma. 8) *Sorumbá*. Selecionado de poesia nova, de sabor brasileiro. 9) *Ensaio sobre a Novela brasileira*. Características dominantes. Notícia do material usado. Regiões de romance, por José de Queiroz Lima. 10) *Coisas de Música*. Ensaio sobre formações rítmicas. Psicologia do índio e do negro. 11) *Danças Regionais*. Notas sobre tipos rurais brasileiros. Características do andar do negro. Mecânica dos movimentos e sua formação rítmica. Expressões ignoradas do sexo. Sexo cifrado. 12) *Livro de Festas e Folgedos*. 13) *Estudos de uma Sub-religião no Brasil*. 14) *Marajó*. Notas sobre artes plásticas indígenas. Estudos de linha e de côr. Simplificação dos motivos ornamentais. A casa brasileira. Sala de ser e sala de estar. 15) *Mombéu*. Fabulário Nacional. Livro de lendas. Capítulos sobre a jurisprudência indígena (proteção à caça parida, época das desovas, etc.). O Malasarte. Bases históricas do ‘grilo’. A posse contra a propriedade. // O último livro da Bibliotequinha seria a *Suma Antropofágica*, com compilações sobre problemas do ser e acrescido de capítulos avulsos sobre o nascimento, fuga, rapto e reaparecimento de Macunaíma. Sermões aos novos. Imitação. Livro de meditações” (BOPP, Raul. *Cobra Norato e outros poemas*. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956. p. 9).

uma das “Cem palavras de sabor brasileiro” que seriam anexadas à Subgramática), a instituição do berro como “sistema de medida de superfícies”, etc⁵.

O Congresso, como sabemos, não chegou a se realizar, sepultando com ele, na versão de Bopp, o movimento e os seus efeitos: “E a Antropofagia dos grandes planos, com uma força que ameaçava desabar estruturas clássicas, ficou nisso... provavelmente anotada nos obituários de uma época”⁶. A idéia de que a Antropofagia se converteu em “título morto” – devemos lembrar que, sintomaticamente, o autor de *Cobra Norato* nomeia “Inventário da Antropofagia” outro curto texto de memórias – é facilmente desmentida pela sua vida póstuma: a recorrente produção de efeitos dela derivados fica patente quando o próprio Oswald de Andrade, no seu *Informe sobre o modernismo*, afirma ter havido “ainda uma terceira fase com a participação de Flávio de Carvalho” depois de 1930⁷ – no que parece ser uma menção a atividades ligadas ao Clube dos Artistas Modernos (entre as quais o Teatro da Experiência, censurado e fechado pela polícia às vésperas da encenação da peça *O homem e o cavalo*, de autoria de Oswald), senão à própria obra de Flávio de Carvalho – ou quando ele mesmo tenta retomá-la sob a forma de teses e ensaios nos anos 1940 e 1950 (um dos textos planejados ao final de sua vida e do qual só há um esboço de índice é justamente um *Tratado de Antropofagia*). Ou ainda nas sucessivas retomadas da Antropofagia no cenário cultural brasileiro: pelos concretos a partir dos anos 1950, pela encenação pioneira de *O rei da vela* pelo Teatro Oficina na década seguinte, pelo Tropicalismo, e mais recentemente, pela realização de um Encontro Internacional de Antropofagia, em 2005, sob a organização de Zé Celso Martinez Corrêa.

Nestes sucessivos reavivamentos, sobressaem visões da Antropofagia que têm em comum a centralidade da idéia de “devoração” (ou “deglutição”) cultural, cujo correlato Haroldo de Campos entreviu no conceito de “redução sociológica” de Alberto Guerreiro Ramos: “À assimilação literal e passiva dos produtos científicos importados ter-se-á de opor a assimilação crítica desses produtos. Por isso, propõe-se aqui o termo ‘redução sociológica’ para designar o procedimento metódico que procura tornar sistemática a

⁵ Cf BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia*. p. 44-52.

⁶ *Idem*, p. 53.

⁷ O *Informe* foi uma conferência realizada em outubro de 1945, em São Paulo, e se encontra publicado em ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Organização e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo, 1992. p. 100.

assimilação crítica”.⁸ Não se trata, evidentemente, da negação xenofóbica do “exterior”, e da retomada da idéia de originalidade. Antes, a proposta é de substituir a transplantação integral – leia-se, imitação – de culturas “estrangeiras” pela *apropriação* crítica delas. Em suma, para usar as palavras do antropólogo Oscar Calavia Saez, a “crença bem ocidental de que comendo algo se absorvem seus caracteres ou seus poderes”.⁹ O que, todavia, não se pode perder de vista na metáfora digestiva – tanto na antropófaga, quanto na assimilação redutora de Guerreiro Ramos – é que ela visa uma finalidade, de certo modo, dupla e paradoxal, que podemos denominar “metafísica do ser nacional”, comum aos países periféricos – além do já conhecido rol de manifestações canibais das vanguardas européias, devemos sublinhar a “fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestro oído, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación”, proclamada no manifesto da revista *Martín Fierro*, que apareceu em 1924, mesmo ano do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, de autoria de Oswald de Andrade. Por um lado, marcar uma *diferença própria* – ainda que assentada na abertura (não-fechamento), o que é ressaltado por Haroldo de Campos e, mais recentemente, em *Raízes e labirintos da América Latina*, por Silviano Santiago, mas que de todo modo, já restava explícito no recurso ao biológico: como viver sem nutrição? A partir dela, por outro lado, inscrever-se no “concurso das nações”, isto é, aspirar ao universal: “A escritura do modernismo”, escreve a respeito Raúl Antelo,

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

⁸ RAMOS, Alberto Guerreiro. *A redução sociológica*. 3.ed. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1996. p. 86. A antecipação “em modo estético” da “atitude redutora” de Guerreiro Ramos pela Antropofagia foi assinalada por Haroldo de Campos em “A poesia concreta e a realidade nacional” (publicado, em 1962, no quarto número da revista *Tendência* de Belo Horizonte). O paralelo é retomado em “Uma poética da radicalidade”, onde o conceito de “redução sociológica” é resumido por Haroldo de Campos do seguinte modo: “Forma-se em dadas circunstâncias uma ‘consciência crítica’, que já não mais se satisfaz com a ‘importação de objetos culturais acabados’, mas cuida de ‘produzir outros objetos nas formas e com as funções adequadas às novas exigências históricas’; essa produção não é apenas de ‘coisas’, mas ainda de ‘idéias’.” (CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald de. *Poesias reunidas*. (Obras completas Vol. VII). 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1972. p. xxxiii-xxxiv, n. 29).

⁹ SÁEZ, Oscar Calavia, Antropofagias comparadas. *travessia – revista de literatura*. n. 37. Ilha de Santa Catarina: Editora da UFSC, jul-dez, 1998. p. 83.

diferença, mas também a busca, *em si mesma*, de um modo sul-americano de ser universal.¹⁰

Se, de fato, a estratégia apropriativa é a dominante tanto no seio da Antropofagia, quanto das retomadas, a sua pertinência hoje não parece tão evidente. Para João Cezar de Castro Rocha, ela continua atual, ainda mais no contexto de uma sociedade altamente mediatizada e atravessada por todos os lados de informações des-hierarquizadas e carentes de princípios de organização. Entretanto, ressalta o mesmo crítico, a Antropofagia virou lugar comum, e sem mediação crítica, como referência na produção cultural contemporânea (e um dos seus efeitos é a mitificação de Oswald de Andrade, de que falam Antônio Cândido e Marília de Andrade¹¹): “O biscoito fino que pretendia servir às massas se transformou em sangrentos nacos de carne, servidos nas churrascarias da indústria cultural contemporânea”. Este uso excessivo que acarreta na privação do próprio uso (ou do uso próprio), este *ab*-uso se reflete também na referência a “Regurgitofagia”, performance de Michel Mellamed, para o qual “trata-se de ‘expelir o excedente’; afinal, já deglutimos demais” – observe-se que Castro Rocha vê nesta idéia a retomada, possivelmente involuntária, do “projeto machadiano de valorização do ato de ruminar, visto como o gesto supremo da inteligência”.¹²

Porém, o problema se revela mais complexo. Com o indecível “ex-apropriação”, Jacques Derrida frisou a desapropriação que implica toda apropriação. Antropofagia e antropeomia, comer e regurgitar, se articulam sob o sistema da identidade e da propriedade.

¹⁰ 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. p. 1.

¹¹ ANDRADE, Marília de. Oswald e Maria Antonieta – Fragmentos, memórias e fantasia. *Remate de males*. Revista do Departamento de Teoria Literária – IEL/UNICAMP. n. 6. Jun. 1986. p. 75. Cândido se reporta a comentário de um colega de geração: “Paulo Emílio Salles Gomes disse certa vez que os homens da nossa idade estavam assistindo ao nascimento de um mito, tão afastado da realidade que até revestia designação própria, fazendo Oswald virar Ôswald” (CÂNDIDO, Antônio. Oswald, Oswaldo, Ôswald. In: ANDRADE, Oswald de. *Um homem sem profissão. Memórias e confissões. Sob as ordens da mãe*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2002. p. 17).

¹² ROCHA, João Cezar de Castro. Devorando Oswald. *Folha de S. Paulo*. Caderno Mais! São Paulo, 10 out. 2004. Para Gilberto Felisberto Vasconcellos, a necessidade de assimilar criticamente a enxurrada de dados dispersos não torna a Antropofagia atual, nem mesmo a define: uma tal equação é ela mesma o produto da banalização da metáfora canibal: “O pessoal da arquibancada literária abusou do termo ‘deglutição’ para caracterizar a atitude antropofágica, na acepção de quem se apropria das idéias e formas estrangeiras para adaptá-las em razão do contexto local. Isso, no entanto, não a define como traço específico, pois qualquer autor que não seja um alienado nefelibata deverá fazer essa operação mental, sobretudo na etapa globalizada do cibercapitalismo, que dispõe de uma alfândega espiritual ‘frixópi’ e internacionalizada” (VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. O balé da mais-valia. *Folha de S. Paulo*. Caderno Mais! 10 out. 2004).

A apropriação é sempre uma desapropriação: incremento de um lado, decréscimo do outro: o devorador assimila a propriedade (+) de outrem que é, assim, desapropriado dela (-) e, a seguir, posto para fora, vomitado. Conjugadas deste modo, antropofagia e antropoemia tendem ao monopólio e ao esgotamento da matéria a ser deglutida. O resultado só pode ser uma pilha crescente de dejetos – e aqui a Antropofagia enquanto devoração apropriativa se depara com um limite: não há mais o que comer.

Do mesmo modo operam o Capital e o Direito, sob o signo da *creatio ex nihilo*. Carl Schmitt insistia que, “para criar direito, ela [a autoridade] não precisa ter direito”.¹³ Do mesmo modo, Karl Marx demonstrou como o Capital pode se auto-reproduzir e expandir à exaustão. Em ambos os casos, porém, um gesto inicial de negação (desapropriação) institui o sistema: decisão soberana, no Direito, que nega uma determinada situação da vida, ao defini-la como jurídica; a apropriação dos meios de produção, na esfera do capitalismo, que desapropria o proletário de seu trabalho, produzindo a mais valia. Este ponto de partida permanece como limite inaudito (e daí Paulo Arantes definir o capitalismo como programa suicida): o *crack* da bolsa de 1929, mas também o estouro da bolha da Internet, bem como a juridificação de toda a vida que engessa o próprio sistema jurídico, e do qual os relatos de Kafka são os mais belos testemunhos, são sinais contundentes.

O capitalismo vídeo-financeiro na forma da sociedade do espetáculo, em um mesmo gesto, se apropriou de e esvaziou todas as propriedades – o “Imperio ya no censura nada”, nos diz Alain Badiou em uma de suas *Quince tesis sobre el arte contemporáneo*¹⁴; daí que sob a sua égide possam conviver pacificamente estandardização e multiculturalismo: “Coca-Cola. Viva as Diferenças”, verdadeira imagem dialética *ready-made* da publicidade. 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 propriedade¹⁵: “La politica contemporanea”, nos diz Giorgio Agamben,

¹³ SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p.14 (tradução modificada).

¹⁴ BADIOU, Alain. Quince tesis sobre el arte contemporáneo. *Ramona – Revista de Artes Visuales*. Buenos Aires, n. 41, p.8, junho de 2004.

¹⁵ 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 saladinha norte-americana. Era uma saladinha fria, mas uma saladinha colossal, maior do mundo. Só de pensar nela já tenho água na boca. (...) // A saladinha não tinha cheiro nenhum, mas como era bonita e charmosa! Convencia pelo susto da vista, embora tivesse também

“è questo esperimento devastante, che disarticola e svuota su tutto il pianeta istituzioni e credenze, ideologie e religioni, identità e comunità, per tornare poi a riproporne la forma definitivamente nullificata”.¹⁶ Não há nada mais para ser apropriado da civilização universal a não ser este vazio: não há nação a se autonomizar ou cultura a se exportar, pois o atroz século XX nos colocou no mesmo curso do resto do mundo – ou, por outra, colocou o resto do mundo no mesmo curso que o nosso. Contudo, como definiu Guy Debord, “O espetáculo reúne o separado, mas o reúne *como separado*”.¹⁷ Se as propriedades já não têm um conteúdo específico e determinado, que gere efeitos, elas permanecem mesmo assim, na forma da pura forma da separação – a pura forma da relação sem conteúdo, como define Agamben o bando soberano, que opera na articulação e divisão de pólos cuja consistência uma decisão soberana está sempre (re)definindo.

O esgotamento da devoração apropriativa pode ser notado, no campo da crítica, na produção de Silviano Santiago. Tanto *O entre-lugar do discurso latino-americano* (de

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 saltares, 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, Mário de. *O banquete*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1989. p. 159-163).

¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Turim: Bollati Boringhieri. 1996. p. 88.

¹⁷ DEBORD. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p. 21.

1971) quanto *As escrituras falsas são* (1989) têm como referencial estratégico a Antropofagia, mas apresentam soluções que não podem coincidir totalmente. No primeiro, Santiago revivia a proposta antropofágica da guerra de apropriação como modo de afirmar que uma cultura periférica poderia ser, *Apesar de dependente, universal* – título de um texto seu de 1980, ecoando o “bárbaro e nosso” do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*. Sintomaticamente escrito no ano da queda do muro de Berlim, *As Escrituras Falsas São* delinea como estratégia cultural do escritor contemporâneo a mesma antropofagia, mas com contornos diferentes: ao invés do embate entre nacional e universal visando uma síntese, aparece a proposta de máquinas de guerra constantes, que desapropriam sem apropriar:

Quer desterritorializar o territorializado pelo seu gesto de transgressão à cerca de arame farpado que guarda a propriedade alheia. Ele levanta antes de mais nada a lebre do “sentido” da propriedade ficcional (assim como o historiador de hoje levanta a lebre do “sentido” da história). “Sentido” é direção e significado (embora possa ser também uma posição conhecida pela imobilidade obediente, no jargão militar e – por que não? – na crítica stalinista). Na direção em que caminha a propriedade caminha a história do seu significado hoje. Tanto direção quanto significado indicam (daí o sentido de “sentido”) o que o próprio é o impróprio. As chamadas escrituras falsas de propriedade são as que trazem as boas novas. Oswaldianamente: a posse em lugar da propriedade.

De posse de escrituras falsas o escritor procura reconduzir a propriedade alheia por novos e altamente suspeitos caminhos de liberação, até que, por sua vez, as abandona de novo. O escritor sem-terra, ao contrário do tradicional ainda que moderno, já entra para o literário sabendo de antemão que não existe “sentido” definitivo no título de propriedade. A escritura (de um livro, de uma terra, etc) vale o tempo, o espaço e a força de uma assinatura, ou seja, a sua rentabilidade.¹⁸

Evidentemente, os textos de Silviano demarcam a passagem do embate direto (o conflito entre cidadania e ditadura) para um conflito difuso (os novos movimentos sociais, daí a referência no texto de 1989 aos sem-terras), da sociedade disciplinar para a de controle, passagem ocorrida nas duas décadas que os separam. Todavia, o contexto não esgota a questão, na medida em que se, por um lado, Santiago recentemente insistiu no vértice desapropriativo em uma resenha de livro de Karl Marx (*O trabalho do alfaiate*); por outro, também se voltou à primeira estratégia em *As raízes e o labirinto da América Latina*. Deste modo, a referência à Antropofagia como mote de ambas as propostas indica não só que o

¹⁸ SANTIAGO, Silviano. *As escrituras falsas são*. *Revista 34 Letras*. n. 5/6. Rio de Janeiro: Editora 34, set. 1989. p. 307-308. Esta discussão passa, sem dúvida, pela resposta de Derrida a Searle em *Limited Inc*.

objeto histórico se constrói *a posteriori*, como também, neste caso, a sua própria cisão interna (do objeto).

Com isto queremos dizer que a Antropofagia comportava desde o seu início, além da estratégia paradoxal da “metafísica do ser nacional” periférico (a apropriação como propriedade, a ausência de caráter como caráter), uma outra linha de fuga. A ênfase na saída contraditória explicitada reiteradamente¹⁹ pode ser lida como uma tentativa de acelerar a máquina até produzir vertigem, na esperança de, assim, causar a sua fadiga e estancar o seu funcionamento. Dito de outro modo: a insurgência modernista contra a cópia academicista e bacharelesca não rejeitava a cópia, mas a levava até o limite extremo da descontextualização através da sabotagem (a “traição da memória” ou “invenção”), o que – de novo, paradoxalmente – possibilitava recontextualizá-la (ao contrário da “imitação”, mera importação). O que os antropófagos não previram é que este procedimento não obstou a operação da máquina pelo cansaço, mas a levou ao grau de exaustão atual, onde ela nem precisa operar para produzir efeitos. Em outras palavras, não previram a passagem da fadiga modernista à exaustão pós-moderna. Ou ainda, do cansaço ao esgotamento. Nas palavras de Gilles Deleuze: “El cansado agotó solamente la realización, mientras que el agotado agota todo el posible. El cansado no puede llevar a cabo nada más, pero el agotado no puede ya posibilitar”.²⁰ Entretanto, possivelmente o maior legado do estômago de avestruz da Antropofagia²¹ – a experimentação sem fim das formas de apropriação/desapropriação – seja o conhecimento de como funciona o dispositivo da propriedade e, portanto, os modos de desativá-lo.

Este conhecimento aparece, na *Revista*, na forma do “Direito Antropofágico” e sua “pedra de toque”: “a posse contra a propriedade”. Em setembro de 1928, no quinto número, aparecia o “Esquema ao Tristão de Athayde” – composto em grande parte de longa citação

¹⁹ Assim, por exemplo, em entrevista, a respeito da Antropofagia, dada por Oswald de Andrade em maio de 1928: “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”. No mesmo ano, em outra entrevista, a contrapartida: “não há, em absoluto, a volúpia literária de fazer paradoxos”. As duas entrevistas estão coligidas em ANDRADE, Oswald de. *Os Dentes do Dragão*. (Entrevistas). 2. ed. Pesquisa, organização, introdução e notas de Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990. p. 41, 56 (grifos nossos).

²⁰ DELEUZE, Gilles. El agotado. *confines*. Ano 2, Num. 3. Buenos Aires, Set 1996. p. 99.

²¹ Uma “Nota insistente”, assinada por Antônio de Alcântara Machado e Raul Bopp, ao final da edição inaugural da *Revista*, avisava que “Ella é antropófaga como o avestruz é comilão”, pois “A ‘Revista de Antropofagia’ não tem orientação ou pensamento de especie alguma: só tem estomago” (Ano I, Num. 1, Maio de 1928).

de uma carta de Raúl Bopp a Jurandyr Manfredini publicada na *Gazeta do Povo* de Curitiba no dia 2 do mesmo mês – que, mais do que uma resposta de Oswald de Andrade à invectiva do crítico ao periódico (ou movimento), é uma *sumarização* desta outra linha de fuga antropófaga que Silviano Santiago nomeia de “estética do usucapião”:

Saberá você que pelo desenvolvimento logico de minha pesquisa, o Brasil é um grilo de seis milhões de kilometros talhado em Tordesilhas. Pelo que ainda o instinto antropofagico de nosso povo se prolonga até a secção livre dos jornaes, ficando bem como symbolo de uma consciencia juridica nativa de um lado a lei das dozes taboas sobre uma caravella e do outro uma banana. (...)

O facto do grilo historico, (donde sahirá, revendo-se o nomadismo anterior, a verídica legislação patria) affirma como pedra do direito antropofagico o seguinte: A POSSE CONTRA A PROPRIEDADE. Como prova humana de que isso está certo é que nunca houve duvida sobre a legitima aclamação de Casanova (a posse) contra Menelau (a propriedade). Isso nos Estados Unidos foi significado ainda ultimamente pela defeza de Rodolpho Valentino, produzido pela gravidade de Mencken. (...)

No Brasil chegámos a maravilha de crear o DIREITO COSTUMEIRO ANTI-TRADICIONAL. E quando a gente fala que o divorcio existe em Portugal desde 1919, respondem: - aqui não é preciso tratar dessas cogitações porque tem um juiz em Piracicapiassú que annulla tudo quanto é casamento ruim. É só ir lá. Ou então, o Uruguay! Prompto! A Russa pode ter equiparado a família natural á legal e suprimido a herança. Nós já fizemos tudo isso. Filho de padre só tem dado sorte entre nós. E quanto á herança, os filhos põem mesmo fora!

A escolha pela posse revela-se estratégica: a posse é algo como a “última fronteira do direito”, onde direito e vida tornam-se indiscerníveis, onde um fato pode, a todo o momento, se converter em direito, e um direito pode voltar a ser puro fato. Ao insistirem que Portugal grilou o Brasil pelo Tratado de Tordesilhas (duplamente, pois grilou dos autóctones e, depois, grande parte do território pertencente à Espanha), os antropófagos estavam pondo a nu o fundamento obscuro da propriedade e do direito: a apropriação não é um apanágio das culturas periféricas. O que então (e ainda hoje) aparecia como crime, o grilo – ocupação e falsificação de título de propriedade –, era apresentado justamente como a origem da ordenação que o proíbe. Mas o que esta estratégia pretendia não era (só) afirmar o caráter ilegal da propriedade portuguesa, de toda propriedade (demonstrar que, nas palavras de Proudhon, a “propriedade é um roubo”), apelando assim ainda para uma ordem jurídica que estaria sendo ferida (ou para um antigo direito de propriedade indígena maculado pela metrópole), pois “Toda legislação é perigosa”. Antes, almejava – a partir da

constatação de que toda propriedade é um grilo, isto é, ilegítima, passageira, fundada sobre um vazio e em contradição com sua própria origem – extrair não uma norma de julgamento, mas um princípio de ação: uma *poética do grilo*. Voltar “a posse contra a propriedade” (título, aliás, do capítulo inicial do primeiro volume de *Marco Zero, A revolução melancólica*). Aqui, o nome escolhido por Silviano Santiago não parece ser a alternativa mais “apropriada” (antes, talvez indique a ambivalência do crítico em relação às “duas” estratégias antropófagas), pois o *usucapião* é justamente uma forma de aquisição de propriedade que, ademais, supõe a não-contrariedade do antigo proprietário. Mas o que é uma apropriação que não visa mais alcançar a identidade-propriedade? Esta teoria do grilo, “resposta a outras teorias”, como vimos, foi, segundo Bopp, o ponto de partida da não realizada *terceira dentição*. Todavia, não houve a elaboração de uma “teoria”, apenas seus sussurros: “Diz Heidegger que toda filosofia autêntica é no seu começo imatura. A Antropofagia ainda balbucia, mas propõe-se a depor no tumulto dramático de hoje”.²² Hoje, no estágio atual da sociedade do espetáculo, onde a apropriação desapropriativa opera como dispositivo que mantém a propriedade em sua forma pura e esvaziada – e, assim, se reproduz –, desarticular antropofagia e antropoemia, voltar uma contra a outra se mostra urgente, e os sussurros do Direito Antropofágico talvez estejam mais compreensíveis. O “contato com o título morto”, com os balbucios da Antropofagia, que tentaremos aqui, talvez permita produzir outra possível *terceira dentição*, onde a “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”, não apareça como convite à pilhagem, mas antes, como uma operação que, derogando a propriedade, torna impossível usar pronomes possessivos, separar o original mais autêntico da cópia mais barata.

²² Trata-se do final do supracitado “Informe sobre o modernismo”: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. p. 105.

“Marco Zero”

“primeiro chá

Depois de dansarem

Diogo Dias

Fez o salto real”

(Oswald de Andrade, “Pero Vaz de Caminha” em “História do Brasil”, *Pau Brasil*)

Em *Destinos de uma carta*, Silviano Santiago nos propõe uma ficção: ler uma antiga carta, pertencente a um arquivo público e aberto, como se fôssemos o seu autêntico destinatário. Esta mesma operação tendo como objeto a mesma carta, ressalta, não é nova nem definitiva, pois “Sua mensagem continuará a circular séculos afora ao sabor do acaso e das comemorações históricas, como se só fosse seu *legítimo* e *passageiro* (o paradoxo é inevitável) destinatário aquele que a nomeia ao dar-lhe sentido pela interpretação”²³. Propriedade e improriedade, autoridade e impostura – *legítimo* e *passageiro*: esta *inevitável* ambigüidade, continua Santiago, que se instaura ao nos autonomarmos destinatários de uma carta a nós não destinada, é o que possibilita desenhar nosso destino. É como se o destino de toda carta não fosse outro que um imenso arquivo, ao qual tem acesso todos menos o destinatário autêntico – ou, ainda pior, que toda carta fosse parar na seção de cartas extraviadas, aquela mesma onde trabalhou Bartleby e através da qual ele perceberá a total contingência da história²⁴. Paradoxalmente, contudo, *esta* carta, a carta de Pero Vaz de Caminha de que fala Silviano Santiago “chegou ao seu destino”:

E ao chegar às mãos do rei, no momento mesmo em que o rei de Portugal dela toma posse como legítimo destinatário, também toma posse da terra e dos seres humanos por ela descritos pela primeira vez. A carta cria para a História o *acontecimento* da descoberta do Brasil por um país europeu. Ela sela de vez o devir ocidental, português e cristão de uma terra e de seus habitantes; de uma cultura não ocidental, o devir de um futuro Estado-nação chamado Brasil. Os cinco séculos de uma sociedade, sua

²³ SANTIAGO, Silviano. *Ora (Direis) Puxar Conversa*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2006. p. 230.

²⁴ Tal é a explicação apenas sugerida pelo narrador do conto de Melville para o particular (ou melhor, pela ausência de qualquer particularidade do) modo de agir de Bartleby. Giorgio Agamben constrói seu belo ensaio sobre o copista em cima da temática da contingência. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, or on Contingency*. In: *Potentialities: collected essays in philosophy*. Tradução para o inglês de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999. Se o século XX se caracteriza, como argumentaremos a seguir, pelo total apagamento das fronteiras entre norma e exceção, ordem e anomia, o seu marco inaugural é Bartleby: preso não por se opor, mas por *preferir não fazer nada*.

organização social, política e econômica estão lá. “In nuce”, como diria Benedetto Croce, *numa voz*.²⁵

“Quatro séculos de carne de vaca, que horror!”, haveria de estampar Oswaldo Costa na *Revista de Antropofagia* em 1929, tendo em mente que a epopéia do homem branco aqui começou quando esta carta cumpriu seu destino. Neste sentido, ela seria mais uma da infundável coleção de “cartas” que constitui aquilo que Sloterdijk denominou “humanismo” e cuja função consiste em criar “parques humanos” ou “clareiras” (que, no nosso contexto, serve melhor por opor-se à floresta fechada onde habitaria o antropófago), nas quais os homens domesticam e criam animais – inclusive humanos²⁶. Mas, então, de que adianta relê-la se os seus destinos – o da Carta e, a partir dela, o nosso – já estão *selados*? Qual o sentido de reler aquele que é o documento de posse de nossa terra, um documento e uma terra, contudo, que não nos pertencem, que, antes, marcam o nosso não-pertencimento, nossa situação colonial, o *selamento* (fechamento e consignação) de nosso destino? Se, isto é, estamos fadados ao eterno retorno d’*O Rei da Vela*, onde, em uma circularidade mítica dominada pelo automatismo da mercadoria (que, segundo Gonzalo Aguilar, não pertence nem à esfera do vivo nem a do inerte, mas “*anima lo inerte*”²⁷), velho e novo não são distinguíveis nem mesmo pelo nome próprio – “Abelardo” –, onde o mesmo substitui o mesmo incessantemente (o que se vê pela homonímia dos personagens principais, mas também no nome das outras: além de O Americano, temos O Cliente, Secretária n.1, etc): “ABELARDO II: De fato... Estamos num país semicolonial... // ABELARDO I: Onde a gente pode ter idéias, mas não é de ferro. // ABELARDO II: Sim. Sem quebrar a tradição.”²⁸

Recentemente, o mesmo Silviano Santiago, em sua intervenção no seminário “Poéticas do Inventário”, *Uma nota de rodapé: Arquivo – o problema político*²⁹, argumentou que a leitura da homogeneidade feita por Derrida em *Mal de Arquivo* ignora o

²⁵ *Idem*. p. 231.

²⁶ Cf SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

²⁷ AGUILAR, Gonzalo. El regreso de los muertos vivos: O Rei da Vela de Oswald de Andrade. *Brasil/Brazil – Revista de Literatura Brasileira/A Journal of Brazilian Literature*. Ano 16, Num. 29. Porto Alegre, PUC/RS, 2003. p. 15.

²⁸ ANDRADE, Oswaldo. *O rei da vela*. 2. ed, 3. reimpressão. São Paulo: Globo, 2003. p. 50.

²⁹ O título é uma referência explícita ao fato de Derrida, em *Mal de Arquivo*, ter tratado o problema político do arquivo no espaço de uma nota de rodapé, pois, fosse de outro modo, exigiria uma conferência inteira – ou mais. O problema político é sempre uma nota de rodapé – é sempre hipertextual. (O seminário teve lugar na Casa Rui Barbosa, Rio de Janeiro, de 29/05 a 02/06 de 2006).

problema da interdição de acesso. O filósofo francês, discorre Santiago, liga o arquivo à *consignação*, mas, optando pelo “conforto institucional”, “se esquece de um significado recente” que o vocábulo adquiriu na língua francesa: “Proibir a entrada em (um local). Embargar a porta a alguém, proibir-lhe o acesso”. O homogêneo só se dá com a proibição à entrada *do* (mas, poderíamos acrescentar também: *no*) heterogêneo, pela *consignação*. Na esteira desta reflexão, em que chega ao problema do acesso aos arquivos (que deveriam ser) públicos – que só enquanto *consignados* neste sentido permitem a reprodução contínua da história oficial (ou, por outra, dos vencedores) –, Santiago, em resposta a uma pergunta de Flora Süssekind sobre a relação entre arte e arquivo, disse crer que esta relação só é frutífera se o artista deixa de reproduzir os dados do arquivo, encontrando nele uma *brecha*. Poderíamos, talvez, expandir esta perspectiva e dizer que ela cabe ao crítico, ao teórico – ao político. Pois não é outra a operação advogada por Benjamin ao que ele chama de “materialista histórico” (que está longe de identificar aqueles que se auto-designam por esta nomenclatura): escovar a história à contra-pelo, encontrar aquela “tradição dos oprimidos” não é simplesmente criar arquivos outros ou uma contra-história, em estrutura igual (ainda que com personagens diferentes) à história oficial; se parece mais com aquela arqueologia mal comportada postulada por Flávio de Carvalho, ou com o que Antelo nomeou de leitura infraleve, uma “pós-pedagogia”: “The infrathin thus arises from a given situation and simultaneously generates a new situation, a new and more effective manner of power”³⁰. A tarefa do crítico seria, deste modo, paradoxal: *porque* a carta chegou a seu destinatário, ela deve ser extraviada. Resulta daí não a formação de um *corpus* político ou literário – um cânone ou uma nação – mas, segundo Jacques Rancière, uma “desincorporação”:

os enunciados se apropriam dos corpos e os desviam de sua destinação na medida em que não são corpos no sentido de organismos, mas quase-corpos, blocos de palavras circulantes sem pai legítimo que os acompanhe até um destinatário autorizado. Por isso não produzem corpos coletivos. Antes, porém, introduzem nos corpos coletivos imaginários linhas de fratura, de desincorporação. (...) As vias da subjetivação política não são as da identificação imaginária, mas as da incorporação “literária”.³¹

³⁰ ANTELO, Raul. The logic of the infrathin: community and difference. Tradução para o inglês de Adriana Campos Johnson. *Nepantla: views from south*. 3.3 Duke University Press, 2002. p. 435.

³¹ RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org; Ed. 34, 2005. p. 60, 61.

Assim, não é só como “artista” de *Em Liberdade* – exemplificado na sua resposta a pergunta aludida – que Silviano Santiago encontra uma brecha no arquivo oficial (no caso, dos “Autos da devassa”), mas também como “teórico” de *Destinos de uma carta* (a própria distinção se desfaz, pois o artista de *Em Liberdade* é tão teórico quanto o teórico de *Destinos de uma carta* é artista. Não se trata de desfacelamento das posições, mas de sua repotencialização), onde a brecha é extraída de um documento oficial, público, e mesmo aberto e acessível a (quase) todos.

Se a Carta de Pero Vaz de Caminha indica um duplo apossamento, pois a posse da terra se instaura *assim que* o rei toma posse da carta, o movimento de Silviano Santiago deve, portanto, também ser duplo: desviar a carta de seu destinatário, bem como de sua função, encontrando nela pontos de fugas. Duas possibilidades atravessam o texto, possibilidades que não são em momento algum desenvolvidas – e nem podem sê-lo, pois remetem a uma história fora da história, a potências históricas, mas que indicam, enquanto possibilidades, o devir de nossa prática político-teórica: “E se essa carta não tivesse chegado ao seu destino, às mãos do destinatário? se ela tivesse se extraviado, como se diz hoje no linguajar dos correios?”; “A hipótese é quase ridícula, mas vale mencioná-la para se conhecer o avesso dos tempos modernos: se o sem-casa, marinheiro ou selvagem, houvesse se transformado num sem-lei, corsário ou guerreiro vencedor, não teria havido o sistema econômico europeu”³². Acesso do e ao heterogêneo: é, portanto, ao *não-dito* da Carta, ou melhor, ao dito mais explicitamente, mas justamente por isso ignorado, como n’A *Carta Roubada* de Poe, que Silviano Santiago se apegará. O apossamento da terra pelo Rei que se consubstancia no recebimento da Carta, este ato jurídico fundador (referendado pelo ato notarial da Igreja), ignora justamente a atividade fundadora, a saber, aquela dos marinheiros e de sua “descoberta heróica”:

Qualquer terra descoberta pelos navegantes é, por um lado, legítima dádiva de súditos fiéis ao rei, como está na *Carta de Caminha*, e é, por outro lado, uma doação do papa à Cristandade por intermédio do Império ultramarino português. Eis os labirintos do sistema do Padroado, ou seja, da sutil combinação política entre Fé e Império de que também será testemunha a epopéia de Luís de Camões. O signatário da *Carta*, Caminha, representando o capitão e demais navegantes, por uma estranha ironia do sistema de poder então vigente e aceito, ficam aquém e além do

³² SANTIAGO, Silviano. *Ora (Direis) Puxar Conversa*. p. 230, 239.

“achamento” da nova terra e dos legítimos proprietários dela, tal como configurados pela vontade deles e pela doação do papa. (...)

Existe por acaso documento histórico semelhante a essa carta, em que o signatário e seus representados *doam tão extravagantemente, isto é, sem exigência de reciprocidade?* (...) Existe documento histórico que exprima forma tão absoluta de generosidade humana?³³

(Poderíamos, a título de parênteses, acrescentar uma brecha à brecha encontrada por Silviano: a data que consta na carta, *primeiro de maio* de 1500. Aqui, de novo, o mais explícito, tanto na carta, quanto no texto de Silviano – onde a data é mencionada logo na primeira página – não é visto).

Tal atividade fundadora não se limita, entretanto, à navegação/viagem que desemboca no “descobrimento”. Antes, envolve também o *encontro* com o indígena, um misto de festa e iniciação do nativo à economia européia, confraternização e conversão do índio em súdito do rei. Encontro ambíguo, portanto, marcado pela coexistência de similitude e distância entre os marinheiros e os ameríndios. Ambos são “Sem posse, sem casa, sem economia” e disso decorre que os “marinheiros se deixam ver pelo rei através dos indígenas que são descritos pela carta de que é destinatário” – e é isto que possibilita também a passagem, a *metamorfose*, que os marinheiros dançam com os índios. Mas

São esses marinheiros histriônicos, esses divertidos e amorosos sem-casa que entram fogosamente na dança coletiva, que dão o pontapé inicial para que, para o papa e o rei, comece a funcionar com tirania, dor e trabalho, a impiedosa máquina do sistema econômico colonial (...) Caminha vai anotando dia após dia o modo como gradativamente os selvagens vão abandonando, vão se desvencilhando dos apetrechos bélicos, no caso o arco e a flecha. E vai anotando o modo como esse sinal de paz simbólico redundava num envolvimento fraterno entre os dois grupos humanos. Caminha passa ao rei uma imagem do indígena que mais e mais se assemelha à de um súdito exemplar.³⁴

A economia do dom, da reciprocidade indígena, é substituída pelo sistema mercantil – nos termos de Oswald de Andrade, aos quais tornaremos, a “economia do Ser” dá lugar a “economia do Haver”. Ocorre uma primeira troca. “A cena volta a se repetir”: “Os selvagens estão sendo realmente treinados para o jogo mercantil. (...) O marinheiro, doador que nunca chega a ser donatário [pois cada presente ofertado pelos índios “vai direto para as mãos do legítimo e definitivo proprietário”: o Rei], ou seja, aquele que é excluído de

³³ *Idem*, p. 234.

³⁴ *Idem*, p. 237, 238, 239.

todo sistema de trocas, paradoxalmente é quem inventa e institui o sistema mercantil nas terras descobertas”.³⁵

O sem casa, sem posse, sem economia, mas não sem lei, é o responsável por preparar o terreno – o estado anômico indígena, igualmente sem casa, sem posse, sem economia, mas diferentemente, sem lei – para o estado de exceção, para o novo *Nomos* da terra que se anuncia, convertendo o indígena em *homo sacer*, adicionando ao seu fora um dentro, pelo qual a antiga exterioridade converte-se já em interioridade: não há mais como pôr-se fora da lei. Trata-se não de uma atividade de dominação, mas de nivelamento. O ato de domínio por excelência será exercido pelo Rei e pelo Papa, ao nomearem, ao darem um nome aos indígenas - lembremos da cena bíblica do *Genesis*, mas também da conexão escrita-inventário-hierarquia aventada por Claude Levi-Strauss em sua “Lição de Escrita”³⁶. Contudo, este nivelamento poderia também ser de outro modo, a metamorfose poderia ser inversa: o marinheiro poderia pôr-se fora da lei, poderia tornar-se pirata. Isto representaria um gesto de ousadia – e Carl Schmitt lembra que “La palabra *pirata* procede de la palabra griega *peiran*, o sea probar, intentar, osar”.³⁷ Se *ousasse* isso, se “não tivesse escrito a carta ao rei” seria caçado como inimigo da humanidade³⁸ (desta forma, mesmo o seu possível ato de se colocar para fora da lei, paradoxalmente o incluiria dentro dela, como seu inimigo). Mas a ousadia não está conectada apenas à pirataria como Carl Schmitt sublinha: ela também está intimamente ligada ao contato que constitui a comunidade na bela formulação feita por Flávio de Carvalho no seu estudo sobre a moda: “A moda pertence aos domínios da fantasia portanto da grande criação do espírito humano. É pelo uso do traje que o homem e a mulher *ousam* entrar em contato uns com os outros. É a ousadia que permite a

³⁵ *Idem*, p. 240.

³⁶ “O único fenômeno que a acompanhou [a invenção da escrita] fielmente foi a formação das cidades e dos impérios, isto é, a integração num sistema político de um número considerável de indivíduos e sua hierarquização em castas e em classes (...) Se minha hipótese estiver correta, há que se admitir que a função primária da comunicação escrita foi facilitar a servidão”. LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. 6. reimpressão. Tradução de Rosa Freira D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 283.

³⁷ SCHMITT, Carl. *El Nomos de la Tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*. Tradução para o espanhol de Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia., 2005. p. 23

³⁸ A figura do pirata era, de novo de acordo com Schmitt, neste período de transição entre medievalidade e modernidade, considerado um inimigo da humanidade, análogo ao tirano no plano interno: “El tirano es, para el orden del país, el enemigo común, lo mismo que el pirata es, para el orden del mar, el enemigo de la raza humana” (*Idem*, p. 46). Devemos ressaltar com Silviano que “Papa, rei e historiador só teriam se extasiado da figura do marinheiro” se este se rebelasse, como foi o caso de Cristóvão Colombo.

existência e a realização dos laços afetivos”³⁹. Fosse o marinheiro ousado, talvez “não teria havido o sistema econômico europeu”. Se o primeiro nivelamento implica uma posterior sujeição sobre a qual se funda o *Jus publicum europaeum* (do qual trataremos a seguir) – e pela qual os indígenas terminam por serem desnivelados em relação aos marinheiros, pois passam a ser animais ou objetos aos quais um outro dá o nome, aos quais se nomeia e, com isso, se domina, em uma sujeição ainda maior que aquela dos marinheiros, e mesmo dos marinheiros convertidos em corsários, sujeitos à perseguição do Rei e do Papa –, o segundo permitiria uma manutenção da posição dos sujeitos: a anomia indígena e o pertencimento à lei dos marinheiros, sem alteração do sistema global de relações que a tomada do “Novo Mundo” determinou. Sublinhemos esta duplicidade: o encontro entre os marinheiros e os indígenas é uma via, ou melhor, uma metamorfose de mão dupla, na qual a atividade já é, desde sempre, passividade – transformar-se no outro, deixando levar-se por ele. O segundo nivelamento não é tão somente uma possibilidade histórica deixada em aberto, não ocorrida – ainda que *também* o seja –; é uma experiência que não só se atualizou na cena da dança, como continuou e continua a se atualizar. Assim, o ato fundador se dá ignorando a atividade fundadora num duplo sentido: ignora a atividade dos marinheiros como um todo, por um lado e, por outro, ignora a possibilidade deste segundo nivelamento.

A ignorância deste encontro, deste *toque* está presente no fundamento do Direito Público Europeu, o *Nomos* da terra, e no relato que dela faz Carl Schmitt. Para o jurista, o direito é “terrenal” e vinculado à terra; deriva, assim, de uma tomada de terra, de um *Nomos* que, enquanto primeira partição *de terra*, é anterior a toda outra divisão, e se revela como ato constitutivo de todo direito interno e externo:

La historia de todo pueblo que se ha hecho sedentario, de toda comunidad y de todo imperio se inicia, pues, en cualquier forma con el acto constitutivo de una toma de la tierra. Ello también es válido en cuanto al comienzo de cualquier época histórica. La ocupación de la tierra procede no sólo lógicamente, sino también históricamente a la ordenación que luego le seguirá. Contiene así el orden inicial del espacio, el origen de toda ordenación concreta posterior y de todo derecho ulterior. La toma de la tierra es el arraigar en el mundo material de la historia. De este *radical title* se derivan todas las relaciones ulteriores de posesión y propiedad: propiedad comunitaria o individual, formas de posesión y utilización

³⁹ CARVALHO, Flávio de. Dialética da moda. In: FREITAS, Valeska. *Dialética da moda: a máquina experimental de Flávio de Carvalho*. Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Teoria Literária/UFSC, sob a orientação de Raúl Antelo. Florianópolis, Fev. 1997. p. 8, grifo nosso.

según el Derecho público o el privado, el Derecho social y el Derecho de Gentes. De este origen se *nutren* – por utilizar la palabra que emplea Heráclito – todo derecho ulterior y todos los preceptos y órdenes que posteriormente sean dictados.⁴⁰

A ordenação que regia o mundo medieval, diz mais adiante Schmitt, não era um autêntico *Nomos* da Terra, pois lhe faltava o caráter universal: a *Respublica Christiana* se limitava a dispor *a partir de e para* o território europeu; um verdadeiro *Nomos* global só se instaura a partir da tomada do “Novo Mundo” pelas potências européias, fundando o *Jus publicum europaeum* que vigorará pelo menos até o século XIX. O princípio que rege este ordenamento pode ser sintetizado do seguinte modo: o mar e o “Novo Mundo” são “livres”; traça-se uma linha, antes da qual a guerra é mitigada e sujeita ao *ius in bellum* (Europa) e depois da qual o confronto não tem a menor restrição (os oceanos e o “Novo Mundo”):

En esta línea terminaba Europa y comenzaba el Nuevo Mundo. Aquí terminaba el Derecho europeo, en todo caso el Derecho público europeo. En consecuencia, también terminaba aquí acotación de la guerra conseguida por el Derecho de Gentes europeo y comenzaba la lucha desenfreada en torno a la toma de la tierra. Más allá de la línea comienza una zona “ultramarina” en la que, por faltar toda barrera jurídica de la guerra, solo rige el derecho del más fuerte.⁴¹

Trata-se da delimitação de um espaço de exceção localizado na América (e Schmitt demonstra como o *Martial Law* inglês está vinculado a esta concepção de “un espacio delimitado, libre e vacío”⁴²) – o que permitiu a Hobbes e Locke situarem nela o estado de natureza (ainda que com juízos diversos: o primeiro negativamente, o outro, de forma positiva). Para usar as palavras de Agamben, estamos diante de uma “exclusão inclusiva”: “aquilo que é excluído”, o Novo Mundo, “não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação àquele na forma de suspensão. *A norma*”, a mitigação da guerra e o equilíbrio tão necessária ao *Jus Publicum Europaeum*, “*se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*”. Mais do que isto, esta operação funda o ordenamento, é o seu *Nomos*: “O ‘ordenamento do espaço, no qual consiste para Schmitt o *Nomos* soberano, não é, portanto, apenas ‘tomada da terra’ (*Landnahme*), fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas,

⁴⁰ SCHMITT, Carl. *El Nomos de la Tierra*. p.28.

⁴¹ *Idem*, p. 77.

⁴² *Idem*, p. 83.

sobretudo, ‘tomada do fora’, exceção (*Ausnahme*).”⁴³ O fenômeno que começa a tomar conta da Europa no começo do século XX – a generalização do estado de exceção –, na periferia, sempre foi a norma.

Para Schmitt, o único título que fundamentava esta grande tomada de terras não-européias por potências européias não era a *ocupatio* – ainda que este instituto extraído do antigo direito privado romano fosse utilizado, por diplomatas, em disputas de direito internacional entre Estados –, mas o “descobrimento”, baseado em uma “superioridade espiritual” dos europeus: os aztecas e os incas, por exemplo, não poderiam ter descoberto a Europa, não tinham ciência e cartografia que lhes conferisse uma visão global da terra. Superioridade que se revela na facilidade da conquista: “La superioridad espiritual se encontraba plenamente en el lado europeo, y de un modo tan radical que el Nuevo Mundo pudo ser ‘tomado’ simplemente”⁴⁴. Este título, o “descobrimento”, exige como todo título fundador de um *Nomos*, de uma contagem: “Antes de que pueda repartirse lo que fuera tomado por conquista, descubrimiento, expropiación o de cualquier otra manera, hay que contarlo y pesarlo, conforme a la antiquísima fórmula: *contado-pesado-partido*”⁴⁵. Poderíamos dizer, com Rancière, que há aqui um “erro de contagem”, um “dano”⁴⁶: aos índios – e aos marinheiros que se deixam ver por eles – não é destinada uma parcela: Silviano Santiago lembra que “Nenhum marinheiro português chegou a ser donatário de uma capitania hereditária. Outros o foram no seu lugar, bajuladores do rei, parasitas da Corte”.⁴⁷ Os ameríndios são os “sem-parcela” do novo *Nomos* da terra. O mais curioso é perceber que neste que talvez seja o maior tratado de Direito Internacional do século XX, “*O Nomos da terra*”, Carl Schmitt, fala explicitamente do dano que funda toda ordenação e da sua contingência, mas opta por nomeá-los “superioridade espiritual” em um primeiro momento e, em seguida, “sorte”: “En tiempos antiguos, decidía aquí, *es decir, en el origen y sobre la base propia del orden jurídico y económico*, la suerte, o sea un juicio de Dios como la guerra y la conquista misma”⁴⁸. A sorte, o sorteio tido pelos gregos antigos como verdadeiro instrumento da democracia em contraposição ao voto – e que persiste, como

⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I – o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. p. 25, 26-27.

⁴⁴ SCHMITT, Carl. *El Nomos de la Tierra*. p.124.

⁴⁵ *Idem*, p. 366.

⁴⁶ RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

⁴⁷ SANTIAGO, Silviano. *Ora (Direis) Puxar Conversa*. p. 235

⁴⁸ SCHMITT, Carl. *El Nomos de la Tierra*. p. 367.

lembra o jurista alemão, em algumas leis modernas como mecanismo de desempate em eleições – ou seja, a democracia, o acordo, o consenso, são, desde o princípio, aceitação do erro de contagem fundamental.

A superioridade espiritual recebe ainda outra descrição da parte de Shmitt. *O Nomos da Terra* foi escrito a partir de um proto-texto, *Terra e mar – uma reflexão sobre a história universal* “contada a minha filha Anima”. Nesta verdadeira história (com minúscula), o desenvolvimento das civilizações aparece na forma de um conflito entre os elementos, mais especificamente entre o telúrico e o marítimo, entre as criaturas bíblicas Leviatã e Behemot, a grande baleia. Um dos capítulos se intitula “Elogio da baleia e do baleeiro”, pois a caça artesanal das baleias, um processo de “íntima conexão, al par amistosa y hostil, entre el cazador y su presa”, teria sido um dos fatores de desbravamento e conquista dos oceanos (contraposto à simples conquista dos mares pelas civilizações antigas). Por isso Herman Melville “es al océano lo que Homero fue al Mediterráneo oriental. Escribió la historia de la gran ballena, de Moby Dick, y de su cazador, el capitán Acab, en una formidable narración, *Moby Dick*, y al hacerlo poetizo la mayor epopeya del oceano, entendido como elemento”⁴⁹. Publicado em 1942, oito anos antes, portanto, do tratado sobre o Direito Público europeu, *Terra e mar* adianta, praticamente palavra por palavra, o argumento da superioridade espiritual. Com apenas um acréscimo. As lutas sangrentas entre os povos europeus não anulavam a existência de uma empresa comum e o fato histórico de uma comunidade e uma ordem cristãs civilizadas que as englobava. Assim, nas disputas pelas terras do Novo Mundo, recrutavam indígenas, muçulmanos, matavam mulheres e crianças, se acusavam mutuamente de criminosos e assassinos para justificar as hostilidades. Apenas uma “ofensa” específica não entrava no rol das agressões verbais usadas entre os povos conquistadores: “Un solo reproche omitían, que era empleado com singular predilección contra los indios: entre europeos-cristianos no se echaban en cara la antropofagia.”⁵⁰

⁴⁹ SCHMITT, Carl. *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*. Tradução para o espanhol de Ramón Campderrich. Madri: Trotta, 2007. p. 34.

⁵⁰ *Idem*, p. 60.

Novo Mundo: um laboratório global

“O movimento modernista, culminado no sarampão antropofágico, parecia indicar um fenômeno avançado. São Paulo possuía um poderoso parque industrial. Quem sabe se a alta do café não ia colocar a literatura nova-rica da semicolônia ao lado dos custosos surrealismos imperialistas? Eis porém, que o parque industrial de São Paulo era um parque de transformação. Com matéria-prima importada. Às vezes originária do próprio solo nosso. Macunaíma. A valorização do café foi uma operação imperialista. A poesia Pau-Brasil também. Isso tinha que ruir com as cornetas da crise. Como ruiu quase toda a literatura brasileira “de vanguarda”, provinciana e suspeita, quando não extremamente esgotada e reacionária. Ficou da minha este livro. Um documento. Um gráfico. O brasileiro à toa na maré alta da última etapa do capitalismo.”

(Oswald de Andrade, prefácio a *Serafim Ponte Grande*)

Os sintomas do recalque do *encuentro* levariam quatro séculos para eclodirem em sua inteireza. Ao depor sobre o seu “Conocimiento de América Latina” para o único número da revista *Imán*, cujo secretário de redação era Alejo Carpentier, Georges Bataille encara como “inevitable un *regreso* a costumbres más netamente crueles y violentas en las poblaciones europeas” e, portanto, “posible, (y aun bastante verosímil) que las costumbres de nuestra vida política se transformarán a punto de no diferir mucho de las de América Latina”. Algo daquela “sangrenta excentricidade jamais concebida” com a qual Bataille havia, poucos anos antes, em 1928, descrito a “América desaparecida”⁵¹ se deixa entrever no fascismo então em franca ascensão:

Es cierto que en Europa no acude a mente alguna la idea de que la sorprendente fraseología de los políticos burgueses pueda llevarnos bruscamente hasta ciertas bravuconadas tragicómicas a lo Melgarejo. Por ejemplo: nadie imaginaría a un viejo soberano europeo, ordenando a su ejército de atravesar el mar a nado, bajo el pretexto, si se quiere, de ir a castigar alguna tribu negra de África. Sin embargo, es posible prever circunstancias análogas, en que las cabezas blandas de los Musolini o los Hitler perderían rápidamente lo que les queda de apariencias normales, para satisfacer plenamente sus anhelos de payasos declamatorios.

⁵¹ “Crimes cometidos em nome do sol tão somente pela satisfação de pesadelos endeusados, fantasmas amedrontadores”, que “mais que uma aventura histórica evocam as licenças cegas descritas pelo ilustre Marquês de Sade”. Observe-se que Bataille vê no “gosto excessivo de morte” dos Aztecas o verdadeiro responsável pela Conquista espanhola; tal gosto “foi transmitido aos espanhóis atormentados em uma sorte de loucura hipnótica. A vitória de Cortez não é um fato da força, mas muito mais de uma verdadeira fascinação. É como se estes homens tivessem compreendido vagamente que chegados a este grau de violência, a única saída era, para eles, como para as vítimas com as quais eles tranquilizavam seus deuses brincalhões, uma morte súbita e terrível”.

La burguesía no vislumbra ya muchas salidas, fuera de las aventuras brutales (...) ⁵²

Guy Debord definiu o fascismo como “o estado de sítio da sociedade capitalista”, o “arcaísmo tecnicamente equipado”: “uma ressurreição violenta do mito, que exige a participação em uma comunidade definida por pseudovalores arcaicos: a raça, o sangue, o chefe”⁵³. No *Dicionário de bolso* de Oswald de Andrade, encontramos, em uma das definições dada a Mussolini, uma explicação do fascismo que antecipa a de Debord e se destaca por sua acuidade em definir o momento histórico (sem o distanciamento temporal do situacionista, por exemplo): “A burguesia, quando se vê perdida, eleva ao Estado de permanência social o estado de sítio, adota como normas as piores medidas de exceção, apela para a ditadura e declara que uma nova fórmula de ‘união nacional’ elimina e supera a luta de classes. É o fascismo-primitivista, espetaculoso e sobretudo idiota pois tende para a guerra como solução da crise anterior”⁵⁴. Uma tal aliança entre barbárie e técnica, floresta e máquina, era um dos motes da Antropofagia (e, antes, do *Pau Brasil*).

Se Lévi-Strauss está correto ao definir, a partir de Leslie White, como característica e fraqueza (não só) das sociedades ocidentais, o “exclusivismo” com que se dedicam à acumulação energética *per capita* e à proteção e prolongamento da vida humana⁵⁵, revela-se no entre-guerras a curto-circuitagem total do Ocidente, a ponto do estágio biopolítico da modernidade ter alcançado tal patamar que converte a forma em informe, a saber, em força – e a acumulação em gasto. Esta conversão oferecia tanto uma chance quanto um perigo. E quando o gasto reacomodativo da acumulação capitalista se expande na forma da guerra, “No momento de perigo”, para usar palavras de Flávio de Carvalho, que poderiam igualmente ter sido escritas por Walter Benjamin, “só um passado pode aparecer à tona”. O recalcado retorna como sintoma. Não é preciso insistir no papel que a arte “primitiva”, a etnografia, o inconsciente, a infância – enfim, o interesse por aquela “categoria de seres”, “que juntava no mesmo comboio humano ‘o primitivo, o louco e a criança’”, e que se

⁵² BATAILLE, Georges. Conocimiento de América Latina. *Imán*. Paris, 1930. p. 198.

⁵³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. p. 75.

⁵⁴ ANDRADE, Oswald de. *Dicionário de bolso*. Estabelecimento e fixação de texto de Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1990. p. 122.

⁵⁵ LEVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: *Antropologia Estrutural Dois*. 4. ed. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 351.

opunha à categoria “superior, que tinha como seu padrão ‘o adulto, branco e civilizado’”⁵⁶ –, tiveram no debate do entre-guerras e, em especial, nas vanguardas modernistas. A generalização, no começo do século XX, do estado de exceção nas nações européias traz à tona justamente aqueles lugares que o sistema global incluía somente através de sua exclusão, lugares onde a exceção sempre vigeu como norma: “O Brasil”, diz Machado Penumbra, o prefaciador-personagem de *Memórias Sentimentais de João Miramar*, “desde a idade trevosa das capitâneas, vive em estado de sítio. Somos feudais, somos fascistas, somos justicadores. Época nenhuma da história foi mais propícia à nossa entrada no concêrto das nações, pois que estamos na época do desconcerto”.⁵⁷

⁵⁶ ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 2. ed. São Paulo: Globo, Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1995. p. 200. A postura de diferenciação adotada por Mário de Andrade em *Primitivos*, publicado em 1944 (“A palavra ‘primitivo’, na crítica de arte, vem sendo aplicada em conceitos diversos, nem sempre legítimos. Essa diversidade de conceituação leva a confusões defeituosíssimas, contra as quais temos que nos defender”), além de atestar a permanência do problema, revela uma mudança de estratégia sua em relação ao ideário modernista (ANDRADE, Mário de. *Primitivos*. *Revista da Academia Paulista de Letras*, São Paulo, n. 27. Set/1944. p. 21).

⁵⁷ ANDRADE, Oswald de. *Memórias Sentimentais de João Miramar/Serafim Ponte Grande*. (Obras completas Vol. II). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. p. 10. Um pouco antes de Oswald, Rui Barbosa formulara o mesmo: “Dir-se-ia que o que o júri tem sido para a Inglaterra, o município para a Suíça, a justiça federal para os Estados Unidos – a arca histórica das liberdades nacionais – é, para as repúblicas latinas daquele continente, a lei marcial”. BARBOSA, Rui. *Cartas de Inglaterra*. (Obras Completas. Vol XXIII (1896), Tomo I). Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Saúde, 1946. p. 40. (A alocação desta passagem das “Cartas da Inglaterra” no contexto do debate contemporâneo foi feita por Raúl Antelo durante a sua apresentação à conferência de Giorgio Agamben em Florianópolis, em 2005). Para Paulo Arantes, a vitória sobre o Eixo e o consenso keynesiano varreram “para debaixo do tapete a memória da exceção. Ou melhor, empurraram-na para a periferia, terra de ninguém mesmo, (...) preciosa contribuição para o conforto moral da metrópole”. Mas hoje, o terrorismo global, conjugado ao seu combate, igualmente global, e à desregulamentação da economia, dão a sensação de estarmos vivenciando uma “fratura brasileira do mundo”, uma “viagem redonda do capitalismo” de volta aos seus primórdios: “Por mais assombroso que pareça, já vivemos tudo isso antes: na Colônia. Daí a forte impressão que se tem hoje em dia, no coração do sistema mundial, de que o deserto em expansão por estas terras de miséria e impotência, na verdade, parece anunciar uma dramática periferização do planeta. Por isso, numa hora limiar como a presente, vem mais do que ao caso insistir na atualidade da assim chamada *Acumulação Primitiva*, que de primitiva, obviamente, não tinha nada, como de resto o demonstra o caráter ‘avançado’ do experimento colonial que engendrou a horrenda sociedade brasileira de ontem e de hoje. *Explico-me: enquanto a Europa ainda se arrastava no emaranhado do Antigo Regime, em sua franja colonial se encontrava em plena ebulição um verdadeiro laboratório de vanguarda do capitalismo total*. Várias guerras bárbaras de limpeza étnica depois, a banalização de todo um território, por força de uma razão econômica de novo tipo, repovoado por assentamentos humanos exclusivamente empresariais e, por isso, voltados integralmente ao mister *selvagem* de extração de mais-valia com uma intensidade e crueldade jamais vistas na história do trabalho humano, pelo menos desde os tempos do trabalho escravo nas minas do Império. O que antes se apresentava como uma zona residual de comportamentos extremos, a exceção que prosperava nos subterrâneos da normalidade burguesa em formação, desde então ameaça tornar-se a regra nos momentos de colapso do sistema. Foi assim com o apocalipse nazi: nunca é demais lembrar que a principal mágoa dos bons europeus com os hierarcas do Terceiro Reich era o tratamento “colonial” que lhes estava sendo dispensado. Completava-se assim o sentido da colonização. Quando se diz que o imperialismo está de volta, impulsionado por novas rodadas de acumulação por espoliação – privatizações, ajustes fiscais, expropriações via patentes, guerras de pilhagem, etc. –, é novamente disso que se trata, da recaída em nossa *condição originária* de exploração aberta, desavergonhada, direta e seca. De

Oswald de Andrade estava consciente da proximidade entre as estratégias antropogáfica e fascista/integralista. Na edição do dia 17 de março de 1929, a *Revista* trazia um texto assinado por Freuderico, pseudônimo de Oswald, onde os antropófagos se mostravam “contra os fascistas de qualquer espécie”, com a ressalva de que “O que nessas realidades políticas houver de favorável ao homem biológico, consideraremos bom. E nosso”. Deste modo, algo de “bom” era extraído do fascismo: o “congresso corporativo. Evolução da divisão do trabalho social (social não, tribal) pelos grupos totêmicos”. A sexta tese que seria discutida no Congresso Brasileiro de Antropofagia, conforme informava a edição de 19 de julho da *Revista*, era a “Organização tribal do Estado. Representação por classes”, de nítida similaridade com o Estado corporativo de Mussolini. No segundo volume de *Marco Zero, Chão*, uma personagem externa: “A antropofagia, sim, a Antropofagia só podia ter uma solução – Hitler”. Um ano antes, no testamento-entrevista que concede a Edgard Cavalheiro, a proximidade é reduzida a um problema de (má) interpretação, i.e, de leitura (equivocada) num movimento que traz à tona a “confusão” da “primeira dentição” da *Revista*⁵⁸: “Mas se bem que eu dê à *Antropofagia* os foros de uma

volta portanto ao deserto colonial de vanguarda da mais rasa necessidade econômica. Pois que de necessidade se trata, não há mais nada a fazer a não ser aquilo que deve ser feito, governa-se cada vez mais por medidas administrativas – exatamente como nas colônias.”. ARANTES, Paulo. *Extinção*. Boitempo, 2007. p. 156; 274-275 (grifos nossos). Cf, também, do autor, *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004 e OLIVEIRA; Francisco de; RIZEK, Cibele. (orgs.) *A era da indeterminação*. São Paulo: Boitempo, 2007. Para uma genealogia do *management*, Cf AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. (Homo sacer Vol. II, t. 2). Vicenza: Neri Pozza, 2007. A conversão da política em *oikonomia*, administração, oferece outro exemplo dessa “zona cinzenta” de que vínhamos falando: o apoio de Oswald de Andrade à idéia de Browder, de dissolver os Partidos Comunistas, com o argumento de que o pós-guerra fundiria capitalismo e comunismo: a concepção de que, passada a turbulência das duas Grandes Guerras, tudo se reduzia a uma questão de técnica – ou gerência (as menções à *Revolução dos gerentes*, bem como à proposta de Browder são constantes nos escritos de Oswald das décadas de 1940 e 1950). Uma saída conciliadora, uma “*tercera posición*” para além de capitalismo e socialismo, na forma de uma “comunidade organizada” foi o tema da conferência do General Perón no Primeiro Congresso Nacional de Filosofia, realizado em Mendoza, Argentina, em 1949.

⁵⁸ Um caso curioso é o de Yan de Almeida Prado – que colaborou extensamente para a *Revista*: a partir do segundo e até o último número da primeira dentição, encontramos trechos do romance *Os três sargentos* – que, mais tarde, processaria a segunda dentição. O mais curioso deste acontecimento relatado por Geraldo Ferraz, é que Yan de Almeida Prado não compareceu à audiência do processo: “Mas o processo teve desfecho verdadeiramente espantoso, pois comparecêramos com o nosso advogado que era nem mais nem menos que o dr. Vicente Ráo. E nessa primeira e decisiva audiência, por qualquer lapso de memória, o romancista Yan de Almeida Prado, dito então grande colecionador de Antiguidade, não compareceu. Simplesmente: moveu o processo por injúrias e não compareceu. O juiz que tomara conhecimento da queixa, e que achava que o processo era uma puerilidade, sentenciou imediatamente: condenou nas custas o romancista, ou seja, em 612 mil réis, o que, para o pão-duro que ele era, deve ter doído na carne, mais do que uma dentada de antropófago. E foi assim que quem se meteu a processar a *Revista de Antropofagia* saiu lanhado, não só na economia como na própria alma”. Complementa Ferraz que, entre os antropófagos, passou a circular a idéia de “mudar o nome de Yan de Almeida Prado para o de ‘Setenciado 612’” (FERRAZ, Geraldo. *Depois de tudo*. Rio de

autêntica *Weltanschauung*, creio que só um espírito reacionário e obtuso poderia tirar partido disso para justificar a devoração pela devoração. Melhor seria vestir logo uma camisola verde e exclamar com aquele insondável humorismo do Sr. Plínio Salgado: ‘Nós, os caboclos, desceremos sobre as cidades’. De cacetão. Não.”⁵⁹ Entretanto, o imbricamento é maior do que contado *a posteriori*: dois autores invocados por Oswald de Andrade n’*A crise da filosofia messiânica* contra a sociedade capitalista também o eram, com o mesmo propósito, por Hitler: Edgard Dacqué⁶⁰ e Werner Sombart.⁶¹

Janeiro: Paz e Terra, 1983. p. 53). Mário de Andrade, que publicou na *Revista*, além de poesias e outros textos, uma entrada de *Macunaíma*, o romance antropófago por excelência segundo o “grupo”, não aceitava o rótulo de antropofágico, nem para si, nem para o romance, discordando veementemente (talvez pelos ataques que sofreu) da radicalização da segunda dentição, o que o fez cortar relações com Ferraz – só retomando-as oito anos depois, em 1937 – e com Oswald (com o qual nunca reatou).

⁵⁹ ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. p. 58.

⁶⁰ Segundo George L. Moose “Rauschnig tells how Hitler occupied himself passionately with works such as those of the nature mystic Edgard Dacqué”, esclarecendo em nota que “Rauschnig does not mention that Dacqué is the Munich scholar to whom Hitler refers, but from the description given, there can be no doubt that *Urwelt, Sage um Menschheit* is the book in question”. MOOSE, George L. Moose. *The crisis of german ideology: intellectual origins of the Third Reich*. Nova Iorque: Schocken Books, 1981. p.306, 356.

⁶¹ Para ampliar o cenário, remontemos à conhecida e controversa relação entre Carl Schmitt, adepto de primeira hora do *Führer* (que ele acreditava estar “defendendo o direito”), ainda que tenha se afastado do regime logo, e Walter Benjamin, que também elogiou o anti-darwinismo de Dacqué. Em *O estado de exceção*, Giorgio Agamben relê toda esta ambígua relação – talvez só comparável no entre-guerras de Weimar àquela entre Martin Heidegger e Hannah Arendt (judia, lembremos) – como um intenso e constante debate (AGAMBEN, Giorgio. *Stato di eccezione*. Turim: Bollati Boringhieri, 2003. p. 68-83. Ao final do primeiro volume de *Homo sacer*, Agamben procede de maneira análoga ao revisitar a aproximação do autor de *Ser e tempo* com o regime nazi-fascista. O flerte se daria em torno à noção de “facticidade”, enquanto que o rompimento resultaria do enfoque biologicista dado pelo nazismo ao conceito). O filósofo italiano chega a definir este embate como uma “Gigantomachia intorno a un vuoto”. Por mais plausível e convincente que seja a leitura de Agamben, a relação Schmitt e Benjamin não é só um debate, ainda que *também* o seja: é um debate *e* algo outro, e não um debate *ou* algo outro. Este *algo outro* poderia ser definido como admiração e apropriação do método schmittiano, expressas pelo próprio Benjamin em mais de uma oportunidade – e das quais se destacam o seu *curriculum* de 1928 e a carta que enviou a Schmitt dois anos depois (Recentemente, Márcio Seligmann-Silva recompilou e discutiu os documentos desta relação. Aquilo que louva no método schmittiano, isto é, uma tentativa “de integração dos fenômenos, que apenas na aparência são separados segundo os campos”, Benjamin verá também em Edgard Dacqué – a que retornaremos –, quando da sua conferência na Universidade de Lessing. Cf. SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. *outra travessia*. n.5. Florianópolis, 2005. pp. 25-38). Ou também pelas críticas que compartilhavam à democracia parlamentar (Cf. BENJAMIN, Walter. Crítica da violência/Crítica do Poder. Tradução de Willi Bolle. In: *Documentos de cultura/Documentos de Barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1986. p. 160-175. e SCHMITT, Carl. *The crisis of parliamentary democracy*. Tradução para o inglês por Ellen Kennedy. Cambridge: MIT Press, 1988). Não por acaso, o misto de distância e aproximação que estamos enfocando aparece nesta obra de Schmitt através do conservadorismo católico de Donoso-Cortés e o radicalismo anarquista de Proudhon. Ao mesmo tempo em que ambos são os verdadeiros inimigos no sentido político-ontológico de Schmitt, eles têm de combater juntos um inimigo comum, que não é senão um falso inimigo, um obstáculo para o verdadeiro confronto político, a burguesia. Situação parecida irá retratar Murilo Mendes em um número de *Lanterna Verde* de 1936: “A geração atual, isto é, a geração que está fazendo vinte anos, é uma geração sem *bibelot*. É uma mocidade profundamente seria, sem precisar de ser exteriormente grave e farisaica. É uma mocidade que assiste ao nascimento de uma nova idade, que enfrenta os mais complexos e profundos problemas que condena o scepticismo e desconhece a molesca

O caso de Nietzsche serve de espelho para os antropófagos. No *Dicionário de bolso*, o julgamento de Oswald a respeito do filósofo é sumário: “Super-Hitler”⁶². Já em um artigo para *O Estado de S. Paulo* de 3 de junho de 1943, *Poesia e artes de guerra*, ele dirá que “Hitler nunca leu Nietzsche. Leu *Os três mosqueteiros*. E o povo alemão vai atrás dos *Três Mosqueteiros!*”⁶³ Já ao fim da guerra, a posição intermediária, que reduz, novamente, a questão ao jogo interpretativo: “se Hitler visitou a casa de Nietzsche (...), Nietzsche nunca subiria as escadas da Chancelaria do Reich”⁶⁴.

Cobra Norato, de Raul Bopp, reivindicada pelos antropófagos como grande obra representativa do movimento, ao lado de *Macunaíma*, tem sua gênese nesta ambígua aliança entre primitivismo e técnica: “Floresta ventríloqua brinca de cidade” lemos no poema que, aliás, foi escrito contemporaneamente a uma peça tipicamente modernista – *Como se vai de São Paulo a Curitiba*, prosa-poética de ocasião por uma viagem de carro⁶⁵ –, vanguarda que lhe ofereceu o verso livre tão propício ao “assunto poético” indígena:

d'avant-guerre. É uma mocidade que se orienta para o comunismo ou para o catolicismo, mas que não quer saber do liberalismo” (MENDES, Murilo. O Eterno nas Letras Brasileiras Modernas. *Lanterna Verde*. n. 4. Rio de Janeiro, Nov. 1936. p. 48). Esta “ambigüidade” é uma constante da vida de Benjamin, que tinha por costume esconder os amigos uns dos outros, participando de círculos os mais heterogêneos. Mas, então, por que ele reprovava tão veementemente o grupo de Bataille, afirmando que “Vouz travaillez pour le fascisme!”? A pergunta poderia ser refeita nos seguintes termos: o que distingi o “estado de exceção efetivo” e o falso “estado de exceção em que vivemos”, o que afasta a “politização da arte” comunista da “estetização da violência” fascista? Ou ainda: no que consiste a “violência divina”, “revolucionária”, “pura” de que fala na sua *Crítica da Violência*, como ela se diferencia da violência aberta do fascismo? Sem compartilhar da tese de Derrida de que a violência divina de Benjamin adianta a *Shoah*, o que se deve sublinhar é esta zona onde o conflito quase se indistingue do contato, onde a revolução, messiânica ou não, está a um passo do fascismo. (Cf DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Para Seligmann-Silva, a leitura de Derrida poderia ser “Talvez apenas uma espécie de ‘pequena’ tentativa, de matar o pai, ou um de seus pais intelectuais”; chegando, contudo “a ser caricata a interpretação [por Derrida] do conceito de *waltende Gewalt* como uma alusão a Walter do nome de Benjamin” (SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético*. p.31, 36 – n. 5) Cf também AVELAR, Idelber. *The letter of violence: essays on narrative, ethics and politics*. Nova Iorque: Palgrave, 2004. Se a crítica às democracias liberais aproxima Benjamin de posições da extrema-direita (como Schmitt e um certo Heidegger), como quer Derrida, como explicar a recente aproximação (ainda que pontual) deste com Habermas no tocante à questão Europa-EUA? Como se unem a *desconfiança da* e a *crença na* comunicação segura e não-violenta?)

⁶² ANDRADE, Oswald de. *Dicionário de bolso*. p. 73.

⁶³ ANDRADE, Oswald de. *Ponta de Lança*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2004. p. 79

⁶⁴ ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. p. 101.

⁶⁵ “ ‘Como se vai de São Paulo a Curitiba’ foi escrito logo após a cobertura que Bopp realizara para o jornal *O Globo* da ‘Primeira Bandeira Automobilística do Automóvel Club’, reunindo aproximadamente vinte carros que viajaram do Rio de Janeiro a São Paulo.” (Introdução de Augusto Massi a BOPP, Raul. *Poesia completa*. Organização, preparação de texto e comentários por Augusto Massi. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1998. p. 16).

Os moldes métricos fracionados serviam para dar expressão às coisas do universo clássico. Mas deformam ou são insuficientes para refletir com sensibilidade um mundo misterioso e obscuro em vivências pré-lógicas. Precisava-se, por isso, romper com as limitações da processualística do verso, ensaiar qualquer coisa em novas escolas de formas (à maneira da vida vegetal, espontânea), em linguagem solta, em moldes rítmicos diferentes.⁶⁶

Parece ecoar aqui o *Manifesto Antropófago*: “Já tínhamos a língua surrealista”. Ao palestrar sobre “Coisas de idioma e folclore” na Southern California University, Bopp sublinha o “material colorido e variado” que “Manifesta-se em expressões que evidentemente não coincidem com fórmulas vernáculas”: nas suas viagens pelo interior, nos relatos folclóricos que ouve, ouve também a vanguarda: “O surrealismo brasileiro está aí, livre, desgovernado, fundando sílabas novas, com uma frescura primitiva. É preciso apenas sensibilidade para senti-lo”.⁶⁷ O modernismo, e as vanguardas mais em geral, aparecem, então, como “próteses de sensibilidade” para usar a expressão com que Susan Buck-Morss definiu o cinema: as lendas amazônicas ouvidas por Bopp são *suplementadas* pela imagem do vertiginoso movimento da máquina. Daí o paradoxo da antropofagia na formulação de Raúl Antelo:

Por un lado, la naturaleza, el mundo biológico de las formas primeras que de ella emerge, es radicalmente alterna y diversa del sujeto y diferente, igualmente, de las tradiciones racionales de Occidente. Sin embargo, la modernidad marca en ella una ruptura radical con relación a las formas y esto genera la situación paradójica de que la antropofagia use los atributos de una nueva (o segunda) naturaleza, cruel y, por lo tanto, inorgánica, fruto residual del maquinismo y de la automatización, aunque los clásicos atributos naturales sean, por el contrario, la productividad y la transitoriedad, la decadencia y la extinción.⁶⁸

Tal dinamismo polifônico da tecnologia *traduz* a do rizomático crescimento vegetal, o que pode ser observado, por exemplo, no tratamento que o poema dá às “raízes” – figura essencial em nossa investigação. No prefácio da edição de 1951, Raúl Bopp sublinhou a intenção de “*remexer* raízes da raça”. Na edição de 1956⁶⁹, o termo “raízes” aparece nove

⁶⁶ BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia*. p. 12.

⁶⁷ BOPP, Raul. Coisas de idioma e folclore. *Lanterna Verde*, n. 8, Rio de Janeiro, 1944. p. 246.

⁶⁸ ANTELO, Raúl. *Maria con Marcel: Duchamp en los trópicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006. p. 193-194.

⁶⁹ BOPP, Raul. *Cobra Norato e outros poemas*. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956. Os números entre parênteses se referem aos capítulos e páginas desta edição. Não há nenhum motivo especial para a escolha desta edição; uma análise comparativa constataria que o desejo de Bopp de “remexer as raízes” se

vezes: elas despertam – “acordam-se as raízes com sono” (XII, p. 35) –, se movimentam – “Movem-se raízes atoladas/ Como pernas magras de aranhas num fundo de oceano” (XVII, p. 41); “Raízes descalças afundam na lama.” (XX, p. 47) –, disputam entre si – “Brigam as raízes na construção das margens rasas.” (XX, p. 46) –, ficam ao contrário com a passagem da Boiúna; e, principalmente, têm fome – “Raízes com fome mordem o chão” (VII, p. 29); “Estalam raízes famintas” (IX, p. 31) ; “Raízes desdentadas mastigam lôdo” (IV, p. 23); “Chegam árvores e mais árvores. / Uma delas, de raízes imensas, mastigando o Brasil” – e são comidas – “Me misturo no ventre do mato mordendo raízes” lemos logo na primeira página (I, p. 19), e na décima aparição, não vemos propriamente raízes, mas farinha delas (XXIV, p. 51). Como tentativa de fazer coincidir floresta e metrópole, reflete-se a imagem invertida de *Macunaíma*: em *Cobra Norato*, a cidade é o algoz não do herói, mas de seu antagonista: “Cobra Grande esturrou direto prá Belém // Deu um estremeção // Entrou no cano da Sé / e ficou com a cabeça enfiada debaixo dos pés de Nossa Senhora” (XXXI, p. 67). Mas como se dá esta passagem, esta traduzibilidade da terra primogênita na figura da cidade cosmopolita? No vocabulário antropófago, uma dialética especular entre local e universal, nacional e cosmopolita, atendia pelo nome de “Exogamia”.

verifica literalmente nas variadas mudanças que fez de uma edição para outra do poema. A esse respeito, agradeço a atenta observação de Maria Lúcia de Barros Camargo.

Exogamia: o “antropófago turista”

“Exogamia é a aventura exterior. O homem-tempo depois de Einstein é feito de momentos que são sínteses biológicas. Para a formação de cada um desses momentos ele arrisca o pelo numa aventura exogamica. Realizada a síntese, ele a integra, como o ameba integra o alimento e busca outra aventura exogamica.”

(Oswald de Andrade, de *antropofagia*, Revista de Antropofagia, 17/03/1929)

A centralidade da viagem na Antropofagia foi muito destacada, em especial por Antônio Cândido, para quem ela culminaria na “utopia da viagem permanente e redentora, pela busca da plenitude através da mobilidade”.⁷⁰ Tal utopia estaria retratada no episódio do navio *El Durazno*, do capítulo “Os antropófagos” que encerra *Serafim Ponte Grande*:

Seguiu-se um pega em que todos, mancebos e mulheres, coxudas, greludas, cheirosas, suadas, foram despojadas de qualquer calça, saia, tapacu ou fralda. (...)

Passaram a fugir do contágio policiado dos portos, pois que eram a humanidade liberada. Mas como radiogramas reclamassem, *El Durazno* proclamou pelas antenas, peste a bordo. E vestiu avessas ceroulas e esquecidos pijamas para figurar numa simulada quarentena em Southampton. Todos os passageiros se recusaram a desembarcar. Sem dinheiro, tomaram carregamentos a crédito. E largaram de repente ante os semáforos atônitos. Encostaram nos mangueirais da Bahia. Sempre com peste. Depois em Sydney, Malaca, nas ilhas Fidji, em Bacanor, Juan Fernandez e Malabar. Diante de Malta, Pinto Calçudo arvorou a Cruz de Malthus. (...)

El Durazno só pára para comprar abacates nos cais tropicais.⁷¹

Que o capítulo final buscasse transpor para a narrativa o ideário antropófago, fica patente não só pelo título ou pela utilização de trecho de uma crônica de Montoya, bem ao sabor dos encontrados na *Revista de Antropofagia*, como epígrafe, mas ainda pelo fato de que a tomada do navio e a revolução moral só se efetivam quando do contato com águas do Novo Mundo: “na quitância da Europa, foi-lhes impossível qualquer composição de ditadura natural a bordo”; o golpe de estado arquitetado por Pinto Calçudo só se torna realidade “quando reunida (...) a marinagem em pelotão freudiano no balão largado das auroras

⁷⁰ CÂNDIDO, Antônio. Oswald viajante. In: *O observador literário*. 3. ed., revista e ampliada pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004. p. 100. Cf, também do autor, Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade. In: *Vários escritos*. 4.ed , reorganizada pelo autor. São Paulo; Rio de Janeiro: Duas Cidades; Ouro sobre Azul, 2004. pp. 33-67; e Estouro e libertação. In: *Brigada ligeira e outros escritos*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

⁷¹ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. 9. ed. Estabelecimento de texto de Maria Augusta Fonseca. São Paulo: Globo, 2007. p. 205, 206.

americanas”.⁷² Ou ainda pelas anotações que cobrem a contracapa de um dos manuscritos de *Serafim*, nas quais, segundo Maria Augusta Fonseca, “procura soluções que atará no capítulo” final: “economia / prazer desprazer / ceu inferno / Antropofagia / O roubo / exogamia e posse / a compreensão da electroethica / Lenine / Torquemada”.⁷³ A equação entre exogamia, viagem e antropofagia integrava as autodefinições do movimento. Em uma entrevista de Oswald a’ *O Jornal* do Rio de Janeiro, publicada em agosto de 1929, esta relação é lida justamente sob o signo da mobilidade total:

Pedro Eremita foi o Cood das cruzadas. Exogamia. Totalidade da humana aventura. O que a humanidade quer é pretexto pra viajar, mesmo que seja a carnificina do Santo Sepulcro.

Contra o homem econômico de Marx – a realidade opõe o *antropófago turista*, o homem perdulário.⁷⁴

Já na viagem antropofágica de Jayme Adour da Câmara, *Oropa França e Bahia* (o dote que Vei, a Sol, oferecerá a Macunaíma), o turista canibal busca, no movimento, encontrar o sentido do ponto de partida: “Exogamia. Projecção do homem lá fóra á procura do mundo objectivo. O exemplo de Raul Bopp. O incitamento de Oswald ás grandes e perigosas aventuras. O Brasil novo querendo, procurando-se a si proprio. A primeira projecção exterior”.⁷⁵ A invocação do autor de *Cobra Norato* como exemplo não é fortuito: cursou cada ano da graduação em Direito em uma cidade diferente, deu várias voltas ao mundo, e fez carreira como embaixador. A infância nos pampas, nos conta Bopp, foi decisiva neste gosto pela viagem: “Aquela paisagem dilatada, de horizontes livres, sem mistérios, terá certamente deixado, em mim, traços marcantes. Ela responde a uma relação espacial do homem com as distâncias”.⁷⁶ Ezequiel Martínez Estrada identificará na mesma vastidão da “llanura” a causa da solidão e do sentimento de provisoriade em relação ao local que se apossa do argentino, numa *Radiografía de la Pampa* de 1933, que, além de ser um paralelo no tom pessimista do *Retrato do Brasil* de Paulo Prado, contém exatamente a mesma leitura de *El Mito Gaucho* de Carlos Astrada – que também acreditava na solidão e

⁷² *Idem*, p. 205.

⁷³ FONSECA, Maria Augusta. *Dois livros interessantíssimos: Memórias sentimentais de João Miramar e Serafim Ponte Grande – Edições críticas e ensaios*. Trabalho de livre-docência apresentado ao Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006. p. 209.

⁷⁴ ANDRADE, Oswald. *Os Dentes do Dragão*. p. 53. (grifo nosso).

⁷⁵ CÂMARA, Jayme Adour. *Oropa, França e Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d. p. 13.

⁷⁶ BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia*. p. 11.

no “impulso errático” como produções da “Ilanura” sobre o homem argentino – mas com juízo de valor invertido: a vitória da natureza sobre o homem seria a causa dos males para um e a garantia de uma força vitoriosa para o outro. Esta querela sobre o impulso nômade, causada pela vastidão dos pampas ou não, esta querela que é também uma disputa sobre a interpretação de *Martín Fierro* – para Astrada, o poema plasma o “mito gaúcho”, entendido como origem construída e força propulsora do homem argentino; já para Martinez Estrada não condensa uma essência, mas constitui uma denúncia dos danos e problemas sociais⁷⁷ – nos é familiar. O caráter provisório de que se revestia o Brasil colônia para os seus habitantes (e continua revistindo o Brasil atual, ainda que o desejo não seja mais de ir à Paris ou Lisboa, mas Miami) foi registrada constantemente na historiografia nacional, a começar por Capistrano de Abreu, mestre do mecenas do modernismo, que cunhou o fenômeno de *transoceanismo*. Na intervenção que fez Hélio Jaguaribe no *Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*, a provisoriedade era apontada, junto com o dogmatismo, como os “dois fatores que mais interferiram para a significação (ou falta de significação) filosófica de nossa cultura”: “A provisoriedade de nossa vida e de nossa cultura se caracteriza desde os três séculos de Colônia. (...) O Brasil era a terra em que os sentenciados vinham cumprir pena, os aventureiros, ganhar dinheiro, os nobres, executar as ordens do rei ou fazer carreira. A vida definitiva era a da Metrôpole, além mar”.⁷⁸ O turista antropófago visa justamente reverter esta provisoriedade a seu favor, trocar, pelo transoceanismo, a direção do próprio transoceanismo, do mesmo modo que Jayme Adour sai a viajar pelo mundo em busca do sentido de seu país: “Isto que o novo credo da antropofagia”, lemos na “Apresentação de Raul Bopp” feita por Oswald de Andrade, “determinou como ‘exogamia’, essência do homem na busca da aventura exterior que é toda a vida – Raul Bopp o fez procurando o Brasil, seu ambiente, por todos os caminhos da fome emotiva”.⁷⁹ Talvez por esta inversão, Oswald tenha considerado o poema de Bopp “diverso de Mário e de seus cacoetes e diverso do *Pau Brasil* litorâneo”. Do mesmo modo,

⁷⁷ Cf. MARTINEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la Pampa*. Ed. crítica de Leo Pollmann (coord.). Colección Archivos, 19. Madri: Archivos, CSIC, 1991; e, do mesmo autor, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Buenos Aires, CEAL, 1983; ASTRADA, Carlos. *El mito gaúcho*. Edição crítica por Guillermo David. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 2006.

⁷⁸ JAGUARIBE, Hélio. Idéias para a filosofia no Brasil. In: *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*. (Promovido pelo Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) sob os auspícios da Reitoria da Universidade de São Paulo). Volume Primeiro. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1950. p. 159.

⁷⁹ O texto foi publicado originalmente em março de 1929 na *Feira Literária*; encontra-se coligido em BOPP, Raul. *Poesia completa*. p. 37.

Murilo Mendes, para quem *Cobra Norato*, apesar de ser “paralelo em verso de *Macunaíma*, rapsódia em prosa (...) ainda superou Mário”, através de “um contato mais profundo com o sentido vital da terra” – o que não deixa de ser paradoxal, pois um tal contato é conseguido por Bopp, que Mendes define como “viajante por excelência” em contraposição a Mário de Andrade, que nunca saiu do país.⁸⁰ Bopp foi um verdadeiro *globe-throtter* antropófago que varou o mundo à procura de seu país, mas encontrou nele o mundo: “a maior volta ao mundo que eu dei foi na Amazônia”. Deste modo, as lendas amazônicas traduzidas no verso moderno aparecem como signos tanto da nacionalidade, quanto da universalidade – participam, assim, de uma metafísica do ser nacional. Um outro exemplo, do mesmo Bopp, levantado por Raúl Antelo, reforça este jogo de espelhos que constitui a “exogamia”. Em 1934, o autor de *Cobra Norato* publica na *Revista Multicolor de los Sábados*, editada por Jorge Luis Borges e Ulyses Petit de Murat como suplemento do jornal *Crítica*, de Buenos Aires, “El rostro lacerado del África”. Segundo Antelo,

Seu texto lê a África mas lê, fundamentalmente, a América Latina, sua modernização, o tamanho de sua esperança. (...) Na pergunta acerca do ser subalterno, direito e avesso da coesão nacional se articulam, reciprocamente, por meio das torções introduzidas por sucessivas dobras. Frente a uma “África ya vendida, sin nostalgias, sin voces, sin mandinga, seca y salada”, a vitalidade e a memória latinoamericanas se robustecem.⁸¹

Operação similar de tentar reverter o transoceanismo se verifica no caso mais conhecido de *Pau Brasil*: “Oswald de Andrade”, diz Paulo Prado, “numa viagem a Paris, do lato de um *atelier* da Place Clichy – umbigo do mundo – descobriu, deslumbrado, a sua própria terra”.⁸² O encontro entre marinheiro e ameríndio é revivido, não mais pelo seu acobertamento, mas pela sua inversão. A isto Oswald chama de “invenção”: contra a origem e “contra a cópia, pela invenção e pela surpresa”, lemos no *Manifesto Pau Brasil*. Haroldo de Campos sublinhou seguidas vezes que o exemplar de *Serafim Ponte-Grande* que recebera de Oswald, tinha a palavra “romance” na capa riscada e substituída por “invenção” (cabe notar que já nos manuscritos ele aparecia nomeado deste modo). Esta concepção nietzschiana (que é também uma das bases do método de investigação de Michel

⁸⁰ *Idem*, p. 42.

⁸¹ ANTELO, Raúl. *A catástrofe do turista e o rosto lacerado do modernismo*. p. 4, 5.

⁸² PRADO, Paulo. *Poesia Pau Brasil*. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. 2. ed, 1. reimpressão. São Paulo: Globo, 2003. p. 89.

Foucault) de invenção fica bem explícita nas poesias de *Pau Brasil* ou no romance-invenção *Serafim*: uma reelaboração do “externo”, ou mesmo da tradição, em bases *próprias* às condições “internas”: “Uma única luta – a luta pelo caminho. Dividamos: Poesia de importação. E a Poesia Pau-Brasil, de exportação.” Aqui a exogamia não aparece tão importante quanto esta inversão-invenção: numa entrevista de 1954, Oswald advertia que “viajar não era nada”, isto é, não era garantia: “Ronald de Carvalho viajou muito, mas nunca passou daquelas coisas sentimentais e irônicas”⁸³. O *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* deixava claro que a fase de destruição já havia passado, o que possibilitava diferenciar o nacionalismo inerente à poesia em questão do niilismo dadaísta: “O trabalho da geração futurista foi ciclópico. Acertar o relógio império da literatura nacional. // Realizada essa etapa, o problema é outro. Ser regional e puro em sua época”; “a coincidência da primeira construção brasileira no movimento de reconstrução Geral. Não se trata somente de trazer à luz os indícios do encontro reprimido, por exemplo, de modo que elas repotencializem o presente, mas de um gesto que se aproxima à *vendetta* – “Tínhamos a justiça codificação da vingança” (*Manifesto Antropófago*) –, à Lei de Talião, numa tentativa de reproduzir passo a passo o cenário alternativo, como o gesto de Flávio de Carvalho e de Sangirardi Jr. de intervir em encenações de *O guarani* para garantir a vitória dos índios sobre os portugueses⁸⁴.

Por um lado, “invenção” procede etimologicamente de encontro, mas, por outro, é o termo técnico do Direito para indicar a aquisição de propriedade de um objeto achado, sem dono, encontrado. É assim que, respondendo a Tristão de Athayde, Oswald diz que o material da Poesia Pau-Brasil é *encontrado e inventariado* como construção nacional:

Pau-Brasil são os primeiros cronistas, os santeiros de Minas e da Bahia, os políticos do Império, o romantismo de sobrecasaca da República e em geral todos os violeiros. Pau-Brasil era o pintor Benedito Calixto antes de desaparecer na Europa. Pau-Brasil é o sr. Catulo, quando se lembra do Ceará, e o meu amigo Menotti quando canta o Braz.

Foi Colombo que descobriu a América e Vespúcio quem lhe deu o nome. “A Poesia Pau-Brasil”, saída das mãos marujas do escrivão Caminha, sempre andou por aí, mas encafifada como uma flor do caminho. Era oportuno identificá-la, salvá-la.

⁸³ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*. p. 220.

⁸⁴ SANGIRARDI Jr. *Flávio de Carvalho: o revolucionário romântico*. Rio de Janeiro: Philobiblion, 1985. p. 87.

Como se fez com a nossa pátria no século XVI, que, para evidentes vantagens de geografia, de política e de comércio, deixou de se chamar Vera Cruz, Santa Cruz e Terra dos Papagaios. E ficou sendo a Terra do Pau-Brasil.⁸⁵

A viagem enquanto encontro pode indicar tanto o restabelecimento de possibilidades, quanto a apropriação do sentido, o estabelecimento de uma nova ordem, que visa controlar o contato para que ele não se converta em contágio. Deste modo, desterritorialização e territorialização, antropofagia e antropoemia, abertura e fechamento podem se articular, e os dispositivos que possibilitam esta dialética são a exogamia e a invenção. Em certo sentido, a viagem permanente se fecha ao encontro: o *El Durazno* transforma a mobilidade total em seu oposto, o fechamento em um espaço restrito e enclausurado, um pedaço de terra, imobilizado no seu movimento. Isto fica claro na “Ordine di tutti i giorni” afixada no “Purser’s Office” do navio, que marca o início da utopia sexual: “*Qui non c’è minga morale, / É un’isola.*”⁸⁶ Devemos lembrar que estamos diante de uma ditadura – a revolução foi implementada por Pinto Calçudo após este ter comprado os marinheiros, e todo “princípio de infecção moral” era punido jogando os responsáveis ao mar (esta vigilância e punição implacáveis talvez expliquem porque Torquemada, um dos maiores nomes da Inquisição, apareça nas anotações do manuscrito referentes ao capítulo; também a *Revista de Antropofagia* possuía, em sua segunda dentição, uma seção intitulada “Santo Ofício Antropofágico”). O caráter paradoxal e insuficiente desta utopia é salientada pelo autor *a posteriori* quando anuncia, no famoso prefácio de 1933, ter tomado a vacina comunista contra o “sarampão antropofágico”, tornando-se “casaca de ferro da Revolução Proletária”:

A valorização do café foi uma operação imperialista. A poesia Pau-Brasil também. Isso tinha que ruir com as cornetas da crise. Como ruiu quase toda a literatura brasileira ‘de vanguarda’, provinciana e suspeita, quando não extremamente esgotada e reacionária. Ficou da minha este livro. Um documento. Um gráfico. O brasileiro à-toa na maré alta da última etapa do capitalismo. Fanchono. Oportunista e revoltoso. Conservador e sexual. Casado na polícia. Passando de pequeno-burguês e funcionário climático a dançarino e turista. *Como solução o nudismo transatlântico.* No apogeu histórico da fortuna burguesa. Da fortuna mal-adquirida⁸⁷.

⁸⁵ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*. p. 31.

⁸⁶ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. p. 205.

⁸⁷ *Idem*, p. 57 (grifo nosso).

O caso d'*Os Condenados* é ainda mais emblemático nesta re-avaliação feita por Oswald. Planejado inicialmente para se chamar *A escada de Jacó*, o último romance da “trilogia do exílio” passa a se chamar, na primeira edição, *A escada vermelha* para, em definitivo, se fixar simplesmente como *A escada*. A mudança provisória indica a tentativa de integrar o volume ao ideário comunista; se, por fim, o romance aparece na lista de “Obras renegadas” estabelecida pelo autor na publicação de *Serafim Ponte Grande*, permanece um acréscimo ao episódio final que, segundo Kenneth David Jackson, desmente a advertência do autor de que a narrativa teria sido escrita em forma definitiva de 1917 a 1921, no que se parece uma “tentativa de alterar a própria biografia, substituindo-a pela ficção”.⁸⁸ Assim, a trilogia se encerraria com a fuga de Jorge d’Avelos da polícia, após cometer um crime, para uma ilha idílica, onde corta relações com a São Paulo decadentista e com as musas Alma e Mary Beatriz, vendo transatlânticos e imaginando os seus itinerários. Porém, na versão final, publicada em 1934, Jorge se converte ao comunismo, deixando a ilha e indo militar em Santos, o que o livraria dos restos de esteticidade e religiosidade. Cabe salientar que o catalisador do novo credo é a paixão por Mongol (provavelmente, o alter-ego de Pagu), o que faz do acréscimo não só uma ruptura que, segundo Jackson, “descaracteriza o romance como conclusão da trilogia pré-modernista de inquietação artística”⁸⁹, mas uma continuidade à trama, na medida em que, novamente, como fora na paixão pelas duas musas anteriores, o romantismo do protagonista o faz seguir bruscamente a amada. Esta continuidade na descontinuidade é sublinhada pelo narrador: “A sua adesão ao marxismo não dissimulava esse lado apaixonado que ele punha em todos os devotamentos. Ele era assim, formara-se assim. Só assim se podia ter sinceramente agregado ao socialismo anti-romântico, calculado e construtor. Romanticamente”.⁹⁰

De todo modo, em ambos os casos, o autor percebe o paradoxo de uma ruptura financiada por aquilo com o qual se estaria cortando relações (*El Durazno* sobrevive através das compras a crédito, e a ilha na qual Jorge vivia pertence a um amigo seu, da mesma sociedade decadente que rejeita sua obra modernista – o que desencadeia a reação

⁸⁸ JACKSON, Kenneth David. *A escada: exílio e utopia*. In: ANDRADE, Oswald de. *A escada*. São Paulo: Globo, 1991. p. 6.

⁸⁹ *Idem*, p. 6.

⁹⁰ ANDRADE, Oswald de. *A escada*. p. 64-5.

violenta de Jorge, seu crime e fuga). Recentemente, Giorgio Agamben criticou nos mesmos termos a proposta contraditória de Toni Negri de um exílio do Capital, através da não-produção sustentada por um programa de renda mínima: se subtrair ao capitalismo recebendo um salário deste. Para Pascoal Farinaccio, a crítica transparece na própria estrutura do texto de *Serafim*, independente da intenção do autor: a insuficiência da “revolução malandra” do anti-herói ficaria nítida com os “contra-movimentos” da narrativa que seguem os gestos de liberação puramente pessoal. No caso mais específico do *El Durazno*, a centralidade de uma conjunção adversativa numa das frases iniciais do capítulo faz este papel de contra-movimento: “ ‘Estavam em pleno oceano *mas* tratava-se de uma revolução puramente moral’ (...) esse ‘mas’ central, por um lado, evidencia o limite da revolução alcançada, ‘puramente moral’, por outro, sugere um horizonte revolucionário mais perfeito, a que o “mundo sem calças” de *El Durazno* contemplaria apenas parcialmente”⁹¹. Um dado, porém, a que Farinaccio não leva às suas últimas conseqüências é que a tomada do navio não é levada a cabo por Serafim, já morto, mas por Pinto Calçudo, que o protagonista já havia expulsado do romance. Some-se a isso o capítulo imediatamente anterior, “Errata”, que tem por epígrafe a “frase feita” “Os mortos governam os vivos” e narra a confecção do retrato de Serafim. O pintor contratado para realizá-lo termina “louco como um silogismo”, inaugurando “as celas de luxo do Asilo Serafim”, tamanhas as exigências contraditórias da família quanto à verossimilhança do retrato:

O pintor trabalhou pacientemente, honestamente, furiosamente. Mas o retrato não saiu parecido. Dona Lalá achava-o magro, a Beatriz gordo e o Pombinho era da filial opinião de que ele tinha as sobrelhas carregadas de chumbo explosivo.

O pintor refez o trabalho. Mas Celestino notou que faltava um detalhe. Ele mexia a pontinha do nariz quando falava.⁹²

O *El Durazno* pode ser lido como a tentativa, por parte de Pinto Calçudo e, portanto, sujeita a sua perspectiva, de construir o legado de Serafim, a tentativa de criar um local onde o espírito do antropófago sobreviveria à sua própria morte. Em outras palavras: “Os Antropófagos” constitui uma parábola, *avant la lettre*, tanto da ambigüidade da estratégia apropriativa que, desde já, se insere na lógica identitária, quanto da institucionalização do

⁹¹ FARINACCIO, Pascoal. *Serafim Ponte Grande e as dificuldades da crítica literária*. São Paulo: Ateliê; FAPESP, 2001. p. 100-1.

⁹² ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*, p. 199.

modernismo, cujos apogeus são, além da já referida construção de Brasília, a Bienal de 1954 – sabemos, pelo relato de seu filho Rudá, o quanto Oswald se emocionou com a 2ª Bienal⁹³.

Em *Derrida, um egípcio*, Peter Sloterdijk argumenta que todo movimento deixa uma marca, uma *Entstellung* (deformação) de Freud, uma *differance*, e que a interpretação dos sonhos é, na verdade, uma leitura desses indícios – culminando na desconstrução que, paradoxalmente atada à metafísica e posterior ao seu fim, propõe, como programa de leitura, percorrer o caminho de volta. Se toda viagem acarreta a inscrição do Outro no próprio, então toda vivência é sobre-vivência a si mesmo, à forma-identidade de si, deformada em cada movimento. Por isso, o grande problema de logística do ocidente seria o de encontrar soluções para o transporte do imóvel por excelência: o grande maciço das pirâmides, morada *post-mortem* dos faraós – onde estes não sobre-vivem a si próprios, mas seus próprios sobrevivem. Sloterdijk demonstra como Boris Groy vislumbrou uma das marcas do Egito na modernidade o transporte não das pirâmides por inteiro, mas das câmaras mortuárias onde eram depositadas as múmias: “el espacio muerto de estilo egipcio se reinstala allí donde hay museos, en cuanto estos no son más que lugares heterotópicos en el corazón del ‘mundo de la vida’ moderna, en los cuales objetos escogidos, como momias modernas, son mortificados, desfuncionalizados, arrebatados al uso profano y propuestos a la observación ensimismada”⁹⁴. Para Agamben, este espaço mortificante ameaça, hoje se confundir com o próprio mundo:

La museificazione del mondo è oggi un fatto compiuto. Uno dopo l'altra, progressivamente, le potenze spirituali che definivano la vita degli uomini – l'arte, la religione, la filosofia, l'idea di natura, perfino la politica – si sono una a una docilmente ritirate nel Museo. Museo non significa qui un luogo o uno spazio fisico determinato, ma la dimensione separate in cui si

⁹³ “No fim de sua vida, em 1954, levei-o à 2ª Bienal. Era o Ibirapuera de Niemeyer, da oficialização definitiva da arquitetura e da arte moderna que daria Brasília. Estávamos naquela tarde praticamente sós, sob as arrojadas estruturas de concreto e cercados de arte abstrata. Oswald sentia-se como um dos principais autores daquela conquista. Ele chorou. Era como se tivesse vencido uma longa batalha. Sentia-se apoiado e com razão. Era algo que acontecia na sua cidadezinha provinciana, depois de uma vida de trabalho”. O depoimento encerra a carta do filho de Oswald a Antônio Cândido e foi incluído como anexo à “Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade” (CÂNDIDO, Antônio. *Vários escritos*. p. 66). Em entrevista a Heráclio Dias, publicada no *Diário de Notícias* em janeiro de 1954, Oswald, questionado se “considerava satisfatórios os frutos colhidos do movimento de 22”, respondeu: “Em grande, sim. Aí está a II Bienal de Arte Moderna”. (ANDRADE, Oswald. *Os dentes do dragão*. p. 225).

⁹⁴ SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, un egípcio. El problema de la pirámide judía*. Tradução para o espanhol de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2007. p. 85.

trasferisce ciò che un tempo era sentito come vero e decisivo, ora non piú. Il Museo può coincidere, in questo senso, con um'intera città (Évora, Venezia, dichiarate per questo patrimonio dell'umanità), con una regione (dichiarata parco o oasi naturali) e perfino con un gruppo di individui (in quanto rappresentano una forma di vita scomparsa). Ma, piú in generale, tutto oggi può diventare Museo⁹⁵

Turista é justamente o nome que o filósofo italiano dá ao “habitante” ou “peregrino” destes espaços fechados e mortificados, de preservação, que impedem a inscrição de qualquer marca – e, portanto, de qualquer verdadeira experiência de viagem e encontro. Este processo não passou despercebido por Oswald. A sua peça *A morta*, inicia-se justamente com o diálogo entre “O Turista” e “O Polícia”, conversa especular sobre a museificação do mundo:

O TURISTA – Vivem juntos? Vivos e mortos?

O POLÍCIA – O mundo é um dicionário. Palavras vivas e vocábulos mortos. Não se atacam porque somos severos vigilantes. Fechamo-los em regras indiscutíveis e fixas. Fazemos mesmo que estes que são a serenidade tomem o lugar daqueles que são a raiva e o fermento. Fundamos para isso as academias... os museus... os códigos...

O TURISTA – E os vivos reclamam?

O POLÍCIA – Mais do que isso. Querem que os outros desapareçam para sempre. Mas se isso acontecesse não haveria mais os céus da literatura, as águas paradas da poesia, os lagos imóveis do sonho. Tudo que é clássico, isto é, o que se ensina nas classes.

O TURISTA – Com quem tenho a honra de falar?

O POLÍCIA – Com a polícia poliglota

O TURISTA – Oh! que prazer! O senhor sou eu mesmo na voz passiva. Na minha qualidade de turista falo sete línguas, nesta idade! E não tenho mais governante!

O POLÍCIA – Também falo sete línguas, todas mortas. A minha função é essa mesma, matá-las. Todo o meu glossário é de frases feitas...

O TURISTA – As mesmas que eu emprego. Nós dois, só conseguimos catalogar o mundo, esfriá-lo, pô-lo em vitrine!

O POLÍCIA – Somos os guardiões de uma terra sem surpresas.⁹⁶

O primeiro prefácio de *Serafim*, publicado na *Revista do Brasil* em 1926, “Objeto e fim da presente obra”, deixa claro a preocupação do autor com o processo de construção histórica: “Quem conta com a posteridade é como quem conta com a polícia”, se inicia o texto. Daí que a cópia fiel deva dar lugar à “descoberta e transposição”, em suma, à invenção: “a

⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. Roma: notttempo, 2005. p. 96. Poderíamos também incluir Brasília no rol das cidades museificadas. Retornaremos a esse tópico a seguir.

⁹⁶ ANDRADE, Oswald de. *Panorama do fascismo. O homem e o cavalo. A morta*. São Paulo: Globo, 2005. p. 205-6.

gente escreve o que ouve – nunca o que houve”.⁹⁷ Se esta perspectiva cede espaço, no segundo e mais conhecido prefácio, para uma visão da História (com maiúscula) entendida como necessidade (“Voltar para trás é que é impossível. O meu relógio anda sempre para a frente. A História também”⁹⁸), isto se dá no contexto, já aludido, de uma crítica à noção de “invenção” e “exogamia”. A mesma “frase feita” – algo como um *ready-made* da linguagem como atentamente observou Berta Waldman a respeito de *Macho não gosta de flor* de Dalton Trevisan⁹⁹ – que está na “Errata” de *Serafim Ponte Grande* proferirá o “Juiz” que decide a controvérsia entre “Cremadores” e “Conservadores” n’*A morta*: “Os mortos governam os vivos. Premissa maior! Premissa menor... os cremadores são excessivamente vivos! Ergo! Ergo! Devem ser... Conclusão! governados...”¹⁰⁰. O passado inventariado, classificado, policiado nos museus, é fechado ao toque, ao encontro com o presente: Beatriz, a musa, a morta, não sente o Poeta, está no “País da Anestesia”: “O POETA – Não penetrei à toa neste país, onde há uma árvore e um facho. Se a força criadora de minha paixão não te toca, é porque não existes”.¹⁰¹

A viagem permanente, enquanto isolamento/ilhamento, ou a viagem que chega a seu destino-sentido, *encontrando* uma identidade que faltava, se inserem, apesar de sua mobilidade, nestes espaços: a mobilização total aparece como imobilidade, imortalidade – o oposto da provisoriedade. *El Durazno*, a viagem pela viagem, a devoração pela devoração, são “Os Antropófagos” museificados, mumificados, separados em uma esfera sagrada, de modo que não produzam mais efeitos, sustentados por uma incessante tomada de crédito – a contemplação. Mas esta história que não volta é apenas uma versão do legado antropófago de Serafim, uma história ouvida e contada por alguém – o curador Pinto Calçudo que polícia a posteridade do amigo, ou o curador Oswald de Andrade, “convertido” ao comunismo. Deste modo, a viagem antropófaga aparece como um mecanismo paradoxal de se ver no outro, de tentar equacionar o dano originário, produzindo um novo *encontro* que reparasse o dano inicial. Enquanto mecanismo especular, a mobilidade exogâmica visa refletir a identidade na abertura, a casa na viagem.

⁹⁷ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. p. 47, 48.

⁹⁸ O resultado só pode ser a mortificação do passado: o romance não passaria de “Necrológio da burguesa. Epitáfio do que fui”. (*Idem*, p. 58, 57).

⁹⁹ WALDMAN, Berta. Tiro à queima-roupa. *Novos estudos – CEBRAP*. n. 77. São Paulo, mar. 2007. p. 259

¹⁰⁰ ANDRADE, Oswald de. *Panorama do fascismo. O homem e o cavalo. A morta*. p. 214.

¹⁰¹ *Idem*, p. 235.

A “invenção”, a descoberta pela viagem, está intimamente articulada com a posse da terra.
Da Antropofagia a Brasília é um passo.

Da Antropofagia a Brasília

“Agora e aqui é a Encruzilhada Tempo-Espaço”
(Guilherme de Almeida)

“Aqui é o fim do mundo”
(Torquato Neto)

Há um certo consenso que posiciona a construção de Brasília como ápice do projeto modernista – não é um acaso que uma exposição recente faça um recorrido *Da Antropofagia a Brasília*. Lúcio Costa nos conta que o seu projeto urbanístico para a construção da capital, o *Plano Piloto*, “Nasceu do gesto primário de quem assinala um lugar ou dele toma *posse*: dois eixos cruzando-se em ângulo reto, ou seja, o próprio sinal da cruz”. É significativo que ao usar o termo *posse*, o arquiteto e urbanista tenta atar com uma suposta “tradição colonial”:

A liberação do acesso ao concurso [do Projeto Urbanístico de Brasília] reduziu de certo modo a consulta àquilo que de fato importa, ou seja, à concepção urbanística da cidade propriamente dita, porque esta não será, no caso, uma decorrência do planejamento regional, mas a causa dele: a sua fundação é que dará ensejo ao ulterior desenvolvimento planejado da região. Trata-se de um ato deliberado de posse, de um gesto de sentido ainda desbravador, nos moldes da tradição colonial. E o que se indaga é como, no entender de cada concorrente, uma tal cidade deve ser concebida.

Certamente o que tinha em mente era o *Nomos*, a íntima ligação entre tomada da terra e ordenamento. Consciente ou inconscientemente, terminou por reproduzir também o dano, e a ocultação da atividade que o acompanham: para não falar da operação estratégica de distanciar a capital das grandes manifestações e protestos, foram excluídos do traçado da cruz justamente aqueles que a traçaram – os operários-construtores da capital não ocuparam o Plano-Piloto, a especulação os empurrou para zonas afastadas, formando as cidades satélites, conforme o relato de Geraldo Ferraz, um antigo integrante da Antropofagia:

Nem no memorial do Plano Piloto se colocou a questão essencial contra a exploração imobiliária, a saber, de que o solo urbano pertence à municipalidade e não pode ser vendido, mas arrendado, para os usos estabelecidos no zoneamento. (...) Quatro projetos enviados pelos arquitetos de São Paulo, para o concurso, faziam praça dessa condição, para que Brasília não fosse uma venda de terrenos. Mas para Juscelino e a

turma da Novacap, o que interessava, mesmo, era o lucro que aquela artificial criação urbana poderia dar.

Assim se fez Brasília. (...) E como não houve o planejamento regional para nele se inserir Brasília, ali se deu o fenômeno mais virulento da proliferação da favela.¹⁰²

Contudo, algo mais se encontra escondido neste simples traçar de eixos: “Trata-se de um avião ou de uma cruz?”, pergunta Gonzalo Aguilar, “De um bandeirante ou de um arco e flecha?”:

Brasília é o sonho da cidade letrada, sua própria forma retorna aos desejos infantis em sua forma primigênia: a de um avião. “Toda infância realiza para a humanidade algo grande, insubstituível. Toda infância vincula, em seu interesse pelos fenômenos técnicos, em sua curiosidade por todo tipo de inventos e maquinários, os resultados técnicos com os antigos mundos simbólicos”. A cidade letrada ingressa em seu *último* sonho, mas não para desaparecer como tal e sim para emergir sob novas formas. No avião aparece a sofisticação tecnológica que fez essa cidade possível: os primeiros deslocamentos de material tiveram que ser realizados de avião, apesar do elevado custo que isso implicava.¹⁰³

Carl Schmitt vinculava o avião (a guerra aérea) à desterritorialização, ao domínio econômico que prescindia da tomada física da terra e, portanto, ao ocaso do *Jus Publicum Europaeum* que descrevera em *O Nomos da Terra*. Ou seja, o gesto proposto por Lúcio Costa era anacrônico: postulava a posse da terra, quando a soberania já prescindia do domínio territorial direto. Por isso talvez, o desbravamento tenha dado lugar, no imaginário, à imagem do avião, consubstancializado nos nomes das regiões da capital: asa norte, asa sul. Na versão literária do relato de Schmitt, o animal mítico que representaria a conquista do ar, conta o jurista a Ernt Jünger, seria o grifo Ziz. Posteriormente, de novo em carta a seu amigo, pensou a aviação e a técnica como impulsos do elemento fogo – a combustão – que ele compreendia como niilismo; mas das cinzas, renasceria a fênix, completando a passagem humana pelos quatro elementos¹⁰⁴. Georges Bataille, respondendo às ofensivas de Breton contidas no *Segundo Manifesto Surrealista*, argumentou que o prefixo “sur” (super) de surrealismo e de superhomem integraria uma matriz idealista encarnada na figura da águia, enquanto o verdadeiro materialismo corresponderia à figura da “velha toupeira”

¹⁰² FERRAZ, Geraldo. *Depois de tudo*. p. 159-160

¹⁰³ AGUILAR, Gonzalo. *Poesia concreta brasileira: as vanguardas na encruzilhada modernista*. Tradução de Regina Aida Crespo, Rodolfo Mata e Gênese Andrade. São Paulo: Edusp, 2005. p. 259.

¹⁰⁴ Cf VOLPI, Francisco. El poder de los elementos. In: SCHMITT, Carl. *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*. pp. 83-107.

de Marx, que circula despercebida por baixo da terra para subitamente aparecer – como a revolução:

A man is not so different from a plant, experiencing like a plant an urge that raises him perpendicular to the ground. (...) But on the other hand, a plant thrusts its obscene-looking roots into the earth in order to assimilate the putrescence of organic matter, and a man experiences, in contradiction to strict morality, urges that draw him to what is low, placing him in open antagonism forms of spiritual elevation.

(...)

In effect, what can there be in the will to rise above social conditions, if one excludes the unconscious pathological desire to be struck down violently like Icarus and Prometheus. (...) In capitalism power itself is carried to the highest abstraction of an idea (bank capital), and in order to exist, to attain selfhood, it suffices for the individual to participate regularly in this power (the least sensuous that has ever existed); however mundane its objective may be, this power constitutes a perfect incarnation of this idea, i.e., what is most elevated and free of the intervention of any values other than material utility. Under those conditions, what does the rage to resort to the elevated and sublime, to protest against the impoverishment of human nature, signify? A regression certainly.¹⁰⁵

Flávio de Carvalho, em *Os Ossos do mundo*, inverterá os sinais resultantes deste desprendimento do ctônico: para ele, a visão que o aeroplano fornece é superior “porque enxerga a cidade e o mundo das coisas como se enxergasse através de um organismo transparente” (um “grande vidro”?). Ela ativaria uma “quarta dimensão”, a dimensão do tempo: numa contraposição ponto a ponto com a avaliação de Bataille:

A visão do homem em vôo adquire mais uma dimensão sobre a visão do habitante da superfície, ele é capaz de prever e calcular o destino do habitante da superfície, o seu ponto de vista percorre o presente, o passado e o futuro desse personagem, porque ele enxerga a predisposição para receber e para entregar de um dado personagem (...) A cultura e a sensibilidade de um homem em vôo não pode ser nem matriarcal nem patriarcal, pois que ele caminha para alguma coisa que não tem nem concavidade nem protuberância, que não pertence ao sistema vegetativo da terra que não tem as raízes matriarcais nem a alegria do broto fálico sobre a terra; o homem em vôo, além de ser extra-uterino é também extraterrestre, isto é deu um passo além do matriarquismo e do patriarquismo, adquire uma dimensão que provavelmente a sua evolução não possuía.

(...) A conquista do ar representa, para o homem, uma enorme ampliação na sua sensibilidade e na sua capacidade de perceber e de

¹⁰⁵ BATAILLE, Georges. *Visions of excess: Selected Writings, 1927-1939*. Tradução para o inglês de Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. p. 36, 37.

raciocinar. Um homem sobre a terra é um ser quase cego e metido num buraco, um ser ignorante com uma geometria regional e com um ponto de vista restrito ao seu buraco.

(...) O homem em vôo possui um sentido a mais que os outros; ele adquire uma “transparência equivalente”.¹⁰⁶

Se, de certo modo, a imagem do avião ia de par com o projeto de modernização, ela simbolizava uma certa mudança no paradigma de leitura, onde o moderno cede lugar ao pós-moderno. Brasília seria a realização e a passagem do modernismo (ou de um modernismo). Walter Benjamin, citado por Gonzalo Aguilar, associava, em *Rua de Mão Única*, a vista do avião à mera leitura, enquanto o caminho percorrido a pé equivaleria à transcrição:

Assim comanda unicamente o texto copiado a alma daquele que está ocupado com ele, enquanto o mero leitor nunca fica conhecendo as novas perspectivas de seu interior, tais como as abre o texto, essa estrada através da floresta virgem interior que sempre volta a adensar-se: porque *o leitor obedece ao movimento de seu eu no livre reino aéreo do devaneio*, enquanto o copiadador o faz ser comandado¹⁰⁷.

Ou seja, o avião – fênix, grifo, águia – funciona como uma lente, um filtro que modifica a visão, uma “prótese de sensibilidade”, tomando novamente a expressão que Susan Buck-Morss faz uso para ler o cinema. Curiosamente, o inventor do avião, Santos Dumont, após seu primeiro vôo em balão livre, no ano de 1897, caracterizaria a visão aérea utilizando um termo que poderia descrever também o funcionamento do mecanismo cinematográfico: “Vilarejos e bosques, prados e castelos desfilam como *quadros em movimento*”.¹⁰⁸ O avião, oculto ou explícito, no traçar dos eixos, no sinal de posse, anuncia um novo *Nomos*, que atende, entre outros, pelo nome de cinema: Brasília é *imagética*: não pode ser lida na chave autonomista, pois pertence à ordem da intertextualidade, sendo também sinal do capitalismo vídeo-financeiro, da sociedade do espetáculo.¹⁰⁹ A utopia modernista ou

¹⁰⁶ CARVALHO, Flávio de. *Os ossos do mundo*. São Paulo: Antiqua, 2005. p. 15-16. Contudo, ressalta Flávio, esta transparência não é absoluta, pois não engloba o próprio “observador em vôo”, “que não segue o mesmo destino que os habitantes da superfície; ele enxerga o destino dos seres da superfície enquanto que o seu conserva-se um tanto nublado”.

¹⁰⁷ BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única*. (Obras escolhidas, vol. II). 5. ed. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 16 (grifo nosso).

¹⁰⁸ SANTOS DUMONT, Alberto. Finalmente, em pleno ar. *Caros amigos*. Especial n. 29. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2006. p. 4 (grifo nosso).

¹⁰⁹ Dito de outro modo: o desenvolvimentismo de JK, as reformas de base de Jango e a submissão da ditadura aos ditames norte-americanos não constituem apenas uma seqüência cronológica. Mesmo havendo certa descontinuidade, fazem parte de uma mesma operação: aquilo que Alberto Moreiras chamou de “raptos

modernizadora da cidade *concreta* e planejada condensa em si dois paradigmas articulados entre si: a topicidade, tomada da terra, e a utopicidade, o seu caráter espetacular e fluido, inapreensível – o seu televisionamento constante (que deveria ir de par com o caráter transparente da coisa pública) caminha lado a lado com a manutenção dos segredos de Estado (intimamente conectados à política, possuindo funções institucionais para mantê-lo, os secretários de estado)¹¹⁰. Nacional, apesar de dependente, e universal. Lugar e não-lugar. O plano-piloto que marcaria a *nossa* posse da terra e, mais em geral, toda a propriedade nacional – pois ali se fundava a nova capital do país –, se converteu em um projeto do mundo: Brasília foi declarada pela UNESCO, em 1987, patrimônio (i.e., propriedade) da humanidade, uma contradição em termos.

A apropriação enquanto estratégia sócio-cultural apresenta um funcionamento duplo, um aspecto dinâmico e um estático, na tentativa de fazer se comunicarem o nacional e o universal. Assim, não é à toa que Murilo Mendes, ao apresentar “Três poetas brasileiros”¹¹¹, aproxime o “mundo amazônico” de *Cobra Norato* ao “continente do terceiro

biopolítico da política”. Não é à toa que o atual governo possa fundir práticas e discursos destas três tendências tão facilmente e que tenhamos caído, como dizia Brizola, no “conto do falso operário”: o horizonte político-partidário se reduziu ao discurso da ideologia vídeo-financeira, o que no Brasil se traduz na insígnia, para aceitar a ironia de Gilberto Felisberto Vasconcellos, de “petucanismo”. Ou, por outra: a relação entre avião e imagem se revela com nitidez no atentado as “Torres Gêmeas”: o que seria o 11 de setembro de 2001 se não vivêssemos na sociedade do espetáculo? O tamanho do ataque se deve menos ao “pequeno” número de vítimas e mais ao seu poder imagético (a sua retransmissão infinita e o fato do alvo ser estratégico somente do ponto de vista simbólico: o centro financeiro do mundo). (As bombas de Hiroshima e Nagasaki pertencem também a este tipo de guerra: os EUA feriram todos os protocolos possíveis de guerra ao alvejarem milhões de civis com o intuito de demonstrar ao mundo, pelas imagens do “cogumelo atômico” seu domínio do armamento nuclear – e a Guerra Fria que se seguiu não passou de uma disputa prioritariamente imagética, pois que nenhuma das potências estava disposta a utilizar, de fato, todos os armamentos de que dispunham). Isto fica mais claro comparando o 11 de setembro de 2001 com o de 1973. Por uma daquelas “ironias da história”, não só a data e o dia da semana coincidiram, mas também o número de vítimas foi muito próximo – para não falar da culpa no cartório dos norte-americanos em ambos os episódios. Cf. neste sentido, PAVON, Hector. *11 de septiembre... de 1973*. Buenos Aires: Editorial Libros del Zorzal, 2003. Por fim, cabe salientar a importância do cinema como um dos maiores setores industriais da economia mundial – e, em especial, da norte-americana. Se o dólar não é mais garantido pelas reservas de ouro, seu lastro residiria na indústria cinematográfica.

¹¹⁰ Recentemente a secretária de Estado dos EUA, Condoleeza Rice, propôs na Assembléia da Organização dos Estados Americanos a “democracia vigiada”. A idéia de instituir um órgão de vigilância da democracia, leia-se interventor, no âmbito do continente americano finalmente revelou o que Condoleeza havia vindo fazer no Brasil dois meses antes: convencer o presidente Lula a aderir à proposta norte-americana. O verdadeiro motivo da visita, repleto de solenidades, visitas a projetos sociais permaneceu um segredo e para muitos ainda permanece e permanecerá: mesmo que Lula tenha rechaçado a idéia dos falcões republicanos – o que se confirmou com o repúdio da proposta, por parte do chanceler Celso Amorim, na Assembléia da OEA – ele manteve o teatro e não levou a público em nenhum momento o que Rice viera fazer em nosso país.

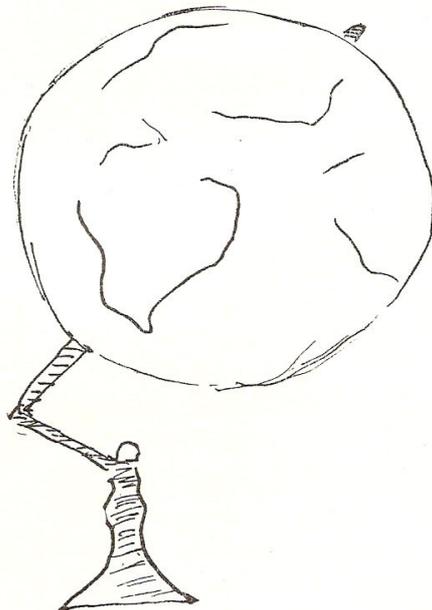
¹¹¹ O texto de Murilo Mendes foi originalmente publicado na *Revista de Cultura Brasileña*, em 1973 e se encontra transcrito em BOPP, Raul. *Poesia completa*. p. 42.

dia da criação, como diria Keyserling”, numa referência à voz autorizada que o barão *globethrotter* possuía no modernismo brasileiro (e também argentino: Carlos Astrada confessa, ao responder a um “indigenista ingenuo”, sentir vergonha por ter de explicar aos colegas europeus porque o conde havia sido convidado a palestrar na Argentina: “Porque Keyserling, con sus chirimbolos de la ‘intuición’, del ‘alocicismo’, del ‘sentimiento’, no era nada, apenas un mal periodista trotamundos, con afán mercantilista y de propaganda”¹¹²). Foi ele o formulador da idéia do “bárbaro tecnizado” com que, em *O mundo que nasce*, descreveu um chofer norte-americano. A expressão aparecerá no *Manifesto Antropófago* (“Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Ori Villegaignon print terre*. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos.”) e, sem dúvida, está na base da formulação, n’*A Crise da Filosofia Messiânica*, da noção de “homem natural tecnizado”, síntese *dialética* entre “homem natural” (tese) e “homem civilizado” (antítese). Além disso, em um dos prefácios que escreveu para *Macunaíma*, Mário de Andrade caracterizou o herói sem caráter como o “Sein” de Keyserling, aludindo ainda que a rapsódia não deveria ser tomada como “símbolo” de nossa cultura, mas como “sintoma”. Curiosamente, um crítico totalmente ignorado pelos modernistas brasileiros, mas da geração imediatamente anterior, Araripe Jr. já havia formulado em carta a Euclides da Cunha, datada de 19 de dezembro de 1906, uma noção semelhante à de Keyserling, mas de um teor político muito mais forte:

aqui mesmo eu lhe apresentaria, entre outros, os factos, que tenho colligido, relativamente a S. Paulo e ao extremo norte do Brazil, onde se estão caldeando typos nacionaes muito capazes de tomar as armas da civilisação dos alienigenas para forçal-os a subordinarem-se ao ‘novo meio’. E acredito, meu bom amigo, que o jagunço civilisado, de posse da electricidade, terá sobre o estrangeiro a vantagem de conhecer não só os caminhos secretos da vida interior, mas tambem de saber que são de pedra os monstros, que fazem esgares das torres da velha cathedral e não obstante assustam os desprecavidos que ali penetram.

¹¹² ASTRADA, Carlos. *El mito gaucho*. p. 49.

Antes da Deglutição do Bispo Sardinha



crônica

Era uma vez
O mundo

(Oswald de Andrade, *Primeiro Caderno do Aluno de Poesia Oswald de Andrade*)

Os primeiros livros publicados, ainda que em espanhol, sobre o Brasil – em 1551 e 1555 – são compilações de cartas dos jesuítas divulgando a “missão”, descrevendo paisagens, aventuras, comportamentos indígenas e cristãos, narrando fatos importantes e desprezíveis. Em outras palavras, são crônicas, bem como serão crônicas os considerados primeiros compêndios de História do Brasil – o de Gandavo e o de Frei Vicente do Salvador. Nas cartas – apesar dos cortes e censuras que sofreram, bem como da posterior proibição, pela Coroa portuguesa, de circularem em território luso, fatores que revelam a onipresença do *segredo* como instrumento crucial de poder – aparece relatada a “inconstância da alma selvagem” (o fato dos indígenas acolherem a catequese jesuíta “alacremenente por um

ouvido” e ignorá-la “com displicência pelo outro”¹¹³) que, já na *História da província Sancta Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil* será retratada como uma constante, por assim dizer, ameríndia. A “causa de todos os males”, incluindo este, residiria, segundo carta do Padre Navarro, no fato de “que os gentios comumente não têm superior, (...) têm tal lei entre si que recebendo o menor deles uma injúria dos cristãos se juntam todos a vingá-la. São paupérrimos, não têm coisa própria nem particular, antes comem em comum o que cada dia pescam e caçam”.¹¹⁴ Entretanto, o maior empecilho da missão jesuítica, ironicamente, não eram os indígenas, mas os primeiros colonizadores cristãos – em sua maioria degredados e desterrados, muitos com a morte civil decretada pelo Direito português, em suma, sem lei. Assim, por exemplo, narra o mesmo Navarro em outra carta que, em três vilas próximas a São Vicente, todos os habitantes “estavam em gravíssimos pecados, assim os casados como os solteiros, e muito mais os sacerdotes”: haviam adquirido hábitos e comportamentos indígenas: “Aqui me disseram que, no campo, a quatorze ou quinze léguas daqui, *entre os índios*, estava derramada alguma gente cristã, e passava-se o ano sem ouvir missa e sem se confessarem, e andavam numa vida de selvagens”.¹¹⁵ Ao lado da *inconstância da alma selvagem*, a *inconstância da alma cristã*.

“O cronista”, enuncia uma das *Teses sobre o conceito de história* de Walter Benjamin (que justapunha, ao lado de citações de “grandes” autores, textos de jornais, anúncios, letreiros, ditos), “que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história”. O recurso à crônica possibilita ver nas suas miudezas a possibilidade de (re)construção, neste caso, de um *Ur*-cenário antropofágico: “Era uma vez/ o mundo”, escreve Oswald, no poema “crônica” – gênero em que os antropófagos tão fartamente beberam e matéria-prima de *Pau Brasil*. Ler a contrapelo a crônica se assemelha à tarefa do arqueólogo “mal comportado”, postulado por Flávio de Carvalho, que 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

¹¹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 185, 190. Para o antropólogo, esta “inconstância” faria parte de uma concepção da vida como devoração. Voltaremos a este ponto.

¹¹⁴ HUE, Sheila Moura. (org). *Primeiras cartas do Brasil (1551-1554)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 139.

¹¹⁵ *Idem*, p. 95 (grifo nosso).

que construiu e fez, (...) tem também de ser psicólogo, isto é, *compreender os motivos* dessa construção e dessas formas”.¹¹⁶ O recurso à “arqueologia” neste caso específico de “Reconstrução de um mundo perdido” – título, aliás, de um calhamaço de mil páginas de notas, espécie de *Passagen-Werk* tropical, do mesmo Flávio de Carvalho – não se dá por acaso: a cidade de São Paulo será fundada exatamente *sobre* o local, mencionado na carta acima citada do Padre Navarro, onde cristãos, fugidos das vilas – e às quais não queriam retornar, não obstante o esforço do Padre –, conviviam com os indígenas. O evento que marca a fundação da cidade, sabemos, é uma missa no dia de conversão de São Paulo (25 de janeiro de 1554). A data, se não é sintomática, é irônica: como mostra Giorgio Agamben, o apóstolo cindia a lei em dois aspectos: um promissivo (a fé, potência, poder constituinte), e um normativo (a atualização, poder constituído)¹¹⁷. A São Paulo do século XVI era o palco de um conflito sobre a lei enunciada pela Carta de Pero Vaz de Caminha: nela, o escrivão *prometia* a fácil fertilização das sementes na terra recém encontrada (Silviano Santiago elucida bem como a semente, até Lima Barreto, sempre foi tomada metaforicamente – e aqui se referia à cristianização e normalização dos indígenas). Os jesuítas buscavam atualizar esta promessa na forma da conversão – ao passo que o grupo de fugidios cristãos reforçava as fileiras da inconstância indígena, mantendo a promessa, enquanto tal, inoperante, mantendo as sementes-potências. Se a “tarefa civilizatória”, i.e., a normatividade, saiu vencedora, o evento do campo utópico também existiu. Daí a pertinência de outra interpretação da mesma fé de Paulo, por Alan Badiou:

Paul’s general procedure is the following: if there has been an event, and if truth consists in declaring it and then in being faithful to this declaration, two consequences ensue. First, since truth is eventual, or of the order of what occurs, it is singular. It is neither structural, nor axiomatic, nor legal. No available generality can account for it, nor structure the subject who claims to follow in its wake. Consequently, there cannot be a law of truth. Second, truth being inscribed on the basis of a declaration that is in essence subjective, no preconstituted subset can support it; nothing communitarian or historically established can lend its substance to the process of truth. Truth is diagonal relative to every communitarian subset; it neither claims authority from, nor (this is obviously the most delicate point) constitutes any identity. It is offered to all, or addressed to

¹¹⁶ CARVALHO, Flávio de. *Os ossos do mundo*. p. 47 (grifos nossos).

¹¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Turim: Bollati Boringhieri, 2000. p. 91.

everyone, without a condition of belonging being able to limit this offer, or this address.¹¹⁸

Se o evento singular a que Paulo declara e testemunha sua fé e que foge de toda estrutura, axioma ou norma de enunciação (a saber, sendo o evento intestemunhável), sendo aberto a todos (universal, portanto), é a ressurreição de Cristo, a singularidade universal (verdade) antropofágica se constitui pela fé no evento da São Paulo pré-fundacional, primitiva, da inconstância.

Quando percebem que até mesmos os padres estão se contaminando de hábitos “selvagens”, o que dificultava o cumprimento da promessa da *Carta*, os jesuítas clamam pela vinda de um Bispo. Assim, Manuel da Nóbrega, que considerava os primeiros colonos portugueses “a mais vil e perversa gente do reino”, assinala em outra carta toda sua ira com os poucos padres que nada faziam para evitar (antes, incentivavam) o rompimento do vínculo com o comportamento católico:

Os clérigos desta terra têm mais ofício de demônios que de clérigo, porque além de seu mau exemplo e maus costumes, querem contrariar a doutrina de Cristo e dizem publicamente aos homens que lhes é lícito estar em pecado com suas negras, pois que são suas cativas, e que podem ter os assaltados [índios escravizados], pois que são cães e outras coisas semelhantes, por escusar seus pecados e abominações. De maneira que aqui nenhum demônio temos que nos persiga senão estes. Querem-nos mal, porque fomos contrários a seus maus costumes, e não podem sofrer que digamos as missas de graça, em detrimento de seus interesses. Penso que se não fosse pelo favor que temos do governador e dos principais da terra, e ainda porque Deus não quer permitir, que já nos teriam tirado a vida. Esperamos que venha o bispo, que proveja isso com temor, pois nós não o pudemos com amor.¹¹⁹

O epílogo irônico é que o bispo que viria era Pedro Fernandes Sardinha, contrário aos interesses dos jesuítas, cujo destino foi ser comido por indígenas em um ritual antropofágico – evento que inicia o calendário que Oswald apresenta no *Manifesto Antropófago*, onde os anos são contados a partir da “deglutição do Bispo Sardinha”.

¹¹⁸ BADIOU, Alain. *Saint Paul: the foundation of universalism*. Tradução para o inglês de Ray Brassier. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 14.

¹¹⁹ HUE, Sheila Moura. (org). *Primeiras cartas do Brasil*. p. 67-8.

Filosofia da terra, filosofia sem terra

“En el suelo americano, no es el capital ni son los monopolios, sino la tierra la que tiene la última y decisiva palabra”

(Carlos Astrada, *El Mito Gaucho*)

Os modernistas brasileiros empreenderam um forte ataque à geração anterior, um virulento confronto com o parnasianismo de Bilac e Coelho Neto, com o bacharelismo e a retórica verborrágica cujo modelo era Rui Barbosa. É interessante notar, contudo, que, ao final de sua vida, Oswald de Andrade, em uma conferência de novembro de 1949, irá reavaliar a sua reescritura do passado. “Rui e a árvore da liberdade”, título atribuído, inicia-se relatando o gesto de Oswald e seus colegas de replantar, em 1919, um carvalho que havia sido originalmente plantado por Rui e arrancado anonimamente. Os então estudantes da Faculdade de Direito do Largo São Francisco batizaram-na de a “árvore da liberdade”. Pouco importa, trinta anos depois, que a liberdade que haviam replantado simbolicamente os jovens bastiões da ordem conservadora era a liberdade burguesa. Porém, aquele gesto e, mais do que isso, a árvore em si e Rui Barbosa, poderiam ainda produzir algum sentido contemporâneo em 1949. Para Oswald, o que ficava de Rui não era tanto o que ele havia dito, mas o fato de ter falado e agido tanto, incansavelmente, em todas as horas. A verborragia combatida durante o modernismo adquire um sentido positivo: não pela construção retórica, mas pelo sujeito por trás dela: “mais do que o seu vernáculo, do que o seu purismo, o que fica de Rui é a capacidade de sacrifício (...) [Rui era] incapaz de rejeitar a luta”. Assim, a história que Oswald relata, na mesma conferência, sobre um amigo que regressa a São Paulo depois de alguns anos fora e não encontra as estátuas a que estava acostumado a ver repete o argumento: a modernização avassaladora que substituiu os monumentos, que destrói as estátuas antigas, os signos, é a mesma modernização modernista que põe abaixo a retórica bacharelesca dos grandes discursos de Rui Barbosa. Mas a árvore – que representa o impulso de Rui –, ao contrário das estátuas continua ali, “Porque no mundo milenário que transformamos, a liberdade é um símbolo vegetal, e tem que ser ligado à terra, como um resumo das suas energias”. A árvore simbolizaria, então, o substrato da própria cidade, ou mesmo, da Nação, pois está próxima “ao próprio sangue de São Paulo, o riacho do Anhagabaú. Dessa São Paulo que adotou o segredo da antiga Roma,

recebendo em seu seio todas as raças, admitindo e igualando todas as origens. É a função do diálogo entre o rio e a árvore”.¹²⁰

A figura da árvore, enquanto produto da terra, enquanto intimamente conectada ao meio, desempenhou um importante papel simbólico na busca de uma arte autônoma. O cartaz da Semana de Arte Moderna de 1922 – realizada, nunca é demais lembrar, durante o centenário da Independência nacional –, de autoria de Di Cavalcanti, é composto justamente por uma árvore, de poucos galhos, poucos frutos, esquelética, como que a representar os percalços da arte moderna e nacional em um ambiente árido e provinciano, dominado pela rigidez e cópia de formas. É esta mesma árvore, ainda que seja também outra, a que ilustra o cartaz de Jair Guilherme para a Semana de Arte Moderna da Periferia, realizada em novembro deste ano (2007). Se os modernistas de 22 se afirmavam contra a mera importação e cópia de escolas e modelos vindos da Europa, hoje, quando o discurso de integração nacional já ruiu, os artistas marginais se voltam exatamente contra um projeto unívoco que daria conta inclusive das grandes áreas periféricas e setores marginalizados, e buscam uma arte “de dentro para dentro”, para usar as palavras de Flávia Cera. Se a árvore da “Antropofagia Periférica” não é raquítica como a de 22, mas cheia de folhas, os frutos que caem se assemelhando a gotas de sangue nos remetem a um dado em íntima relação com o meio: a violência constante nas periferias.

Ao resenhar, em 1903, *Os Sertões*, de seu amigo Euclides da Cunha, o escritor, crítico e advogado Araripe Jr. faz uso justamente da imagem da árvore para simbolizar o acento no valor local do meio. Com a descrição do ambiente cultural e natural, que ocupa a primeira parte do livro, já se teria em mente o que é o jagunço: “Terminada a descrição da terra, isto é, da região das secas, feita a sua história natural e social, o jagunço salta das páginas do livro com o um fruto maduro da árvore que o gerou e desenvolveu”¹²¹. O crítico cearense, deste modo, analisava o jagunço de Canudos à luz daquilo que chamou de “obnubilação brasílica”, o excesso de luz solar que cega, metáfora para as imposições do rude ambiente tropical que obriga os indivíduos a jogar fora a bagagem da tradição de

¹²⁰ A conferência de Oswald está incluída em LACERDA, Virgínia Cortes de. *Rui Barbosa: escritos e discursos seletos*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1960. pp. 35-36.

¹²¹ ARARIPE Jr., T.A. *Araripe Júnior: Teoria, crítica e história literária*. Seleção e apresentação de Alfredo Bosi. Rio de Janeiro: LTC; São Paulo: EdUSP, 1978. p. 222.

modo a se adaptar, fenômeno relatado desde as crônicas coloniais, nas quais bebe Araripe Jr. para fundamentar a sua tese:

Consiste este phenomeno na transformação por que passavam os colonos atravessando o oceano Atlantico, e na sua posterior adaptação ao meio physico e ao ambiente primitivo. Basta percorrer as paginas dos chronistas para reconhecer esta verdade. Portuguezes, francezes, hespanhoes, apenas saltavam no Brazil e internavam-se, perdendo de vista as pinaças e caravellas, esqueciam as origens respectivas. Dominados pela rudez do meio, entontecidos pela natureza tropical, abraçados com a terra, todos elles se transformavam quasi em selvagens; e se um nucleo forte de colonos, renovado par continuas viagens, não os sustinha na lucta, raro era que não acabassem pintando o corpo de genipapo e urucu e adoptando idéas, costumes e até as brutalidades dos indigenas. Os exemplos historicos surgem em penca: Hans Stade, Soares Moreno, Pae Pina (Amanayara), Anhanguéra, e os trugimões ou línguas que deram tanto que fazer a Villegaignon. O mesmo jesuíta Anchieta não espaçou a esta influencia; a sua vida entre os selvagens e o seu prestigio contra os sacerdotes índios attestam que este padre, se não por imposição do meio, ao menos por arte refinada, se fez um legitimo *pagé*. A missão do thaumaturgo brasileiro, como o chamavam, nas florestas do Sul, não se pode explicar senão pelas feitiçarias, aceitas ou habilmente copiadas, dos piagas, e com que elle catechizou os seus caboclos.¹²²

Aqui o crítico inverte o sinal com que o mesmo fato foi analisado em nossa história colonial – e assim, o que por muito tempo foi visto como um fator de nosso atraso, a ausência de valores e tradições fixos e imutáveis, é encarado positivamente, como fonte de uma contribuição autêntica. O que torna, assim, nossa literatura original não é que ela cria algo absolutamente novo, uma *creatio ex nihilo*, mas que ela adapta a última moda européia ao elemento local, ainda que sem a consciência do autor, introduzindo nela um elemento de diferenciação. Deste modo, por exemplo, o realismo de Zola cederia à “realidade do lirismo ou o lirismo da realidade” em Aluísio de Azevedo, pois no “Estilo Tropical”, “a incorreção (...) converte-se numa eminente qualidade”.¹²³ É difícil não lembrarmos aqui de elaborações tipicamente modernistas: da “traição da memória”, tão essencial à poética de Mário de Andrade como nos mostrou Gilda de Mello e Souza, ou da “contribuição milionária de todos os erros” do *Manifesto da Poesia Pau Brasil*. Mas em especial da Antropofagia, ou ao menos, a sua faceta mais conhecida, que postulava um caminho praticamente idêntico, onde não se tratava de fazer tabula rasa da arte estrangeira, mas

¹²² ARARIPE JR., T. A. *Gregório de Matos*. 2. ed. Paris : Garnier, 1910. p. 37-38.

¹²³ ARARIPE Jr., T.A. *Araripe Júnior: Teoria, crítica e história literária*. p. 124.

incorporá-la criticamente, devorando e deglutindo, convertendo o Tabu em Totem. O *Abaporu* de Tarsila do Amaral poderia muito bem ser tomado como o retrato do obnubilado: o corpo nu, sem adornos, a cabeça – tradição, hierarquia, Razão –miúda, o sol, forte e sem produzir sombras, e os pés, em contato com a terra, de proporções gigantescas. Também a comunicação “A cidade do homem nu”, que Flávio de Carvalho, como “delegado antropófago”, apresentou no IV Congresso Panamericano de Arquitetos no Rio de Janeiro em 1930, parece uma descrição do obnubilado no século XX. Em uma das definições dada por Oswald de Andrade à edição de 18 de maio de 1928 d’*O Jornal* do Rio de Janeiro, a Antropofagia é descrita como “a própria terra da América, o próprio limo fecundo, filtrando e se expressando através dos temperamentos vassallos de seus artistas”.¹²⁴ A invocação do ameríndio canibal como modelo tem por mote justamente a sua relação com a terra: “Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo” estampa o *Manifesto Antropófago*. Raul Bopp apresentava o índio em “Brasil, chova o teu ovo...”, previsto originalmente como título de uma série de 300 versículos antropofágicos, como a “Raça-alicerce. A que está em contato com a terra”. Igualmente, o “de antropofagia” do quarto número da segunda dentição da *Revista de Antropofagia* anunciava “A reação da paisagem contra o tempo”: o índio despido “É a expulsão de todos os adornos que sobravam. E que, por isso mesmo, não fazem falta. É a fisionomia que se caracteriza por si mesma. Agressiva. Bárbara. Como a própria terra”. A “raça indígena” não se apresenta caracterizada positivamente, mas pela eliminação dos caracteres, sua subordinação ao meio, à terra: uma construção discursiva do ameríndio que o afasta do primitivismo, dando lugar à “naturalidade” – “não se deve confundir volta ao estado natural (o que se quer) com volta ao estado primitivo (o que não interessa)”, escreve Oswaldo Costa logo no primeiro número lançado da *Revista*. Estamos diante, esclarece Oswald de Andrade (na edição de 12 de junho de 1929), não de um retorno a um estágio anterior, mas de uma “descida antropofága”: “Antropofagia é simplesmente a ida (não o regresso) ao homem natural(...) O homem natural que nós queremos póde tranquilamente ser branco, andar de casaca e de avião. Como também póde ser preto e até índio. Por isso o chamamos de ‘antropófago’ e não tolamente de ‘tupy’ ou ‘pareci’”. Ao postular a atualidade na forma do natural, a Antropofagia se contrapunha à estratégia do mito de origem, como postulado por Plínio

¹²⁴ ANDRADE, Oswald de. *Os Dentes do Dragão*. p. 43.

Salgado (e o *Verde-amarelismo* e a *Anta*)¹²⁵. Ao invés do tupi como força centrípeta de *integração*, o antropófago *natural* como força centrífuga, que desintegra os caracteres de todas as raças. Encontramos a formulação mais elaborada da equação terra-naturalidade-indígena em um texto “a proposito do ensino antropofagico” de Garcia de Rezende, assessor do secretário de educação do Espírito Santo, que, borgeamente, é possível de ser atribuído a Araripe Jr.:

O meio físico brasileiro, como irradiador e rector das mais violentas energias cósmicas, exerce ferozmente a antropofagia.

Isto é, destrói e assimila qualidades. A primeira coisa que acontece ao homem que se fixa no Brasil é ser envolvido, desde logo, pelas forças pontencialíssimas do meio físico que atuam sobre ele destruidoramente. O europeu, aqui, depois de algum tempo de luta contra as energias dominadoras da Terra, perde a sua raça.

Anula-se como expressão racial, transformando-se num mero material humano para a confecção do novo homem. (...)

Anulando a raça dos elementos que entram na formação do brasileiro o meio físico deseja apurar, apenas, em toda a sua vitalidade intáta, o animal humano, e situá-lo na condição do índio. Porque o índio é o ponto de partida da operação orgânica da qual surgiu, surge e surgirá o brasileiro.

Reencontramos a metáfora telúrico-vegetal em nota não-assinada, da edição de 4 de julho de 1929 da *Revista de Antropofagia* (2ª dentição), com o título de “O Direito Antropofágico” e acompanhada de desenho de Cícero Dias, que “O ‘Estado do Pará’ publica um topico informando que o jurisconsulto Pontes de Miranda, tomando a frente dos pioneiros da Escola Antropofagica, lançará, dentro de pouco tempo, as bases para a reforma dos códigos que nos regem actualmente, substituindo-os pelo direito biologico, que admite a lei emergindo da terra, á semelhança das plantas.” (Paulo Prado definira a poesia *Pau Brasil* nos mesmos termos: “Simplesmente poesia com P grande, brotando do solo natal, inconscientemente. Como uma planta”¹²⁶.) O mesmo Pontes de Miranda, autor de uma curta citação incluída na *Revista* em 26 de junho do mesmo ano – “a dúvida entristece. E é preciso matar a dúvida” – aparecerá, em notícia do número seguinte do periódico, na lista dos que participariam na elaboração da maquete do “Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia” – “Do seu talento e da sua cultura a Antropofagia espera muito” dizia

¹²⁵ Novamente, a cisão só se mostra clara retrospectivamente. Logo no primeiro número da *Revista*, encontramos, ao lado do *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade, um longo estudo sobre *A Língua Tupy* de Plínio Salgado (texto que continuaria no segundo número). Vicente do Rego Monteiro, reivindicado por Oswald como antropófago, igualmente integraria para as fileiras dos camisas-verdes.

¹²⁶ PRADO, Paulo. Poesia Pau Brasil. p. 93.

Oswald de Andrade em entrevista de agosto de 1929¹²⁷. A aproximação do Direito ao telúrico (concepção, lembremos, que partilhava, ainda que em sentido distinto, Carl Schmitt, cuja discussão sobre o estado de exceção era conhecida por Pontes de Miranda já em 1932, como atestam *Os fundamentos actuaes do Direito Constitucional Moderno*¹²⁸) visava demolir a concepção jurídica vigente, no Brasil, de que as leis poderiam ser subsumidas da razão, ou, por outra, que as normas eram eternas e imutáveis, cabendo ao homem conhecê-las para estruturar, de acordo com ela, o seu sistema legal. O Direito é uma construção humana, diferindo de acordo com cada cultura, com cada povo. Um ataque, portanto (que, diga-se de passagem, acompanha toda a trajetória de Pontes de Miranda), à tradição e ao Direito Natural – o que, se não revela um paradoxo, na medida em que o jurista postulava leis que nascem justamente como as plantas, demonstra uma concepção da natureza não mais rígida e universal, mas diferenciada climatérica-ambientalmente.

O dado curioso é que Araripe Jr. foi completamente ignorado pela geração modernista, cegada, poderíamos dizer, pela excessiva luz que emanava do ambiente tropical recém “descoberto” ou “inventado”, pelo afã de querer apagar o passado recente. De todo modo, apenas um olhar positivista e historicista, “obnubilado” pela reinvenção modernista

¹²⁷ ANDRADE, Oswald de. *Os Dentes do Dragão*. p. 55. À primeira vista, parece que não havia nome melhor a escolher que Pontes de Miranda: seus filósofos de cabeceira eram Bergson e Nietzsche; havia formado em 1919, junto com Evaristo de Moraes, Maurício de Lacerda, Nicanor do Nascimento, entre outros, o “Grupo Clarté” (em 1921, apareceria uma revista homônima), inspirado pelo órgão cultural de mesmo nome do Partido Comunista francês; era um dos poucos a conhecer e divulgar Albert Einstein, com quem se correspondia, e sua teoria da relatividade quando da vinda do físico para o Brasil em 1925. Mas isso não é tudo. Pontes, na década de 1920, se esforçava para introduzir o neopositivismo no Brasil; ainda antes disso, na década de 1910, havia sido elogiado, pelas suas primeiras obras, por Clóvis Beviláqua que, na ocasião do lançamento de *O Sistema de Sciencia Positiva do Direito* o consideraria um “verdadeiro mestre do direito”. Ora, Clóvis Beviláqua era um dos mais áduos opositores justamente do “divórcio”, a primeira das nove teses elencadas no decálogo a ser discutida pelo mencionado Congresso. Beviláqua foi definido por Oswald de Andrade em um manuscrito como “Supercorno jurídico”: “Este impotente senhor e sua senhora, uma gorda e delirante recalcada sexual, chamaram a si a representação dos cornos mansos nacionais na campanha contra o divórcio. Para esses dois cacos da Idade-Média portuguesa continuam a existir virgindade e monogamia, enfim, a família bestificada no exterior e fornicada intra-puros pelos padres e amigos íntimos” (ANDRADE, Oswald de. *Dicionário de bolso*. p 96, 123). A nona e última tese do decálogo do Congresso não realizado propunha a “Supressão das academias e sua substituição por laboratorios de pesquisas” – e Pontes havia sido premiado pela ABL duas vezes na década de 1920, vindo a integrá-la em 1979. Não espanta, portanto, que Oswald o definiria no manuscrito acima mencionado como “Pinguelo literário por onde os ‘tenentes da direita’ pretendem alcançar a margem esquerda da revolução” (*Idem*, p. 105). Evidentemente, isto só foi possível *a posteriori*, possivelmente quando Oswald tenta inventariar suas próprias afinidades e filiações de acordo com o comunismo a que aderira (isto se a hipótese de Maria Eugênia Boaventura de que o manuscrito que ela nomeou de *Dicionário de Bolso*, a partir de um personagem de *Serafim Ponte Grande*, pertença à “fase comunista” de Oswald, como, de fato, parece pertencer).

¹²⁸ PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Os fundamentos actuaes do Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: EPT, 1932. Há mais de uma dezena de referências a Schmitt na obra.

pode ver na Semana de 22 um *Marco Zero* (para utilizar um título do próprio Oswald) e ignorar que Araripe Jr. seja um precursor da Antropofagia.

Se a prevalência do telúrico na construção da especificidade nacional torna, por um lado, Araripe Jr, com seu conceito de “obnubilação brasílica”, um precursor, no sentido borgeano, da “única filosofia original brasileira”, como Augusto de Campos definiu a Antropofagia, por outro, ela faz de um argentino, Carlos Astrada, o seu pensador mais acabado. *El Mito Gaucho* tenta analisar o poema *Martin Fierro* como mito, no sentido de origem e condensação do porvir (algo como o conceito de origem ou de Ur-história de Walter Benjamin, onde não se trata de um início cronológico, mas de uma condensação super-histórica das várias temporalidades de um fenômeno), do homem argentino animado pelo “genius loci, el influjo anímico del paisaje”, sistematizando, de um modo que Oswald jamais conseguiu nas suas teses e ensaios, uma verdadeira “metafísica do ser nacional” através da chave do *jus soli*:

En la plasmación y diferenciación de las estructuras antropológicas, el *genius loci*, el influjo anímico del paisaje, representa el factor constante y también determinante de las diferenciales peculiaridades naturales nacionales permanentes, en cambio, la sangre, sujeta al proceso cambiante y declinante de la vida, es el factor variable que da cuenta de las modificaciones, variaciones e interferencias que se acusan en aquéllas. Las fuerzas telúricas actúan, pues, de modo más enérgico y constante en la estructuración de un tipo de hombre como asimismo en las propiedades de raza y pueblos. (...) El sabio principio del *jus soli* es, más que un principio jurídico, una fuerza actuante y constante.¹²⁹

O acento na terra, no ambiente, como estratégia de autonomia, comum às nações periféricas, saídas de um regime colonial, pode ser explicada à luz da biopolítica tal como entendida por Giorgio Agamben. Até a modernidade, *jus soli* e *jus sanguinis*, terra e sangue, eram simplesmente critérios jurídicos que determinavam a cidadania da pessoa. Durante o Antigo Regime das monarquias autorizadas por Deus, eram questões limitadas à esfera jurídica, pois apenas determinavam às leis de que monarca a pessoa estava sujeita. Porém, com o advento da Nação, estes critérios passam a determinar não só a que soberano a pessoa está sujeita, mas também de que soberania a pessoa é sujeita. Quando o poder passa a emanar e a ser exercido pelo povo que compõe a Nação (a saber, por aqueles que, pelos critérios de terra e/ou sangue são nacionais), torna-se uma questão política, ou melhor, biopolítica,

¹²⁹ ASTRADA, Carlos. *El mito gaucho*. p. 181.

saber quem são os sujeitos da Nação. Daí que a vida nua, a mera vida, o fato do nascimento se torna uma questão crucial do poder. A pergunta “quem é alemão”, “quem é brasileiro” adquire uma enorme relevância, na medida em que ao respondermos a esta pergunta, estaremos respondendo a outra: quem é o soberano alemão e quem é o soberano brasileiro. Porém, a aliança entre nascimento e nacionalidade, entre vida nua e vida política, e mesmo entre terra e sangue, é ficcional, como nos demonstram os apátridas, os refugiados, os imigrantes, os ciganos. Segundo Agamben, a tentativa de fazer coincidir terra e sangue é maximizada pelo nazismo e pelo campo de concentração. Uma tentativa mais ampla de resolver esta ficção é o racismo de cunho cientificista e evolucionista que vem a acentuar a importância do sangue, doutrina que se espalha pelo mundo no final do século XIX e invade o século XX. Ora, para as jovens nações ocidentais recém saídas do regime colonial e que tiveram suas populações autóctones dizimadas na Conquista, a saída que se apresenta é colocar o acento na terra: a terra, o meio dilui as determinações étnicas, é mais importante que o sangue. Se o que constitui a Nação é a terra e o sangue, ou um dos dois, é evidente que as nações periféricas, mestiças, tem de ser mais solo que sangue. Deste modo, por exemplo, se explica a imagem da aliança, descrita por Oswald de Andrade, entre a árvore, presa à terra, e ao lado de um rio que corre incessantemente, que se renova sempre com sangue novo. Todavia, é a mesma lógica identitária da biopolítica – isto é, um jogo relacional de diferenças: não há diferença sem identidade, participam de um sistema, o qual Jacques Derrida tentou elucidar justamente recorrendo a uma “imagem”: a *differance* – em sua forma invertida, que transparece, seja na Antropofagia, seja na obnubilação, seja na teoria de Astrada. A “metafísica do ser nacional” de *El Mito Gaucho* aposta nesta inversão como possibilidade de integração soberana. A violência da “vida nua” é substituída pela comunicação entre nações, e a própria oposição natural-universal está “siempre en camino de *integrarse* e *interpenetrarse*”:

Nacional y universal son términos correlativos, en tensión dialéctica, de un solo todo: lo humano pulido, ahondado, transfigurado en vida expansiva, vaciado, empero, en el molde de la cultura, que es más que simple y *nuda vida* porque es espíritu viviente y ecuménico.

No cabe, sin deponer el mandato del propio destino, vulnerar la fidelidad a la tierra, al *numen* del paisaje bajo cuyo influjo se ha ido configurando lo gentilicio, mas tampoco es posible, sin retornar a la caverna, rehusarse a la necesaria inserción en la existencia histórica

universal, que es el fecundo trasiego, en *vasos comunicantes*, de las esencias nacionales.¹³⁰

Em uma das duas conferências que proferiu no Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo em 1954, “La Filosofía Latino-Americana como Exponente”, Astrada sublinha o argumento do solo: “Toda cultura, cuando es auténtica, es el resultado de un módulo expresivo inescindido de lo telúrico, de su paisaje originario”. Assim, 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 “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”. 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 milenario 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 occidental¹³¹

A Antropofagia, mesmo sendo violenta, não deixa de postular uma dialética – e, portanto, participa deste jogo metafísico do acesso e da presença. Isto fica claro na comunicação apresentada por Oswald no *Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia* – evento que contou com a participação de Pontes de Miranda, Miguel Reale, Hélio Jaguaribe, Sérgio Milliet, entre outros, e foi organizado pelo mesmo Instituto Brasileiro de Filosofia que realizaria o Congresso Internacional de quatro anos depois, do qual participaria Astrada –, “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial”,

¹³⁰ ASTRADA, Carlos. *El mito gaucho*, p. 48.

¹³¹ ASTRADA, Carlos. La filosofía Latino-Americana como exponente. In: *Anais do Congresso Internacional de Filosofia*. Volume Primeiro. 09-16 de Agosto de 1954, São Paulo. Promovido pelo Instituto Brasileiro de Filosofia. p. 1080, 1079, 1081-1082 (grifos do autor).

onde aparece também o termo “Weltanschauung”.¹³² O famoso capítulo de Sérgio Buarque de Holanda¹³³ é invocado para ancorar o “contraponto agressividade-cordialidade” pelo qual se “define o primitivo em *Weltanschauung*”: “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”. O antropófago não só devora violentamente, mas também se mostra hospitaleiro, pois possui o sentimento da alteridade, “o sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si”, “um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal”.¹³⁴ A tese central de *Raízes do Brasil* se insere no contexto deste jogo obnubilatório: o português constitui a principal raiz do Brasil, e esta preponderância se dá não só em relação ao negro e ao índio¹³⁵, mas também, e este é o

¹³² 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, Oswald de. *Estética e política*. p. 290). A angústia tropical seria, desse modo, a angústia de uma vida capturada pelo Direito.

¹³³ A distinção entre a inimizade cordial e a hostilidade pública, como se lê em nota para a 2ª edição da obra, teve como fundamentação a distinção que Carl Schmitt desenvolve n’*O conceito do político*. Cf ROCHA, João Cezar de Castro. As raízes e os equívocos da cordialidade brasileira. In: ROCHA, João Cezar de Castro. (org). *Nenhum Brasil existe – pequena enciclopédia*. Rio de Janeiro: Topbooks, UniverCidade, 2003. p. 213-214. A revista *A ordem*, na qual colaboraram, entre outros, Alceu Amoroso Lima e Murilo Mendes, também tinha Schmitt no seu horizonte teórico. Cf RODRIGUES, Cândido Moreira. *A ordem – uma revista de intelectuais católicos*. (1934-1945). Belo Horizonte: Autêntica, FAPESP, 2005. Não há hoje um “retorno do teológico-político” como afirma Marilena Chauí em referência a Schmitt: há a presença quase ininterrupta, ainda que por vezes espectral, do jurista durante todo o século XX no pensamento brasileiro. Não só teve no Brasil leitores de primeira hora (como vimos, Pontes de Miranda e Sérgio Buarque de Holanda) como a redação do *Ato Institucional nº 1*, instituidora do golpe de 1964, por parte de Francisco Campos é visivelmente uma peça de inspiração schmittiana. Cf CARPEAUX, Otto Maria. As ruas e o milagre. *Revista Civilização Brasileira*. Ano I, n. 3, Jul/1965; OLIVEIRA, Rodrigo Lopes de Barros. O soberano do nada: Carl Schmitt, amigo ou inimigo. *RECRUE – Revista crítica estudantil*. n.3. Florianópolis: Instituto da Cultura e da Barbárie, Fundação Boiteux, set. 2005. p. 234-259. Além disso, o “herdeiro” de Pontes de Miranda no campo de um “humanismo jurídico de esquerda”, Paulo Bonavides, utiliza conceitos de Schmitt para embasar sua teoria dos Direitos Fundamentais.

¹³⁴ ANDRADE, Oswald de. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial. In: *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*. p. 231, 229.

¹³⁵ “Nem o contato e a mistura com raças indígenas ou adventícias fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar como às vezes gostaríamos de sê-lo. No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer a alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa à península Ibérica, a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir, até hoje, uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou

ponto que aqui nos interessa, aos outros povos que tentaram aqui se instalar. A razão disso reside exatamente na grande capacidade de se “anular”, a saber, se “obnubilar”, que possui o português:

Acredito mesmo que, na capacidade para moldar-se a todos os meios, em prejuízo, muitas vezes, de suas próprias características raciais e culturais, revelou o português melhores aptidões de colonizador do que os demais povos, porventura mais inflexivelmente aferrados às peculiaridades formadas no Velho Mundo.(...) Como o grão de trigo dos Evangelhos, o qual há de primeiramente morrer para poder crescer e dar muitos frutos.¹³⁶

Se a leitura antropofágica-obnubilatória privilegiava o sem-raça na forma do indígena, as *Raízes do Brasil* também apontam para uma ausência de raízes, na figura do português: em ambas as operações que, neste ponto parecem se encontrar, só é possível vislumbrar uma comunidade negativa – “uns desterrados em nossa terra”.¹³⁷ A própria formulação da obnubilação de Araripe Jr. entrevia uma integração dialética não violenta: “Por causa do meio surge a raça; a raça modifica o meio; o meio modificado reage já de modo diferente sobre o modificador. E assim ao infinito”¹³⁸. A chave aqui é um mimetismo que ilude o telúrico, uma ação que não está de acordo com o meio, mas visa escapar de suas imposições: “entre todas as causas determinantes das distribuições geográficas, nenhuma tem maior importância, nem se prende com mais evidência às leis do transformismo, do que o *mimetismo*, isto é, o processo instintivo de adaptação de que as raças e os indivíduos lançam mão para *iludirem* a natureza e não serem aniquilados por um meio hostil”.¹³⁹ E é deste modo que a obnubilação não é apenas redução ao climatérico, mas também um jogo que se aprende:

No Brasil as forças individuais, desamparadas na vastidão da terra novamente descoberta, aniquilavam-se, quase perdidas as origens e esquecidas de si mesmas. Nestas condições o colono e o aventureiro, quanto mais se afastavam da costa e dos pequenos núcleos de segurança, mais se animalizam, descendo a escala do progresso psicológico. (...) Foi necessário, portanto, que, alijando a bagagem do homem civilizado, os mais inteligentes para a situação se adaptassem ao novo *terrier* e se habilitassem para concorrer com os primitivos íncolas. Essa transformação, porém, não se fazia sem deformação moral e foi o que

mal ou bem a essa forma” (HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa 70 anos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 30).

¹³⁶ *Idem*, p. 142-143.

¹³⁷ *Idem*, p. 19.

¹³⁸ ARARIPE Jr. *Obra crítica*. Vol. I (1868-1887). Edição dirigida por Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, s/d. p. 300.

¹³⁹ *Idem*, p. 494-495.

sucedeu aos trugimões, aos línguas, e na geração seguinte aos pais dos mamelucos, àqueles que se uniram às mulheres tupis.

À proporção, pois, que esses tipos de obnubilados se foram condensando, por outro lado também se foi tornando possível a transplantação dos elementos da civilização. Sem eles nem Villegaignon teria permanecido dois dias, nem os Jesuítas teriam fundado o colégio de Piratini.¹⁴⁰

O que resta daquilo que se anula por completo – ainda que apenas para se afirmar? O que é o português se o que o caracteriza é a possibilidade mesma de se descaracterizar? Ou o obnubilado, que se deixa influenciar pelo meio? O antropófago, reduzido à naturalidade, pela retirada de todos os “adornos”? O ameríndio, “Raça-alicerce” cuja grande característica é o contato com a terra? Seria Macunaíma, o “herói sem nenhum caráter”, índio ou português?

¹⁴⁰ ARARIPE Jr. Gregório de Matos. In: ARARIPE Jr., T.A. *Araripe Júnior: Teoria, crítica e história literária*. p. 311.

Cultura solar e cultura fóssil

SOL

Ha sol á b~~o~~sa
Sol aqui
E se você andar
Numa hora de sol dessas
Por todo o Brasil
Só encontra sol

Ha sol em Porto Calvo
Ha sol em Ponta-Porã

No mar
Ha sol

Se você atravessar o mar
E fôr naquelas cidades da Espanha
Está assim de sol

E por todo o Mediterraneo ha sol

E no Egito
E no deserto
Daquelas terras
Está cheio de sol

Só
De noite
E'
Que não
Ha sol

OSWALD DE ANDRADE

COMIDAS

O HORIZONTE RETO
METODICAMENTE
JANTOU
O SOL

julio paternostro

Revista de Antropofagia, 2ª edição, 17 de março de 1929

Nos prefácios que pensou para *Macunaíma*, que teve a “Entrada” publicada no segundo número da *Revista de Antropofagia* (e foi constantemente reivindicada pelos antropófagos

como a grande produção literária do grupo, ao lado de *Cobra Norato*), Mário de Andrade define a ausência de caráter de modo análogo ao que viemos descrevendo como ausência de raízes:

E com a palavra caracter não determino apenas uma realidade moral não [,] em vez entendo a entidade psíquica permanente, se manifestando por tudo, nos costumes na ação exterior no sentimento na língua na História (...), tanto no bem como no mal.

(O brasileiro não tem caracter porquê não possui nem civilização própria nem consciencia tradicional. (...)) Dessa falta de caracter psicologico deriva a nossa falta de caracter moral. Daí nossa gatunagem sem esperteza, (a honradez elástica), o desaprêço á cultura verdadeira, o improviso, a falta de senso etnico nas [?] famílias. E sobretudo uma existência (improvisada) no expediente (?) emquanto a ilusão imaginosa feito Colombo de figura-de-proa busca com olhos eloquentes na terra um eldorado que não pode existir mesmo¹⁴¹

O paradoxo de postular a ausência de especificidade como a especificidade brasileira, o caráter brasileiro como a ausência de todo caráter, não poderia ter fugido ao autor e permeia as tentativas de prefácios: a dificuldade em confrontá-lo satisfatoriamente (talvez daí a não publicação destes textos, que a todo momento se contradizem) fica patente quando Mário insiste que Macunaíma não seja um símbolo nacional (inclusive comentando que a lenda foi colhida também na Venezuela). E, assim, apesar de admitir que “foi incontestavelmente a preocupação em que vivo de trabalhar e descobrir o mais que possa a entidade nacional dos brasileiros” (na qual “uma coisa me parece que certa: o brasileiro não tem caracter”) que o fez se interessar pelo personagem, em uma nota acrescentada ao final do primeiro prefácio, confessa não estar “convencido pelo fato simples de ter empregado elementos nacionais, de ter feito obra brasileira. Nem sei se sou brasileiro. É uma coisa que me preocupa e em que trabalho porém não tenho convicção de ter dado um passo grande prá frente não”. (O abismo intransponível ocupa a quase totalidade dos manuscritos, se manifestando também no outro principal assunto que merece a atenção do autor, a pornografia. Algumas boas páginas são gastas tentando explicar, ou melhor, justificar a sua presença na obra. O resultado soa inócua: por um lado, a constatação: “Já se notou que três brasileiros estão juntos, estão falando porcaria...”; por outro, o recuo na forma da

¹⁴¹ ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica coordenada por Telê Porto Ancona Lopez. Coleção Arquivos UNESCO, 1988. p. 352-353. Os demais trechos dos manuscritos citados foram retirados das versões fac-similares contidas entre as páginas 347 e 382.

precaução: “Empreguei todos os calmantes possíveis, a perífrase, as palavras indígenas, o cômico, e um estilo poético inspirado diretamente dos livros religiosos”). A única saída encontrada não é apontar *Macunaíma* como “expressão de cultura nacional brasileiro”, mas “descobrir nele um sintoma de cultura nossa”. Ao elenco dos fatores deste “sintoma” pertence, inclusive, a “cooperação acomodada de elementos estrangeiros”, uma complacência “aceita tão conscientemente” com o que vem de fora. Em um dos manuscritos, intitulado “Sintoma de cultura”, está justamente esta dialética: “Uma colaboração pontual do nacional e o internacional onde a fatalidade daquela se condimenta com uma escolha discricionária e bem a propósito deste. O que dá o tom sendo pois um universalismo constante e inconsciente que é porventura o sinal mais evidente da humanidade enfim concebida como tal. Coisa que a gente já pode sentir”. Como consequência da nossa propriedade ser uma ausência de propriedade, está a apropriação como única saída. A falta de raízes-caráter traz consigo uma abertura generalizada onde as formas fixas e estáveis cedem lugar a monstros híbridos e cenários obscuros: “Nas épocas de transição social como a de agora é duro o compromisso com o que tem de vir, e quase ninguém não sabe. Eu não sei. Não desejo a volta ao passado e por isso já não posso tirar dele uma fábula normativa. (...) Mas resta pros decididos como eu que a neblina da época está matando o consolo maternal dos ~~jardins-zoológicos~~ museus” [termo riscado no próprio manuscrito].

Raúl Antelo viu na “História com Data”, de 1921, “um laboratório ficcional da rapsódia escrita cinco anos mais tarde”: “o transformismo comanda o conto”.¹⁴² A pequena peça de ficção de Mário de Andrade também pode ser lida como um proto-texto de *Macunaíma* no sentido de que prenuncia o fracasso da estratégia apropriativa do herói sem nenhum caráter. Repleto de pastiches, citações de jornais futuros, e até de um suposto plágio involuntário, o conto trata do transplante do cérebro intacto do operário José (falecido e com o corpo destroçado) ao corpo intacto do também morto piloto Alberto de Figueiredo Azoé (cujo cérebro foi atingido em um acidente de avião). Irrequieto que o ser ambíguo não aja como Alberto, dr. Chiz, o responsável pela cirurgia, decide tentar “uma prova decisiva”, provocando a repetição da morte do corpo do piloto e o final da ficção:

¹⁴² ANTELO, Raúl. *Macunaíma: apropriação e originalidade*. In: ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. p. 255.

O caudron de Alberto, 120 cavalos, riscava uma sombra de avantesma na relva aguda do prado. O mecanico esperava. José admirado deixou-se vestir. Menos admirado deixou-se sentar no aeroplano. As mãos ageis habeis manobraram a máquina. O mecanico impulsionava a helice lustrosa. O dr. Chiz entrava para o lugar do passageiro... O caudron deslisou subiu numa linha obliqua macia... Os dois “ilustres representantes da ciencia e do esporte paulista” foram se espedaçar muito longe nos campos vazios.¹⁴³

A obsessão do médico em demonstrar que a identidade antiga subsistisse naquele homem tão impróprio leva ambos à morte (é como se o dr. Chiz tivesse de escolher entre morrer ou viver carregando a farda de ter criado um monstro), quando o transplante – e, mais em geral, todo intruso, aceito ou não, apropriado ou invasor – provoca, segundo Jean-Luc Nancy, justamente o naufrágio da idéia de “próprio” (por isso, a rejeição catalisada pela imunidade, umbilicalmente conectada à salvaguarda do idêntico¹⁴⁴):

“¿Que és esta vida ‘propia’ que se trata de ‘salvar’? Se revela entonces, al menos, que esta propiedad no reside en nada en ‘mi’ cuerpo. No se situa en ninguna parte, ni en ese órgano cuya reputación simbólica ya no hay que construir [refere-se ao coração; o filósofo teve de passar por um transplante deste órgão, pois o seu “falhar”].

(Se dirá: queda el cerebro. Y, por supuesto, la idea del transplante de cerebro agita cada tanto las crónicas. La humanidad volverá a hablar de ello algún día, sin duda. Por el momento, se admite que un cerebro no sobrevive sin el resto del cuerpo. En cambio, y para no insistir, sobreviviría quizá con un sistema entero de cuerpos ajenos trasplantados...)

Vida ‘propia’ que no se sitúa en ningún órgano y que sin ellos no es nada. Vida que no sólo sobrevive, sino que vive siempre propiamente, bajo una triple influencia ajena: la de la decisión, la del órgano, la de las consecuencias del trasplante”¹⁴⁵

Macunaíma é a tragédia desta impossibilidade. Devemos lembrar que na primeira edição, *Macunaíma* constava como “(História)”, passando a receber a denominação “(rapsódia)” somente nas seguintes. O próprio Mário de Andrade sublinhou o conflito

¹⁴³ ANDRADE, Mário de. *Obra imatura*. (Obras completas, v. I). 3. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1980. p. 153.

¹⁴⁴ Cf ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Tradução para o espanhol de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2005. A imunidade, ou a antropoemia, evita o toque por encará-lo como prenúncio da devoração. Não é fortuito que Elias Canetti recorra a metáforas digestivas ao descrever as “Entranhas do poder”: “o tatear, como contato, é já o prenúncio da devoração. (...) nossa vida em civilização nada mais constitui do que um único empenho em evitá-lo” (CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 202).

¹⁴⁵ NANCY, Jean-Luc. *El intruso*. Tradução para o espanhol de Margarita Martinez. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006. p. 28-29.

histórico entre civilizações que permeia a trama, entre a selvagem cultura dos trópicos e a cultura fóssil da máquina¹⁴⁶. A escolha do herói por esta, renegando a mão de uma das filhas de Vei, a Sol, bem como o dote oferecido (“Oropa, França e Bahia”), provoca a ira solar – não só Vei o ilude, como usa artifícios europeizantes para fazê-lo: “Foi vingança da região quente solar”, comenta o autor, “Macunaíma não se realiza, não consegue adquirir um caráter”¹⁴⁷. Quer dizer, a sua falta de caráter (a abertura complacente) o impede de ter um caráter – o argumento só pode ser circular ou, o que dá no mesmo, fatalista: ou se tem um caráter ou não se tem. Próprio e impróprio não se misturam; identidade implica fechamento, imunização. Todo o aparato apropriativo de que Mário faz uso na rapsódia (a “cópia” consciente admitida na famosa carta a Raimundo Moraes) não pode jamais ser um símbolo (Todo) de nossa identidade, mas um sintoma da nossa nebulosa impropriedade, um sintoma do encontro originário.

Logo após a proposta da Sol, recusada pelo herói, vem a famosa “Carta pras Icamiabas”. Se num primeiro momento muitos registraram o seu caráter supérfluo, “pura exibição de virtuosismo lingüístico”, mais tarde ela foi reabilitada como um episódio central da obra, “comentário satírico”, nas palavras de Gilda de Mello e Souza, “da escolha desastrosa do herói que acaba de preferir a portuguesa às filhas de Vei”¹⁴⁸. As duas visões, todavia, não são excludentes, mas complementares: a Carta tem tamanha importância por

¹⁴⁶ O conflito, para os antropófagos não era somente metafórico. Gilberto Felisberto Vasconcellos tem insistido na conexão entre o pensamento de Oswald de Andrade e a potência energética dos trópicos: “Sol Oswald. Sol Oswald. Sol Oswald”. (Cf. por exemplo, Réquiem a Oswald, *Folha de S. Paulo*. Caderno Mais! São Paulo, 01 nov. 1998, além da menção constante a esta relação na sua coluna na revista *Caros Amigos*). De fato, a reivindicação da biomassa já estava presente entre os antropófagos. Em uma carta a Joaquim Inojosa, datada de 21 de junho de 1929, Clóvis de Gusmão enumera alguns elementos da “Fôrça solidificadora da idéia central do movimento [antropofágico]”, entre as quais encontramos a proposta de uma economia antropofágica (de exportação, evidentemente) anti-malthusiana: “- Nova engenharia. O homem se aproveitando do material fornecido pelo ambiente e elevando com êle a sua civilização. E é êsse o êrro básico da economia brasileira que só a antropofagia econômica corrigirá. Se nós não temos ferro, devemos criar a nossa engenharia de país que não tem ferro. Se nós não temos petróleo devemos incentivar a existência de sucedâneos do petróleo. Devemos criar a nossa química industrial. Com feição própria. É preciso que nos libertemos dos banqueiros de Wall-Street mais ainda do que da literatura francesa. // - Temos o ‘imamoim’ que dá 100% de gasolina vegetal. Temos o babassu que resolve o problema de nossa siderurgia. Tudo isso inexplorado. É a mentalidade rotineira atuando no subconsciente dos nossos capitalistas que os impede de ver o ‘lucro máximo e nôvo’ que valorizaria um nôvo produto de exportação. Taxas e sobretaxas em todo capital inerte. Imposto sobre a não constituição da família. A procriação e o trabalho como base da sociedade futura contra a escravidão econômica.” A carta se encontra publicada em INOJOSA, Joaquim. *O movimento modernista em Pernambuco*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tupy, 1968. p. 405.

¹⁴⁷ ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. p. 428.

¹⁴⁸ SOUZA, Gilda de Mello e. *O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2003. p. 47.

ser inútil, “mero” preciosismo. Não foi dada a devida atenção, ainda, às conseqüências de um dado que, desde Lacan, não pode ser ignorado: a carta não chega, nem podia chegar a seu destinatário: ela não podia ser lida sem um intérprete, já que escrita em língua desconhecida das amazonas – e isto é comprovado pelo não-envio do cacau-dinheiro que Macunaíma pede. O significado do conteúdo da carta se suspende para dar lugar à auto-glorificação do herói que não busca entendimento e sim aclamação.

Giorgio Agamben, no mais recente volume da série *Homo sacer*, pensado inicialmente como uma genealogia do governo a partir da *oikonomia* da ordenação providencial do mundo (com sua articulação entre Pai e Filho), terminou por se deparar com um tópico que não previa: o ritual e a liturgia voltados à aclamação, campo que cunha como “Glória”. Ao contrário do senso-comum que vê nestas práticas meros artifícios ideológicos do poder (e que, hoje, seriam um resquício antiquado), o filósofo italiano acaba por descobri-los como a função primordial do poder. Como toda atividade humana, nem o governo, nem o reino (soberania), possuem um fundamento e, por isso, devem articular-se por intermédio da Glória:

il Regno non è che cio che rimane se si toglie il Governo e el Governo cio che risulta dall'autosottrazione del Regno, in modo che la macchina governamentale consiste sempre nell'articolazione di queste due polarità, così si direbbe che la macchina teo-dossologica risulta dalla correlazione fra trinità immanente e trinità economica, in cui ciascuno dei due aspetti glorifica l'altro e risulta dall'altro. Il Governo glorifica il Regno e il Regno glorifica il Governo. Ma il centro della macchina è vuoto e la gloria non è che il splendore che emana da quel vuoto¹⁴⁹

A Glória se revela tão essencial ao poder porque nela “è in questione la cattura e l'iscrizione in una sfera separata dell'inoperosità centrale dalla vitta umana”.¹⁵⁰ A “Carta pras Icamiabas” pode ser lida, então, como a captura da inoperância intrínseca de Macunaíma, o “Ai! qui priguíça!...”, pelo poder, na forma da (auto)Glorificação. Inútil e essencial. Esta hipótese ganha fôlego se levamos em consideração que Maria Augusta Fonseca vê na presença de três AAA maiúsculos que irrompem na Carta, como um “bocejo preguiçoso”, o mote cifrado do herói¹⁵¹. Na civilização da máquina, a ociosidade não pode

¹⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e la gloria*. p. 233-234.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 268.

¹⁵¹ Cf. FONSECA, Maria Augusta. A carta pras Icamiabas. In: ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. p. 278-294.

estar generalizada (como era em Macunaíma), deve ser capturada em uma esfera separada para poder fundar a produtividade.

Que o funcionamento da cultura fóssil como um todo se fundasse sobre um abismo, sobre a obscuridade sem explicação, Macunaíma estava consciente: “a máquina devia de ser um deus de que os homens não eram verdadeiramente donos só porque não tinham feito dela uma Iara explicável mas apenas uma realidade do mundo. De toda essa embrulhada o pensamento dele sacou bem clarinha uma luz: Os homens é que eram máquinas e as máquinas é que eram homens.”¹⁵² Mas então a “Carta pras Icamiabas” representa muito mais que uma sátira do autor pela opção de Macunaíma ou a um típico ataque modernista contra a verborragia bacharelesca e academicista. O brilho que emana dela não é somente sintoma do vazio próprio de nosso caráter impróprio, da imitação de outras culturas: é consubstancial a toda propriedade, como foi notado pelo próprio personagem. Como toda carta, esta também tem de ser roubada, para chegar a seu não-pretendido destinatário. Sigamos a sugestão de Maria Augusta Fonseca, que vê no “vôo transatlântico” do papagaio, ao final da rapsódia, um sentido inesperado. Acompanhemos o desvio do papagaio rumo a seu destino, Portugal.

¹⁵² ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. p. 41.

Terra dos papagaios

“Um bonde circular, prestimoso e lento, me mostra o que é preciso ver da urbe dínamo; um outro mais rápido e de horário mais incerto me leva ao famoso parque Hagenbeck, cuja bicharia certa vez já percorreu o Brasil. Animais num simulacro de liberdade. Presos e enjaulados. Terras árticas se alevantam em promiscuidade, mas características. E sôbre montanhas minúsculas ursos brancos passeiam a sua nostalgia glacial. Em tanques limitados, focas, leões do mar, elefantes marinhos, monstruosos e calados, resfolegam forte. Uma geografia zoológica aos meus pés. Renas tristes, sem vivacidade, o olhar parado e longo, espreitam a sombra das montanhas da Lapónia. A Africa quente, indomável, comprimida dentro de jaulas estreitas. Leões. Camelos. Elefantes seguros pelos pés para não tomarem liberdade com os visitantes mais curiosos. Tudo ali dentro, daquele quadrado parqueado e sombrio. Um marco a entrada. E todos os continentes, todas as terras, através da sua fauna, ali representados.

Um papagaio do Brasil, falando português!”

(Jayme Adour da Câmara, *Oropa, França e Bahia*)

Em 1920, Sérgio Buarque de Holanda – que mais tarde irá associar o papagaio ao motivo edênico, resquício de uma era onde todos os animais falavam – define a especificidade brasileira pela imitação: “No Brasil, o hábito de macaquear tudo quanto é estrangeiro é, pode-se dizer, o único que não tomamos de nenhuma outra nação. É pois, o único traço característico que já se pode perceber nessa sociedade em formação que se chama: o povo brasileiro”. O libelo contra o utilitarismo *yankee* afirma que a sua importação fará dos brasileiros um povo sem nenhum caráter, “acelerando a formação, de que não estamos longe, de um cadinho aberto aos defeitos de todos os povos, no qual só ficará de nacional a propriedade de saturar-se deles”¹⁵³. Arrematando o texto, como bom brasileiro, Sérgio Buarque papagueia a superioridade de Ariel sobre o canibal Caliban (que ali se personifica no pragmatismo norte-americano)¹⁵⁴.

¹⁵³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Ariel. In: *O espírito e a letra*. Vol I. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 42, 45.

¹⁵⁴ A opção inversa de Machado de Assis por Caliban foi bem notada por Roberto Fernandez Retamar (*Todo Caliban*. Buenos Aires: CLASCO, 2004). No poema “No alto”, Ariel desaparece como “Um pensamento vão”, e quem ajuda o poeta que “chegara ao alto da montanha” é o não-nomeado canibal: “Para descer a encosta / O outro lhe deu a mão”. Outro que encarou Caliban de certo modo positivo foi Araripe Jr., que o definiu como produto da “obnubilção”: “O jagunço [neste texto a respeito d’*Os Sertões*, o jagunço é o equivalente a obnubilado] é um temperamento resultante das circunstâncias em tôdas as gradações, desde o Calibã, o bruto inconsciente, que se move como uma máquina de maldade, até o matuto *mitrado*, o qual, posto na rola da civilização, participa de ambos os feitos, semelhante ao centauro, essa bela expressão mitológica do homem intermédio”. (ARARIPE JR., T. A. *Obra crítica*. Vol. IV (1901-1910). Edição dirigida por Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1966. p. 93).

O mecanismo da repetição incessante pode, todavia, servir para revelar as “traições da memória”, como faz “O papagaio do palácio”:

No tempo das eleições
o Doutor Rego Monteiro atufou-se de entusiasmos oposicionistas
Que até o papagaio do palácio cantarolava o “Ai seu Mé”.

Mas mudaram aqueles tempos magníficos...
Então o Governador por uma questão de comodidade
Cobriu-se também com a mesma capa feita da lã que sobra neste
[paiz...

Á porta dos salões que se afundavam por dentro dos espelhos
O papagaio era a última voz da oposição que continuava a cantarolar:
“O queijo de Minas tá bichado, seu Mé”.

Quando o governador ia almoçar de collarinho duro com os
[secretarios de Estado
Havia uma ordem governamental:
Os criados levavam o louro lá pá traz do quintal do palácio,
[resmungando:
- Este bicho é o único homem que ainda tem vergonha nesta casa!¹⁵⁵

Analogamente, a ida do papagaio (que repete as aventuras de Macunaíma ao repentista-narrador) a Portugal revela, segundo Maria Augusta Fonseca, um duplo esquecimento, a “traição da memória” que originou o fado, e a que provocou o esquecimento desta origem do ritmo português no lundu – lundu que está presente na “Carta pra Icamíabas”:

O lundu representa ainda mais um sensível encaixe no tecido da Carta. É que, segundo vários estudiosos, o lundu teria sido levado para Portugal e lá se transformado no fado. Numa das anotações de Mário sobre lundu há uma sobre o “Lundum da Figueira”: “Texto evidentemente portuga, mas a ‘guitarra’ obrigatória já virou ‘viola’. Notar as diferenças musicais. Dizer que não é portuga? Não, mas reconhecer que foi do Brasil pra Portugal”.

Sem forçar demais as ligações, dado que não sabemos do paradeiro da Carta, é bom lembrar que foi lida, pelo menos uma vez, para o papagaio, já que este repetiu a história ao rapsodo, voando depois para Portugal. Seguindo nessa linha especulativa, uma vez longe de seu *habitat* o aruaí teria deixado nas plagas européias um pouco da saudade de seu “paraíso terreal”, pois que “era também da seiva da Colonia que se principiava se elaborando, lundusado e lambusado de nossos méis e do negro doce, o fado que em seguida se tornaria representativo de Portugal”. Além da brincadeira “papagaio verde de bico dourado”, ou papagaio real

¹⁵⁵ O poema de Bopp, redigido em 1924 ou 1926 (o autor se contradiz), apareceu pela primeira vez na *Revista de Antropofagia* de 1º de agosto de 1929 (segunda denteção), versão que citamos aqui.

para Portugal, parece haver uma outra dimensão do artifício para justificar seu vôo transatlântico.¹⁵⁶

O destino do papagaio da rapsódia, como também o que Jayme Adour encontra no parque de Hamburgo, é a viagem transoceânica para a “civilização da máquina” onde servirá de indício da apropriação que está na base de uma cultura “original” e/ou que funda um desenvolvimento econômico “autônomo”.

A ausência de “raízes” de Portugal mostra-se, ademais desta apropriação externa, num processo de imitação interno. Ao afrontar o problema da “hipertrofia dos ideais autênticos ou supostos da classe nobre” pela burguesia em ascensão, Sérgio Buarque de Holanda conecta a “relativa infixidez das classes sociais” lusas do Seiscentos à permanência e ampliação dos rituais e das formas:

A invenção e a imitação tomaram o lugar da tradição como princípio orientador, sobretudo no século XVI, quando se tinham alargado as brechas nas barreiras já de si pouco sólidas que, em Portugal, separavam as diferentes camadas da sociedade. (...) É assim que desaparecem de cena os famosos veteranos de barbas pelos joelhos, calções curtos, chuça ferrugenta na mão ou besta às costas. Os que agora surgem só querem andar de capa debruada de veludo, gibão e calças do mesmo estofado, meias de retrós, chapéus com fitas de ouro, espada e adaga douradas, topete muito alto e barba tosada ou inteiramente rapada.¹⁵⁷

A cópia, a falsa erudição, o discurso vazio não são atributos exclusivos de uma cultura que se abre complacentemente a outra, mas podem operar dentro de cada cultura. Todo o discurso de aventura nobre d’*Os Lusíadas* não passaria de hipérbole, imitação de valores. Comentando este capítulo de *Raízes do Brasil*, Silviano Santiago vê na manutenção da forma um problema muito comentado no Brasil, o das “transições econômicas sem violência”:

A estranha e contraditória harmonização das classes pelo cinza (...) representa exemplarmente *um processo de transição em que, na verdade, não há substituição do velho vocabulário pelo novo, já que na aparência as velhas palavras da nobreza e as novas palavras da burguesia são as mesmas, ou pelo menos semelhantes, indiscriminadamente.* (...)

Houve transição política, social e econômica, houve vácuo vocabular.¹⁵⁸

¹⁵⁶ FONSECA, Maria Augusta. A carta pras Icamíabas. p. 294.

¹⁵⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. p. 119.

¹⁵⁸ SANTIAGO, Silviano. *As raízes e o labirinto da América Latina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006. p. 119, 120 (grifos do autor).

A *forma vazia* aparece como o modo de o homem despido de suas raízes (de raça e de tradição – lembremos que Sérgio Buarque via nesta capacidade obnubilatória a vantagem do ibérico em relação aos demais europeus) permanecer ligado a uma raiz, a um próprio. Manter, pela repetição, o ritual (auto-)glorificante não é sustentar uma estrutura que tornou-se oca (por passar de tradição a imitação), e sim continuar a fazer brilhar, num ato de ilusionismo, este vazio constitutivo a propriedade. A manutenção do vocabulário (que já perdeu seu sentido) impede que a transição político-social irrompa em violência, que a infixidez das classes revele o abismo em que está sentado o poder da identidade. Entretanto, nenhuma ausência de rigidez altera a separação: mudam as pessoas, permanece a hierarquia. Neste sentido, a “Carta pras Icamíabas” não se destina às amazonas-súditas, mas à forma que Macunaíma glorifica e da qual espera glorificação.

A ida da carta e do papagaio a Portugal abre à leitura duas cifras: 1) a da repetição: o que a imitação e a falsa erudição, as palavras sem sentido nem finalidade – em suma, sem raízes –, que dominavam o ambiente contra o qual se insurgem os modernistas, poderiam revelar, caso fossem auscultadas com cuidado, é que elas não são apanágio de uma cultura sem “originalidade”; 2) e a da “traição da memória”: apropriação e originalidade não são pólos estanques, mas se articulam: não há original sem apossamento prévio, assim como não há apropriação sem original; daí que memória e sua traição, imitação e apropriação crítica são as *raízes* de toda cultura, de todo próprio, de toda separação identitária.

A centralidade, em *Macunaíma*, da “traição da memória”, gesto antropofágico por excelência – se toda tradução é uma traição, toda apropriação é uma traição da memória –, permitiu a sua leitura em chave nacionalista: a apropriação crítica possibilita que deixemos de ser um povo sem-caráter, calcado na repetição. Por sua vez, a decadência do herói pela sua falta de originalidade, por optar pela imitação, explicita um pessimismo que poderia muito bem ser atribuído ao Sérgio Buarque de Holanda de *Ariel*, ou ao *Retrato de Brasil* de Paulo Prado (e a marca da presença deste está na dedicatória da rapsódia). As duas interpretações são possíveis, pois “a obra é ambivalente e indeterminada, sendo antes o campo aberto e nevoento de um debate, que o marco definitivo de uma certeza”.¹⁵⁹ Mas, no episódio final da obra, Mário revela-se papagaio do mecenas do modernismo:

¹⁵⁹ SOUZA, Gilda de Mello e. *O tupi e o alaúde*. p. 85.

Macunaíma cismou inda meio indeciso, sem saber si ia morar no céu ou na Ilha de Marajó [“único lugar do Brasil em que ficaram traços duma civilização superior”, explica o autor]. Um momento pensou mesmo em morar na cidade da Pedra com o enérgico Delmiro Gouveia, porém lhe faltou ânimo. Pra viver lá, assim como tinha vivido era impossível. Até era por causa disso mesmo que não achava mais graça na Terra... Tudo o que fora a existência dele apesar de tantos casos tanta brincadeira tanta ilusão tanto sofrimento tanto heroísmo, afinal não fora sinão um se deixar viver; e pra parar na cidade de Delmiro ou na ilha de Marajó que são desta terra carecia de ter um sentido. E ele não tinha coragem pra uma organização. (...)

Ia pro céu viver com a marvada. Ia ser o brilho bonito mas inútil porém de mais uma constelação. (...)

Plantou uma semente do cio matamatá, filho-da-luna, e enquanto o cipó crescia agarrou numa ita pontuda e escreveu na laje que já fora jabuti num tempo muito de dantes:

NÃO VIM NO MUNDO PARA SER PEDRA.

Aqui está condensado o paradoxo da antropofagia que vimos desenvolvendo até agora. Macunaíma inscreve que não veio ao mundo para ser pedra justamente numa pedra e exatamente naquela que já foi jabuti, i.e., seu ancestral-totem (lembramos do *Clã do Jabuti*). Macunaíma não veio ao mundo para ser pedra, a saber, para ter caráter (rigidez, projeto, raiz), mas grava esta mensagem na pedra que indica sua linhagem. *O caráter de Macunaíma é não ter caráter*. E daí que a inscrição mortuária, além de participar de um complexo jogo intertextual onde pedras e palavras, coisas e signos entram em uma nova configuração econômica com a vinda do herói para a “civilização da máquina” (como bem esmiúça Eneida Maria de Souza em *A pedra mágica do discurso*¹⁶⁰), revela o paradoxo em que – ao menos neste ponto da narrativa – naufraga Mário de Andrade (como também Sérgio Buarque de Holanda e Paulo Prado) ao querer fixar a infixidez, a raiz da ausência de raízes, o caráter do que é sem caráter. A inscrição ritual separa o caráter do sem-caráter (dando a este um caráter, o de ser sem-caráter), originalidade e apropriação, finalidade e inoperância. Todavia, repetimos, a separação destes termos anda lado a lado com o ocultamento de sua íntima articulação. A divisão estanque entre caráter e sem-caráter impede que possamos ver a inscrição do impróprio como *raiz* de todo próprio, o obscuro que toda iluminação (solar ou maquínico-fóssil) esconde. O problema é tão mais grave na medida em que tanto a antropofagia como devoração quanto o pessimismo anti-

¹⁶⁰ SOUZA, Eneida Maria de. *A pedra mágica do discurso*. 2. ed. Belo Horizonte: EdUFMG, 1999.

antropofágico continuam a girar em falso sobre este paradoxo: a primeira afirma como especificidade colonial a apropriação; a segunda, considera esta condição específica a causa de nosso atraso; em comum, ambas aceitam – ainda que muitas vezes de forma implícita – a cisão, estanque ou aberta, entre cópia e original (os antropófagos acreditam ser possível introduzir um mecanismo de “traição de memória” na cópia convertendo-a em algo novo; e os pessimistas, ou crêem na danação eterna, ou numa ruptura autonomista – e o fato de muitas vezes as duas posições se confundirem, como a presença de integralistas nas fileiras da primeira denteção da *Revista de Antropofagia*, talvez se explique por esta solidariedade de base).

O ovo de Colombo

*Um índio
Um índio descerá de uma estrela colorida, brilhante
De uma estrela que virá numa velocidade estonteante
E pousará no coração do hemisfério sul
Na América, num claro instante
Depois de exterminada a última nação indígena
E o espírito dos pássaros das fontes de água límpida
Mais avançado que a mais avançada das mais avançadas das tecnologias*

*Virá
Impávido que nem Muhammad Ali
Virá que eu vi
Apaixonadamente como Peri
Virá que eu vi
Tranqüilo e infálivel como Bruce Lee
Virá que eu vi
O axé do afoxé Filhos de Gandhi
Virá*

*Um índio preservado em pleno corpo físico
Em todo sólido, todo gás e todo líquido
Em átomos, palavras, alma, cor
Em gesto, em cheiro, em sombra, em luz, em som magnífico
Num ponto equidistante entre o Atlântico e o Pacífico
Do objeto-sim resplandecente descerá o índio
E as coisas que eu sei que ele dirá, fará
Não sei dizer assim de um modo explícito*

*Virá
Impávido que nem Muhammad Ali
Virá que eu vi
Apaixonadamente como Peri
Virá que eu vi
Tranqüilo e infalível como Bruce Lee
Virá que eu vi
O axé do afoxé Filhos de Gandhi
Virá*

*E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio*

(Caetano Veloso, *Um índio*)

Anos depois de ter escrito *Jacina, a marabá*, onde Urutágua, o indígena protagonista, facilmente poderia ser substituído por um cavaleiro de armadura, Araripe Jr. adiciona uma nota, dizendo acreditar que ali “o caráter do selvagem estará mais do que muito falseado”:

Por certo Urutágua, se bem que em algumas coisas possa ser desculpado, atendendo-se a irradiação dos novos sentimentos, que a catequese lhe imprimira, está bem longe de ser a fiel representação do que em verdade concebemos, após longos estudos das nossas crônicas e trabalhos antropológicos até agora publicados sobre o indígena brasileiro. Não podemos evitar que se superpusse uma camada de sensações, que inquestionavelmente não podiam operar-se em um selvagem como o que procuramos para herói de nossa história. (...) Poucos terão talvez conseguido fazer dialogar o índio sem destruir em grande parte a sua feição característica. E por isso seguramente que Fenimore Cooper nos seus melhores romances, como por exemplo – *Ontário, Último Moicano, Olho de Falcão* etc., nunca fez os selvagens aparecerem no primeiro plano do quadro, e sempre no fundo envolvidos em sombras. Respeitou-os em sua taciturnidade sem tirá-los do mistério; e colocou-os como espectros em torno dos colonos que representavam diante deles a civilização em luta com a natureza, e daí derivou todas as situações, que, sem dúvida alguma, determinaram o êxito das suas obras. Pelo menos ao homem civilizado não é natural que se mostre o selvagem por outra parte.¹⁶¹

O crítico que insistia no excesso de luz solar como chave interpretativa da literatura brasileira, não vê solução mais satisfatória que deixar o índio à sombra. Iluminá-lo na escrita resulta sempre em uma artificialidade deformadora. Do mesmo modo, ao fazer a crítica de *Elegia de Abril* Mário nota que a indelimitação da obscuridade no surrealismo constitui, justamente, um limite que o torna apreensível. Ao contrário, a poesia de Marcelo de Sena “é uma espécie de ultra-lógica”, “donde uma obscuridade penosa, sem limite de espécie alguma”: “Não se trata de uma obscuridade compreensível pela sua própria indelimitação”¹⁶². O antropófago Jayme Adour da Câmara, no “documentário de viagem” *Oropa, França e Bahia* (do qual grande parte é dedicado aos prenúncios da Segunda Grande Guerra, em especial o “problema judeu” e o do “corredor polonês”, feridas abertas da Primeira), se depara também com a escuridão que embasa esta máquina de guerra do capitalismo fóssil em minas de carvão pouco iluminadas da Alta Silésia:

¹⁶¹ ARARIPE Jr., T.A. *Jacina, a marabá*. São Paulo: Editora Três, 1973. p. 213-214.

¹⁶² ANDRADE, Mário de. *O empalhador de passarinho*. (Obras completas, v. XX). 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1955. p. 196, 197. Trata-se da crítica “Da obscuridade”, datada de 18 de fevereiro de 1940.

Sem pensar na riqueza na zona carbonífera, fui logo arrastado para outro aspecto da luta que se anuncia: uma multidão, no fundo negro da terra, deslizando como uma sombra de preságio. A um canto da galeria alumada por fôcos mortiferos, uma cabeça de santa, de um ídolo qualquer, esculpida nas entranhas do sub-solo. A picareta retine ecoando, cavando na terra cobiçada, o pão negro do industrialismo. O tinir das picaretas de um lado, dir-se-ia misturar-se com o som das picaretas do lado de lá, do lado da fronteira vizinha. Um dia êsses homens, que não souberam esquecer as malquerenças de ontem, se vão encontrar debaixo da terra, de ferro na mão...

Não enegreço o quadro. A qualquer observador é dado apanhar tais flagrantes.

A situação se agrava. O inverno próximo servirá de prova de fogo da resistência orgânica da velha Europa. Ha famintos nas capitais dos grandes impérios capitalistas; e lares sem carvão, tão necessário quanto o pão de cada dia; e andrajosos tiritando de frio. Ha famintos porque as searas produziram de mais e friorentos porque as minas abarrotaram os empórios de carvão...¹⁶³

Mais recentemente, no plano político-criminal (e hoje, política e polícia se confundem), um comunicado atribuído ao PCC (máfia criminosa Primeiro Comando da Capital), ao citar um documento de governo, trocou “Iluminismo” por “Ilusionismo”: “o Regime Disciplinar Diferenciado agride o primado da ressocialização do sentenciado, vigente na consciência mundial desde o *ilusionismo* [iluminismo constava na versão oficial, cujo trecho a máfia reproduzia] e pedra angular do sistema penitenciário nacional”. O ato falho revela a lógica das Luzes: o iluminismo é um ilusionismo; suas bases são uma obscuridade – nas palavras de Foucault, “As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”.¹⁶⁴

Ou seja, o mais *próprio* resulta sempre inapreensível, o sentido da identidade repousa em um substrato mí(s)tico, obscuro, como o contato com o “Yperungaua”, que, para Oswald, tornava mais complexa a relação do “índio despido” com a terra: “Agressiva. Bárbara. Como a própria terra. Mas a terra boiando nas lendas da cobra grande e ainda com aquele imaginário fio umbelical que prendia ao yperungaua que é o princípio mais longe de todas as coisas”. Neste tempo mítico primordial, segundo a descrição feita por Raul Bopp na *Revista de Antropofagia*, “só existia o sol e a Cobra Grande”: “Sol permanente, imemorial, ultra-bíblico, chocando as coisas. Sol macho: ponto de partido de tudo,

¹⁶³ CÂMARA, Jayme Adour. *Oropa, França e Bahia*. p. 237-238.

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 25. ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 183.

cravando-se, com uma força telúrica, dentro da teogonia tupi”. A Cobra Grande tem uma filha, para a qual acha um noivo (“Note-se como o índio é simples. Dispensa investigações de paternidade. Não preocupou-se em explicar como apareceu o moço naqueles ambientes do Yperungaua.”), mas “a moça ficou com vergonha de dormir com o noivo, porque naquele tempo ainda não havia Noite. Então resolveram mandar buscar a Noite, que estava escondida no fundo do mato, dentro de um caroço de tucumã”:

Foi quando resolveram abrir o caroço. Então a Noite estourou que escureceu tudo. (...) As florestas encheram-se de ruídos, atufadas de sombras, estalando, gritando, num bramido de vozes estranguladas.

Nesta noite grávida, de grandes alaridos, está toda a inquietação florestal do índio. O mato penetrando no sangue. Gritando no sangue.

(...)

O índio compreendeu a floresta. Espiava no escuro.

No Yperungaua reconstruído por Bopp, o Sol é o princípio criador – e sua principal criatura, a Noite, mas é esta que dá a dimensão mística ao ameríndio antropófago¹⁶⁵.

O “fundamento místico da autoridade”, para usar a expressão de Montaigne e Pascal retomada por Jacques Derrida¹⁶⁶, de onde brota o Direito, o sentido e a identidade, não é senão uma relação com o irrelato: uma forma. Uma marca, uma assinatura, um nome. Uma inscrição ritual na pedra. Um documento de posse. Uma carta escrita em “português de lei”. Ao definir *A propriedade* em livro homônimo, o romancista – e também jurista – José de Alencar notava que ela podia ser repartida em uma variedade de Direitos Reais cedidos a outros, entre as quais se incluía o uso, e seu corolário, o abuso. Mas mesmo assim, tão aleijada, ela permanecia, sob a forma precária, mas indestrutível, de um *título*:

Misterioso e irrisistível poder da verdade! A lei civil, querendo prestar homenagem a matéria, traçava acinte a verdadeira constituição da propriedade. O domínio depurado das fezes realistas é justamente aquele imperio do homem sobre a natureza; é uma viagem da vida racional. Amputai ao corpo do homem os seus membros, paralyssai-lhe os

¹⁶⁵ Apesar de insistir que o relato possui “maior vibração que nas páginas da Bíblia” e que está livre dos “prejuízos do monoteísmo”, isto é, apesar de tentar sublinhar as diferenças entre este “*Genesis* dos nossos índios” e o cristianismo, as semelhanças com a *oikonomia* trinitária descrita por Agamben recentemente em *Il Regno e la Gloria* (onde ele demonstra como a teologia cristã dos séculos II e III busca articular um princípio criador impassivo com uma criatura que administra o mundo, Pai e Filho, passando de uma “economia do mistério” para o “mistério da economia” e legando à atualidade a distinção-articulação entre Reino e Governo, o soberano e o ministro) são por demais evidentes: aqui também não é o Sol, mas a Noite, criação sua, que dá ao índio “A educação da selva, todas as forças anônimas da selva”, a sua misteriosa economia.

¹⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*.

movimentos, embotai-lhe os sentidos. O que resta? Um semi-cadaver, um authomato multilado, uma ruina humana. Pois ahi está a humanidade, ahi a personalidade jurídica. Da mesma fôrma o dominio. Cede o dono da cousa todos os proveitos de sua propriedade, exhaure a realidade seu direito, mas conserva o titulo de senhor, a magestade do direito do qual, si vendeu agora a plenitude, ainda não abdicou.¹⁶⁷

Do mesmo modo, Mário de Andrade, em carta aberta a Raimundo Moraes, publicada em forma de crônica no *Diário Nacional* de São Paulo a 20 de setembro de 1931, admite que *Macunaíma* não passa de cópia, a não ser por um detalhe na capa:

Copiei, sim, meu querido defensor. O que me espanta e acho sublime de bondade, é os maldizentes se esquecerem de tudo quanto sabem, restringindo a minha cópia a Koch-Grünberg, quando copiei todos. E até o sr., na cena da Boiúna. Confesso que copiei, copiei às vezes até textualmente. Quer saber mesmo? Não só copiei os etnógrafos e os textos ameríndios, mas ainda, na Carta pras Icamíabas, pus frases inteiras de Rui Barbosa, de Mário Barreto, dos cronistas portugueses coloniais, devastei a tão preciosa quão solene língua dos colaboradores da *Revista de Língua Portuguesa*. Isso era inevitável pois que o meu... isto é, o herói de Koch-Grünberg, estava com pretensões a escrever um português de lei. O sr. poderá me contradizer afirmando que no estudo etnográfico do alemão, *Macunaíma* jamais teria pretensões a escrever um português de lei. Concordo, mas nem isso é invenção minha pois que é uma pretensão copiada de 99 por cento dos brasileiros! Dos brasileiros alfabetizados.

Enfim, sou obrigado a confessar duma vez por todas: eu copiei o Brasil, ao menos naquela parte em que me interessava satirizar o Brasil por meio dele mesmo. Mas nem a idéia de satirizar é minha pois já vem desde Gregório de Matos, puxa vida! Só me resta pois o acaso dos Cabrais, que por terem em provável acaso descoberto em provável primeiro lugar o Brasil, o Brasil pertence a Portugal. Meu nome está na capa de *Macunaíma* e ninguém o poderá tirar.¹⁶⁸

¹⁶⁷ ALENCAR, José de. *A propriedade*. Edição fac-similar. Brasília: Senado Federal; Superior Tribunal de Justiça, 2004. p. 96-97.

¹⁶⁸ ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. p. 426

Sacer(d)ócio

Recentemente, uma comissão de deputados federais criada para investigar os conflitos no campo – a CPI da Terra – aprovou um relatório, elaborado por políticos ligados à União Democrática Ruralista, que sugere a aprovação de dispositivos legais que equiparem as invasões de terras por grupos de sem-terra a crimes hediondos. Nunca é demais ter em mente que a própria Lei de Crimes Hediondos foi aprovada graças a pressão midiática que se seguiu ao seqüestro e morte da filha de Glória Perez, autora de novelas globais. A sugestão da bancada ruralista remonta àqueles “contextos jurídicos primitivos” de que fala Benjamin, onde a pena de morte era “decretada também no caso de delitos contra a propriedade, em relação aos quais parece totalmente ‘desproporcional’”.¹⁶⁹ Sob a perspectiva do ensaio benjaminiano, esta desproporcionalidade ganha contornos mais nítidos: não se trata de coibir uma ação contrária ao ordenamento, já que a ação do Movimento dos Sem-Terra ao invadir fazendas improdutivas persegue um fim jurídico (neste caso até mesmo constitucional), a função social da propriedade; antes, é a própria ação humana que está sendo combatida. Talvez, diz Benjamin, “deva se levar em consideração a surpreendente possibilidade de que o interesse do direito em monopolizar o poder diante do indivíduo não se explica pela intenção de garantir os fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito. Possibilidade de que o poder, quando não está nas mãos do respectivo direito, o ameaça, não pelos fins que possa almejar, mas pela sua própria existência fora da alçada do direito”.¹⁷⁰

Mas a desproporcionalidade se explica ainda melhor se levarmos em conta que ela se dá em defesa da propriedade. Pois, em nenhum outro instituto jurídico, fica tão nítida a função de interdição e de separação – o traçar de limites é material. A desproporcionalidade – ou melhor dizendo, excepcionalidade, já que se trata de igualar as invasões do MST a, entre outros, atos terroristas contra o Estado – não é casual: ela permeia todo o nosso Código Penal, cujas sanções mais graves, excetuado aquelas relacionadas aos crimes contra a vida, são impostas aos delitos contra o patrimônio (privado, pois as punições a crimes contra a coisa pública são esdrúxulas). Esta posição central da propriedade privada talvez se dê pelo fato de que ela concentra, como uma espécie de arquifenômeno originário, toda a

¹⁶⁹ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência/Crítica do Poder*. p. 166.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 162.

estrutura do Direito, a saber, a separação. Toda a noção moderna – e não só capitalista, já que teoria e prática socialistas, repetidas vezes, repousaram sobre o mesmo fundamento – de propriedade fundamenta-se sobre a divisão: sujeito possuidor e objeto possuído, homem-sujeito e natureza-objeto. De fato, o capitalismo tem o seu pontapé inicial com os cercamentos de terra, dividindo os homens entre proprietários e proletários – os últimos por sua vez, donos somente de sua força de trabalho, isto é, de uma parte cindida de si mesmos. Porém, a separação mais brutal que a propriedade provoca é interna ao próprio homem: “a propriedade privada”, diz o jovem Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, tão caros a Benjamin, é “a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não-humano, que sua externalização de vida é sua exteriorização de vida, sua efetivação, a negação da efetivação, uma efetividade *estranha*”.¹⁷¹

No percurso deste texto, buscamos ressaltar o quanto a estratégia da apropriação incorporadora (ou apropriação desapropriativa) estava calcada em um paradoxo de múltiplas facetas: a traduzibilidade da natureza na técnica, a metafísica do ser nacional, a viagem enquanto busca especular de si, etc. Porém, tentamos sublinhar várias linhas de fuga que as experiências antropófagas abriram, como se no jogo incessante da apropriação, a própria máquina, ou dispositivo, da propriedade deixasse desnudo o seu fundamento, a saber, a sua ausência de fundamento, aquela verdade “bem clarinha” de Macunaíma. Se a “Carta pras Icamíabas” é a tentativa, por parte do anti-herói, de integrar-se à civilização da máquina, de adquirir a sua identidade, criar um próprio para si, isto só se dá ao capturar o seu mais impróprio – o seu ócio, “Ai que priguíça...” – na forma da Glória – e vimos como Maria Augusta Fonseca vê no “AAA” da Carta a cifra do mote de Macunaíma.

Na série de teses e ensaios dos anos 1940 e 1950 onde Oswald de Andrade procura dar bases históricas e filosóficas às teses antropófagas, a reflexão sobre o ócio adquire enorme relevância. Para ele, o homem não tem fundamento, antes se caracteriza por um falta:

o homem, longe de ser um animal superior, nem chega a ser um animal (...) sofre de um *déficit essencial e permanente* e é isso que o diversifica dos outros animais do planeta. O seu déficit é completo. (...) Enquanto um elefante está formado e pronto para a vida adulta em dois anos,

¹⁷¹ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 108.

enquanto uma vaca se emprenha e pare também em dois anos, sendo que seus primeiros passos são facilmente conseguidos na saída do útero materno – o homem é o animal que mais demonstra uma imensa incapacidade inicial, exigindo, para existir, esforços e recursos de que prescindem todos os outros.¹⁷²

Ou seja, na base do homem está um impróprio, uma ausência de determinação, uma abertura – para o nada, o que quer dizer, também, para o todo. Na dialética hegeliana que construiu na tese *A crise da filosofia messiânica*, a “Idade do Ócio” é tanto o ponto de partida (“homem natural”-tese), quanto o ponto de chegada (“homem natural tecnizado”-síntese), passando pela absorção das conquistas da antítese, o “homem civilizado”, que se caracteriza pelo “negócio que é a negação do ócio”¹⁷³. Por sua vez, o “Sacerdócio, que é ócio sagrado” busca canalizar a ausência de fundamento do homem, capturá-lo em uma esfera separada: “O ócio fora também, em todas as religiões, tido como um dom supremo, particularmente pelo sacerdócio, detentor do ócio sagrado que distingue e enobrece os mediadores de Deus”.¹⁷⁴ Dito de outro modo: para Oswald de Andrade, a atividade humana não tem fundamento – ou melhor, para se fundamentar, apropria-se de sua ausência de fundamento. Agamben tem insistido na íntima conexão da propriedade e do bando com a sacralidade: o sagrado não se apresenta para ele como algo ambíguo ou ambivalente, mas simplesmente a aura com que se reveste aquilo que é excluído e que, por sua exclusão, é incluído e possibilita toda inclusão. A função do sacrifício reside em acobertar o hiato que é a humanidade, fornecendo-se como fundamento da comunidade humana:

comunque si interpreti la funzione sacrificiale, l'essenziale è, in ogni caso, che il fare della comunità umana è, qui, fondato in un altro suo fare; che, cioè, come isegna l'etimologia, ogni *facere* è *sacrum facere*. Al centro del sacrificio sta, infatti, semplicemente un *fare* determinato che, come tal, viene separato e colpito da esclusione, diventa *sacer* ed è, per ciò stesso, investito da una serie di divieti e di prescrizione rituali. Il fare interdetto, colpito da sacertà, non è, però, semplicemente escluso: piuttosto esso è, d'ora in poi, acesibile soltanto per certe persone e secondo regole determinate. In questo modo, esso fornisce alla società e alla sua infondata legislazione la finzione di un inizio: cio che è escluso dalla comunità è, in realtà, ciò su cui si fonda l'intera vita della comunità ed è assunto come un

¹⁷² ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. p. 277-279. (grifo nosso)

¹⁷³ ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. p. 128.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 171.

passato immemorabile da essa. Ogni inizio è, in verità, iniziazione, ogni *conditum* è un *abs-conditum*”¹⁷⁵.

A vida não é sacrificada porque é sagrada; antes, ela se torna um “valor absoluto”, uma onipotência, por ser objeto do sacrifício. Do mesmo modo, a criação de um próprio (o advento de uma identidade) implica que este se separe do impróprio; todavia, o impróprio não existia como tal antes de operada a separação; ao invés, o fundamento só se torna impróprio por ser separado: só existe trabalho porque há neg-ócio; só existe religião porque há sacer(d)ócio. A propriedade e a identidade são construídas a partir da separação (na forma da negação ou sacralização) deste não-ter-finalidade, deste impróprio que é o ócio. Assim, não é à toa que Araripe Jr., recorrendo à *Cidade Antiga*, conectou a propriedade à religião – esfera, por excelência, da separação:

A coisa é tudo, a pessoa quase nada. (...)

Fustel de Coulanges (...) explicou esse fenômeno pela eliminação do indivíduo em proveito da religião doméstica, cuja força consistia em inibir toda expansão pessoal ligando a família inteira ao altar, à terra, e aos produtos destinados à manutenção do culto transmitido com todos os seus aparelhos, de pais a filhos.

A diuturnidade dos tempos e as revoluções políticas modificaram profundamente as formas derivadas desse modo de conceber o direito; mas a superstição ficou; e o sentimento, pelo menos religioso da propriedade como base da personalidade, ainda trabalha poderosamente nos recessos da consciência jurídica dos legisladores.¹⁷⁶

Se, na origem do Direito Público europeu, na origem da propriedade portuguesa sobre o Brasil, está um *encontro* originário, uma contingência (co-tangere), esta ausência de fundamento é o que deve a todo o momento ser negado, ou canalizado, inserido-o em uma esfera sagrada.

¹⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Se. L'Assoluto e l' "Ereignis". In: *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005. p. 188.

¹⁷⁶ ARARIPE Jr., T. A. A propriedade. In: *Araripe Júnior: Teoria, crítica e história literária*. p. 97-98. O texto, uma resenha de *A propriedade* de José de Alencar, foi publicado originalmente na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, a 11 de setembro de 1900.

História com Data

“As coisas são
As coisas vêm
As coisas vão
As coisas
Vão e vêm
Não em vão
As horas
Vão e vêm
Não em vão”

(Oswald de Andrade, *Relógio*)

Theodor Adorno dedica 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 – ao amor. Intitulado “Moral e ordem cronológica”, o pequeno trecho, não por acaso, invoca categorias modais ontológicas e sua interação com a concepção de tempo, a fim de descobrir por que “Não somente, como Nietzsche bem sabia, todas as coisas boas foram más uma vez”, mas também como “as coisas mais delicadas, abandonadas à sua própria inércia, tendem a culminar numa brutalidade inimaginável”¹⁷⁷, ou seja, como é possível brotar algo do amor que resulte em Auschwitz.

O amor, diz Adorno, possui uma base frágil, já que nasce da casualidade: “Até mesmo uma sociedade livre da anarquia da produção para o mercado, e com mais razão ainda em semelhante sociedade, dificilmente haveria regras que presidissem à ordem na qual as pessoas travariam conhecimento. Se fosse de outro modo, um tal dispositivo equivaleria necessariamente ao mais insuportável atentado à liberdade”.¹⁷⁸ Tendo como fundamento a mera contingência – isto é, sendo que *poderia não* ter sido – o amor se revela quase an-arquico. Daí que a garantia de preservar o sentimento da (pela) pessoa amada só pode ser dada pela inscrição do que nasce casual no tempo abstrato e cronológico: deste modo, “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

¹⁷⁷ ADORNO, Theodor. *Mínima moralia*. 2. ed. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993. p. 68.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 67-68.

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 exceção¹⁷⁹, 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”.¹⁸⁰ Daí o seu caráter mitológico ou sem fundamento: a própria datação do tempo tem data; a condição que possibilita a estrutura está já inserida nesta.

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”¹⁸¹ 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

¹⁷⁹ 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.

¹⁸⁰ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p. 68.

¹⁸¹ Ricardo Sontag cunhou o termo transjuridicidade para caracterizar as “invasões bárbaras” que noções como as “formas jurídicas” de Foucault (mas também o “imaginário jurídico” de Duby) provocam na seara disciplinar que atende pelo nome de “Direito” – ou, mais precariamente, “Ciência(s) Jurídica(s)”. Elas deslocam não só a esfera jurídica, mas obrigam-nos a repensar a própria idéia de fronteiras entre disciplinas: “Foucault localiza historicamente o nascimento de uma ‘forma jurídica’ que se tornará um mecanismo de produção de verdade mais geral. Uma ‘forma jurídica’ já não é um operador de direito ‘puro’. Ele guarda, por assim dizer, a estética do jurídico, mas circula por vários outros campos. Como é o caso do inquérito que, em sua função apofântica, de operador de verdade, perpassa muitos outros saberes, inclusive o histórico. Ademais, suas origens podem estar nos lugares mais diversos, inclusive fora do estritamente jurídico” (SONTAG, Ricardo. *As invasões bárbaras: o direito medieval em dois ‘intrusos’*. *RECRIE – Revista Crítica Estudantil*. n.º 2. Florianópolis: Fundação Boiteux, março de 2005. p. 264).

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”¹⁸². Que esta lógica do tempo linear embasa todo a concepção da propriedade fica nítido no instituto residual da “invenção” que, como vimos, equivale a descobrir, encontrar um objeto sem dono: toda propriedade nasceria de uma ocupação, uma “invenção” primeira. A propriedade assim como a “história com data”, teriam, mito-logicamente, sua origem na primeira posse, na negação.

¹⁸² ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. p. 68.

Um canibal francês de ultra-mar

“A gente escreve o que ouve – nunca o que houve”.
(Oswald de Andrade)

“Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César.”
(Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*)

Nas lembranças da infância publicadas por Jayme Adour da Câmara, um antropófago pouco lembrado pela crítica e pela historiografia, na *Revista do Brasil* (3ª Fase), entre 1938 e 1939, transparece uma alegoria do ameríndio, este outro “primitivo”.¹⁸³ Isto se deixa entrever já no título, “Volta à Idade Perdida”, e mais sintomaticamente no nome que recebe a terceira parte, “Prehistoria”. Ali, ficamos sabendo como Diogo – o alterego do autor na crônica –, no seu primeiro dia de colégio, descobriu, pela boca de um padre que preenchia um formulário, a existência de datas (e a correlação entre formulário e data não é um *dado* menor). A partir de então, 9 de abril, nos conta Diogo, “Compreendi que a vida me oferecia um novo sentido de tempo e espaço, *antiguidade* e *distância*. O mundo passou a ter uma exquisita dimensão para a minha sensibilidade”:

De posse dessas noções vagas que iluminaram um pouco o estado de insciência em que me encontrava, passei a viver arredio, tristonho, procurando compreender uma porção de coisas, de factos que em enxame me assaltavam a memória.

Já vivera oito annos sem a menor percepção de tempo. Como poderia ter sido isso? Pois tudo tem um fim, nasce, envelhece e morre? E não me havia apercebido de que já vivera tanto tempo. Quantas occurrencias, quantos factos marcados na minha memoria, mas nenhum delles assinalado por uma data! Recordava-me de muitos, mas confusamente, sem sequencia logica, não podendo distinguir se uns eram mais antigos ou se vinham antes ou depois de acontecimentos que me haviam impressionado mais funestamente.

¹⁸³ No primeiro número da segunda edição da *Revista de Antropofagia*, nos deparamos com um texto chamado “de antropofagia” (espécie de editorial), assinado com o pseudônimo Freuderico, onde para a defesa e o resgate do “homem natural” são recrutados os outros dois “primitivos”: “Nós acreditaríamos num progresso humano se a criação nascesse alfabetizada. Mas enquanto ella aparecer no mundo, como nesses ultimos quarenta seculos de cronica conhecida, nasce naturalmente na idade da pedra. E ahi ficaria, primitiva e nhambiquara, se não a deformasse imediatamente. Não ha motivos para se ter saudades das edades liticas. Todos os dias nascem milhões de homens prehistoricos”.

(...) Tudo aquilo pertencia á minha prehistoria, pois a historia começara no dia 9 de abril.¹⁸⁴

Se, como argumenta Paulo Arantes, as colônias do Novo Mundo foram laboratórios do capitalismo contemporâneo, e se o “Marco Zero” dos países “descobertos” no século XVI é a negação do *encontro*, a exceção, então o recurso ao ameríndio canibal pelos antropófagos esbarrava com uma aporia: como encontrar subsídios para uma “Revisão histórica”, como postulava Oswaldo Costa na *Revista de Antropofagia*, se a história documentada, a história com data – isto é, com informação ordenada –, é a história da derrocada do indígena?

O texto de Oswaldo Costa é paradigmático da relação que os antropófagos tinham com a história: identificava “o mal dos nossos escritores” em “estudar o Brasil do ponto de vista, falso, da falsa cultura e da falsa moral do Occidente”, e ingenuamente achava ser possível “reconstituir, com a imagem deformada do objecto, o objecto mesmo”. Assim, o movimento pensou a elaboração de um volume de “Clássicos da Antropofagia”, o quinto da nunca realizada “Bibliotequinha Antropofágica”, onde uma cultura ágrafa e louvada por ser “sem rei nem lei” receberia seu cânone, com escritos de “Montaigne, Abeville, Yves d’Evreux, Koster, Koch Grunberg, etc”.¹⁸⁵ Por sua vez, Jayme Adour da Câmara, na sua “História do Brasil em 10 Tomos” (que não passam de dez curtos parágrafos, alguns de apenas uma frase) buscava uma outra história do Brasil, a da 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 Antarctica” (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 até o surrealismo,

¹⁸⁴ A primeira citação vem de: CÂMARA, Jayme Adour. Volta á idade perdida. I e II. *Revista do Brasil*, 3. Fase, Ano I, n. 6. Dez/1938. p. 595. (grifo nosso); a segunda de: CÂMARA, Jayme Adour. Volta á idade perdida. III. *Revista do Brasil*, 3. Fase, Ano II [III], n. 8. Fev/1939. p. 69. A primeira parte, “Viagem Maravilhosa” trata da mudança de Diogo para Natal, junto com a família; a segunda – “Começo de Vida” – da descoberta da data; e a última, das lembranças da sua história antes da data (e a incapacidade que tem de ordená-las de acordo com a noção aprendida). Ou seja, as lembranças infantis que Jayme Adour publica giram todas em torno do problema do choque de temporalidades, que o 9 de abril catalisa.

¹⁸⁵ BOPP, Raul. *Cobra Norato e outros poemas*. p. 9.

passando por Rosseau e a declaração dos direitos do homem (que, segundo o *Manifesto Antropófago*, não existiria sem o “caraíba”). 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 do terceiro “primitivo”, o “homem natural”: “A America revelou á Europa o homem simples, o homem natural, integrado na sua maxima expressão de liberdade” (X). O problema, intrínseco à antropofagia, persistirá – ou melhor, se agravará – quando Oswald de Andrade reelabora as idéias modernistas em forma de ensaios e teses. Assim, *A crise da filosofia messiânica* e o manuscrito cunhado *O antropófago* giram em torno não das fontes pré-colombianas da antropofagia, mas do seu análogo na história européia, o matriarcado. Não é, portanto, fortuito, que Oswald deixe o paradoxo como legado: no Encontro de Intelectuais de 1954, no Rio de Janeiro, já doente, ele fazia um apelo pela “reabilitação do primitivo”, que poderia desembocar em “toda uma filosofia que está para ser feita”; e a base deste “primitivismo” já havia sido especificada n’*A Marcha das Utopias*, um ano antes: “Será preciso que uma sociologia nova e uma nova filosofia, oriundas possivelmente dos *Canibais* de Montaigne, venham varrer à confusão de que se utilizam, para não perecer, os atrasados e os aventureiros fantasmais do passado”¹⁸⁶. O que as referências incessantes ao autor dos *Ensaio*s parecem ignorar é que, no famoso capítulo “Dos canibais”, o antropófago de virtudes guerreiras que aparece se assemelha mais a um arquétipo das elaborações românticas do indígena – tão combatidas pelos modernistas.

Se os *Ensaio*s são, para parafrasear a expressão de Walter Benjamin referente ao surrealismo, o último instantâneo da *experiência* européia, já em vias de ser substituída pelo *experimento* cartesiano¹⁸⁷, então pode se dizer que Montaigne salva da morte (*experire*¹⁸⁸) a guerra não-capitalista e os valores feudais então em erosão, projetando-os no

¹⁸⁶ ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. p. 201-202.

¹⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*. Destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, EdUFMG, 2005. p. 26 ss.

¹⁸⁸ Não se trata da mesma experiência que Raúl Antelo identifica a partir de Bataille: “Conhecemos os argumentos desenvolvidos por Walter Benjamin contra a vivência como saber administrado e em favor da experiência de ruptura vanguardista. E mais: a partir disso, Georges Bataille cunhou seu conceito de experiência interior como algo da ordem do impossível, desse saber que se arranca à morte. Experiência = *experire*. A experiência não é assim o saber do perito mas o do perigo” (ANTELO, Raúl. *Potências da imagem*. Chapecó: Argos, 2004. p. 138). Em Montaigne, ao contrário, um saber se *salva* da morte, transplantada para outro corpo, onde recebe uma sobre-vida artificial (biopolítica?).

Outro, novo na história ocidental e, por isso, capaz de levar adiante modelos e valores que na Europa estão desaparecendo vertiginosamente:

Esses povos guerreiam os que se encontram além das montanhas, na terra firme. Fazem-no inteiramente nus, tendo como armas apenas seus arcos e suas espadas de madeira, pontiagudas como as nossas lanças. E é admirável a resolução com que agem nesses combates que sempre terminam com efusão de sangue e mortes, pois ignoram a fuga e o medo. (...)

Fazem a guerra de um modo nobre e generoso e ela é nêles desculpável e bela na medida em que pode ser desculpável e bela essa doença da humanidade, pois não tem entre êles outra causa senão a da inveja da virtude. Não entram em conflito a fim de conquistar novos territórios, porquanto gozam ainda de uma uberdade natural que sem trabalhos nem fadigas lhes fornece tudo de que necessitam e em tal abundância que não teriam motivo para desejar ampliar suas terras.¹⁸⁹

Sob este prisma, a antropofagia só pode ser desculpada como uma questão de atribuição e ponto de vista:

Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acêrca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um corpo entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como, não sòmente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem prèviamente executado.¹⁹⁰

(Tal canibal terá uma espécie de sobrevida na segunda metade do século XX, na figura do *Caliban* de Roberto Fernandez Retamar, que, levando ao extremo a relatividade do bárbaro (o argumento central de Montaigne), se “proponía exculpar Caliban/canibal de la indiscriminada acusación de antropofagia tantas veces hecha sin suficiente fundamento, con la sola finalidad de subrayar su presunto carácter bestial y la inevitabilidad de exterminarlo o ‘civilizarlo’”.¹⁹¹)

Montaigne formula, segundo Frank Lestringant, o canibalismo honrado responsável por desencarnar a antropofagia, convertendo-a em canibalismo discursivo e metáfora:

¹⁸⁹ MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Livro I. Tradução, prefácio e notas lingüísticas e interpretativas de Sérgio Milliet. Porto Alegre: Editora Globo, 1961. p. 264, 265.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 264-5.

¹⁹¹ RETAMAR, Roberto Fernandez. *Todo Caliban*. p. 148. O trecho citado provém do ensaio “Caliban ante la Antropofagia”, que discute a relação entre Caliban e as idéias oswaldianas.

A avidez guerreira do Ocidente, a fome de ouro e de riquezas: o choque da conquista concretiza-se na forma de um canibalismo generalizado – canibalismo mercantil, no qual a idéia de generosidade se apagou (...) Desde que a espoliação seja a regra e que a lei do mais forte substitua a rivalidade generosa do dom de si, qualquer esperança de revanche se esfuma.¹⁹²

Aqui ecoa a distinção, trabalhada por Roger Caillois, entre a pré-moderna “guerra cortês” – cujo “aspecto nobre” é a “Cortesia, moderação, formalismo, gosto do combate singular em que os adversários rivalizam em bravura e generosidade” – e a guerra que a modernidade traz no seu bojo – a “igualdade perante a lei” cobra um preço terrível”, a “guerra hiperbólica”¹⁹³. Os rituais antropofágicos dos indígenas da Franca Antártica, de certo, pouco tinham de cortesia e moderação, todavia, tal ausência vinha em proveito da maior demonstração de bravura e generosidade – esta a razão do ato de comer carne humana receber tão pouca atenção de Montaigne, que prefere se ater ao jogo verbal de insultos, sublinhando a coragem tanto de devoradores, quanto de devorados. A antropofagia dos índios se justifica na medida em que não passa de uma das regras da guerra ritual que tem como objetivo máximo (senão único) acentuar a honra dos participantes – justamente um modelo que cedia lugar, na Europa, a uma forma de combate sangrenta e sem ritual, cujo escopo era aumentar posses e terras.¹⁹⁴

Enquanto antropófago, Bopp partilhou da crença na revisão histórica. Em “Brasil, choca o teu ovo...”, previsto originalmente como uma série de 300 versículos antropofágicos, postulou: “O nosso ‘Dia do Juízo’ também chegou”: para dar a luz à nova história de que o Brasil está grávido, seria preciso “Fraturar o pensamento velho”; e, mesmo negando um “reajustamento com o que já existia”, a saída se apresenta na forma de uma iluminação daquilo que restava obscuro: “Estamos recrutando fatores postos à

¹⁹² LESTRINGANT, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*. Tradução de Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UNB, 1997. p. 162.

¹⁹³ CAILLOIS, Roger. A guerra cortês. *Anhembi*, n. 31, jun/1953. p. 10, 13. Evidentemente, estamos tratando de concepções discursivas da guerra (ou melhor, de guerras de discursividades): a “guerra cortês” descrita por Caillois só é “cortês” para as partes envolvidas: “A guerra cortês também reflete e sublinha as estruturas sociais, mantendo-as e acentuando-as. As suas leis, tão delicadas, não têm sentido senão entre as pessoas do mesmo nível e da mesma cultura, criadas nas mesmas convenções e que fazem questão de respeitá-las. O povo fica de fora” (*Idem*, p. 10).

¹⁹⁴ Nesta medida se torna compreensível que Oswald de Andrade tenha identificado, a partir dos anos 1940, na Idade Média o predomínio de uma “economia do Ser” (oposta à “economia do Haver” patriarcal), que lhe parecia tão próxima da vida ameríndia. (Como também se mostra inteligível a semelhança entre o indígena romântico, calado em valores medievais, e o de Montaigne). Mas por isso também que a argumentação histórica das suas teses e ensaios soa muitas vezes tão pouco convincente.

margem. Forças escondidas. Mal apalpadas. Que ainda não couberam no sistema métrico ocidental. Índio”.¹⁹⁵ Mas, por outro lado, é em um poema de Bopp datado de poucos anos antes da Antropofagia, que o paradoxo se mostrava mais do que visível, no “Negro”:

Pesa em teu sangue a voz de ignoradas origens.
As florestas guardaram na sombra o segredo da tua história.

A tua primeira inscrição em baixo-relevo
foi uma chicotada no lombo.

Um dia
atiraram-te no bojo de um navio negreiro.
E durante longas noites e noites
Vieste escutando o rugido do mar
como um soluço no porão soturno.

O mar era um irmão da tua raça.

Uma madrugada
baixaram as velas do convés.
Havia uma nesga de terra e um porto.
Armazéns com depósitos de escravos
e a queixa dos teus irmão amarrados em coleiras de ferro.

Principiou aí a sua história.

O resto,
o que ficou pra trás,
o Congo, as florestas e o mar
continuam a doer na corda do urucungo.¹⁹⁶

A “história” do negro, que principia no navio negreiro, como também a “história” do ameríndio, a história “com data”, o tempo linear da propriedade é a história da impropriação.

¹⁹⁵ BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia*. p. 79, 80.

¹⁹⁶ BOPP, Raul. *Poesia completa*. p. 209. (O poema é de 1926).

O Tratado de Tordesilhas (ou O Rapto das Sabinas)

“(…) a subjetividade se parece com um roubo inicial”
(Ana Cristina César, “Inverno Europeu” em *A teus pés*)

“Começo pela organização da família.

A primeira lei de Roma não podia ser outra senão a lei dos seus vizinhos, o costume dos povos italianos, seus predecessores. Acha-se de feito logo na sua origem a instituição da gente servindo de base ao patriciado, e a toda a sua organização política. Mas, admirável aberração da lógica! foi a violência e o crime que puzeram os fundamentos da poderosa organização civil, que tem sido durante dous mil annos e em todas as rudes commoções da humanidade o mais forte esteio da ordem e da liberdade.

(…)

O povo romano consuma a celebre conquista da mulher, conhecida na historia com o nome de rapto das sabinas.

As mulheres assim conquistadas á mão armada, bem como a descendencia que dellas provem, entram na massa geral da propriedade individual, como escravas ou cousas (…) O vínculo que liga essa servidão civil de creaturas animadas e inanimadas, brutas ou racionaes ao senhor é a familia; propriedade plena, absoluta e despotica”

(José de Alencar, *A propriedade*)

A tomada das terras do Novo Mundo pelos conquistadores europeus veio pôr à prova os termos do esquema tempo linear-propriedade. Se uma diversidade de diferentes cerimônias de posse, culturalmente diferenciadas entre si, aparentemente dava legitimidade interna à ação das nações apossadoras¹⁹⁷, a questão de base persistia: como poderiam tornar-se proprietários das novas terras se os “donos” delas, amparados pela anterioridade, os indígenas, se negavam a transigir? Esta questão, em um primeiro momento, se limitava à esfera do direito público, não tardando, porém, a invadir, com a colonização, o direito civil – problemas que, aliás, permanecem, haja vista, no plano político, o destaque que as minorias (maiorias) indígenas passaram a ganhar na discursividade política (Bolívia, Equador, etc.) e, no privado, as sempre conturbadas demarcações de terras dos ameríndios. Talvez se possa dizer que todas as construções doutrinárias, que duraram pelo menos até o final do século XIX, a respeito da incapacidade civil e da falta de organização política dos indígenas (devemos lembrar que o fato dos autóctones viverem “sem rei nem lei”, tão comentado pelos cronistas, não só serve a elaborações utópicas, como, mais fortemente, ampara discursivamente o domínio em nome da “civilização”), acobertadas muitas vezes

¹⁹⁷ Cf. SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista européia do novo mundo (1492-1640)*. Tradução de Lenita R. Esteves. São Paulo: Ed. UNESP/Cambridge, 1999.

pelo manto religioso da ausência entre eles de batismo e da palavra de Deus, talvez se possa dizer que estas construções serviram para evitar que o fundamento do sistema da propriedade viesse à tona, deixando imaculada a linha temporal da propriedade: não sendo sujeitos de direito, os indígenas não poderiam jamais ter sido donos daquela terra que cabia, então, a quem primeiro as ocupasse.

O curioso é que, desde logo, a posse portuguesa foi contestada pela França, ancorada no princípio romano *uti possidetis, ita possideatis*. Portugal, por sua vez, invocaria o mesmo adágio para reivindicar a mudança das fronteiras traçadas pelo Tratado de Tordesilhas – o que resultou no Tratado de Madri de 1750, consagrando o diplomata barroco Alexandre de Gusmão. Roberto Esposito lembra que o fundamento da propriedade, para os romanos, era o saque:

el derecho tiene sus raíces en la forma originaria de la *pertinencia*. Siempre es de alguien: a la vez objeto y modo, contenido y forma de posesión. En su origen, el derecho no “es”, sino que “se tiene”; de todos modos, es subjetivo en el sentido estricto y específico de que pertenece a quien tuvo la fuerza para arrancárselo a otros haciéndolo propio. Porque si el derecho tiene la forma de la propiedad subjetiva, la propiedad siempre es fruto de una apropiación. No se traslada y no se transmite. No se hereda y no se transfiere: *se toma*. No es casual que el derecho romano arcaico no conozca la figura del traspaso de propiedad, que asumirá el nombre de derecho sucesorio. La propiedad no puede ser derivada. Es originaria, porque detrás de sí no tiene nada que no sea acto violento de apropiación; ese con que los romanos se procuraron a punta de espada sus mujeres arrancándolas de otro pueblo.¹⁹⁸

Ou seja, o princípio jurídico mais usado para justificar as disputas por terras – quem ocupa continuará ocupando, ou ainda, quem possui de fato, possui de direito – na verdade revela a ausência de um direito à tomada, e a pura força, o puro ato de posse pelo qual ela se dá. Neste sentido, o europeu não é superior ao ameríndio – é tão “selvagem” (sem lei) quanto. Levada ao extremo, a *ocupatio* representaria a anomia total, a derrocada de toda propriedade jurídica, a indistinção entre (quem ocupa de) fato e (quem ocupa de) direito. Daí que, de acordo com a dialética benjaminiana, à violência instituidora de direito deva se seguir a violência mantenedora do *status quo*: o que antes dava origem ao direito, agora se constitui como invasão de terra, crime. Nesta fase o direito provoca o esquecimento da sua própria gênese violenta. Dentro do esquema proposto por Espósito, a criação do direito sucessório e a idéia da aquisição derivada de propriedade – assim como a noção de tempo

¹⁹⁸ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. p. 44-45.

linear – constituiriam mecanismos mantenedores. Poderíamos dizer, ainda, utilizando as palavras de Raúl Antelo, que à antropofagia – “conhecer é incorporar o desconhecido” – se segue a antropeomia “conhecer é limitar o desconhecido”.¹⁹⁹ A personagem Abelardo I, de *Rei da Vela*, dialogando com seu algoz-réplica Abelardo II, revela de forma magistral esta passagem do saque à conservação, do crime à tradição: “O [dinheiro] que, através da herança e do roubo, se conserva nas mãos fechadas dos ricos... (...) Conheço-te, fera solta, capaz dos piores propósitos. Febrônio dissimulado das ruas do Brasil! Amanhã, quando entrares na posse da tua fortuna, defenderás também a sagrada instituição da família, a virgindade e o pudor, para que o dinheiro permaneça através dos filhos legítimos, numa classe só...”²⁰⁰

Quando os antropófagos decidem visitar a história do apossamento português do Brasil, o encaram como uma falsificação, uma apropriação: “o Brasil é um grilo de seis milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas”, escreve Oswald no famoso “Esquema ao Tristão de Athayde” no quinto número da *Revista de Antropofagia* – gesto que repetiria seis meses depois na mesma revista: “Não fosse o Brasil o maior grilo da história constatada!” Raul Bopp realça a importância desta leitura em todo o ciclo antropofágico, sendo o ponto de partida do que ele denomina a terceira fase do movimento (depois das duas dentições, onde se passou a pensar em solidificar teoricamente as teses antropofágicas, com a realização de um grande Congresso e a constituição da Bibliotequinha Antropofágica):

Procurou-se, de início, firmar o conceito antropofágico de nosso País. “O Brasil era um grilo.”

A idéia da posse contra a propriedade veio tomando evidências de lei. Podia-se fazer a prova dos nove com a nossa História: as demarcações do Tratado de Tordesilhas nunca foram observadas. O loteamento do Brasil, em capitâneas hereditárias, não assegurou o registro de propriedade aos respectivos donatários. O estatuto do *uti possidetis* tinha mais força que documentos pontifícios e outras legitimações de propriedade.²⁰¹

Revelando a anomia que está na base de todo próprio, a teoria “da posse contra a propriedade” aparecia como a “pedra do direito antropofágico”. O que então (e ainda hoje)

¹⁹⁹ ANTELO, Raul. Volver: por uma ruptura imanente. In: ANTELO, Raul; et al (orgs.). *Declínio da arte/Ascensão da cultura*. Florianópolis: Abralic/Letras Contemporâneas, 1998. p. 128. Ao invés da distinção um tanto estanque, esboçada por Levi-Strauss em *Tristes Trópicos*, entre sociedades antropofágicas e antropeométicas, propomos pensar os modos como antropofagia e antropeomia, entendidas como dispositivos, estratégias, se articulam.

²⁰⁰ ANDRADE, Oswald. *O rei da vela*. p. 100-101.

²⁰¹ BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia*. p. 45.

aparecia como crime, o grilo – ocupação e falsificação de título de propriedade –, era apresentado justamente como a origem da ordenação que o proíbe. O Direito carrega dentro de si o “erro de contagem”, um dano – e não é à toa que no *Manifesto Antropófago* o homem a quem se pergunta “o que era o Direito” seja “Galli Mathias”, em referência a pseudo-etimologia de “galimatias”, segundo a qual o termo derivaria de um erro no tribunal: ao invés de “o galo de Matheus”, o advogado, trocando a ordem dos termos latinos, teria dito “Matheus, o galo”. Mas o que esta estratégia pretendia não era (só) afirmar o caráter ilegal da propriedade portuguesa, de toda propriedade (demonstrar que, nas palavras de Proudhon, a “propriedade é um roubo”), apelando assim ainda para uma ordem jurídica que estaria sendo ferida (ou para um antigo direito de propriedade indígena maculado pela metrópole), pois, como leremos na edição de 17 de março da *Revista*, “Toda legislação é perigosa”. Antes, almejava – a partir da constatação de que toda propriedade é um grilo, isto é, ilegítima, passageira, fundada sobre um vazio e em contradição com sua própria origem – extrair não uma norma de julgamento, mas um princípio de ação: uma *poética do grilo*. Voltar a posse contra a propriedade.

A última fronteira do Direito

“A metafísica sutil da jurisprudência ostenta-se em toda a sua confusão no assunto da posse. Os próprios civilistas, afeitos às intrincadas teses da lei, sentem-se e se confessam perdidos no seio deste labirinto.”

(José de Alencar, *A propriedade*)

O “Esquema ao Tristão de Athayde” constitui, provavelmente, a formulação mais acabada da “teoria do grilo”. Mas está longe de ser a única. Cerca de um terço do texto do “Esquema” é extraído, “grilado” (ainda que a referência seja dada por Oswald) poderíamos dizer, de uma carta de Raul Bopp ao psiquiatra Jurandyr Manfredini, que a publicou na última de uma série de crônicas antropófagas, a 02 de setembro de 1928 na *Gazeta do Povo* de Curitiba. Antes da passagem citada por Oswald, Bopp apresentava o “club de Antropofagia”, que também chama de “movimento antropofagico”, e a “revista grossa!”, conclamando Manfredini a participar desta “Phase de construção” que, frisa, ser

- Coisa séria. Levar a sério esse estudo. Uma revisão cultural (nada de “blague”), estudar a precariedade do direito manuelino, etc. em face da antropofagia – o grillo – isto é, a posse contra a propriedade. Isso que é a verdade... O grillo contra a herança dos latifúndios. “Uti possedetis” contra a bula “inter cetera” e o Tratado de Hordesillias. [sic]

O Brasil é um grillo. O papa dividiu o mundo em 2 fatias com a linha das Pordesillias [sic].

Comemos o resto do Território. Ahi está a lição do nosso direito. Devemos nos plasmar nessas origens históricas.²⁰²

A partir da publicação do “Esquema”, “a posse contra a propriedade” aparece constantemente na *Revista*, junto à outra “palavra de ordem” do “movimento”: a “transformação do tabu em totem”. Por mais que os antropófagos falem em um Direito – como numa referência a Pascal no “de antropofagia” da edição de 24 de março de 1929, onde lemos sobre “o direito soberano da posse” –, a expressão sempre vem acompanhada de uma negação da juridicidade. Assim, por exemplo, no “de antropofagia” assinado por Oswaldo Costa (15 de maio de 1929): “A posse contra a propriedade.// Nenhuma convenção social.” No “Esquema”, isto fica explícito do começo ao fim:

²⁰² MANFREDINI, Jurandyr. Et tout finit par des chansons. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 2 set. 1928. p.2. O “Esquema” cita a carta de Bopp a partir de “Comemos o resto...” até o seu final.

Saberá você que pelo desenvolvimento logico de minha pesquisa, o Brasil é um grilo de seis milhões de kilometros talhado em Tordesilhas. Pelo que ainda o instinto antropofagico de nosso povo se prolonga até a secção livre dos jornaes, ficando bem como symbolo de uma consciencia juridica nativa de um lado a lei das dozes taboas sobre uma caravella e do outro uma banana. (...)

O facto do grilo historico, (donde sahirá, revendo-se o nomadismo anterior, a verídica legislação patria) affirma como pedra do direito antropofagico o seguinte: A POSSE CONTRA A PROPRIEDADE. Como prova humana de que isso está certo é que nunca houve duvida sobre a legitima aclamação de Casanova (a posse) contra Menelau (a propriedade). Isso nos Estados Unidos foi significado ainda ultimamente pela defeza de Rodolpho Valentino, produzido pela gravidade de Mencken. (...)

No Brasil chegámos a maravilha de crear o DIREITO COSTUMEIRO ANTI-TRADICIONAL. E quando a gente fala que o divorcio existe em Portugal desde 1919, respondem: - aqui não é preciso tratar dessas cogitações porque tem um juiz em Piracicapiassú que annulla tudo quanto é casamento ruim. É só ir lá. Ou então, o Uruguay! Prompto! A Russia pode ter equiparado a família natural á legal e suprimido a herança. Nós já fizemos tudo isso. Filho de padre só tem dado sorte entre nós. E quanto á herança, os filhos põem mesmo fora!

Ora, o que para mim, estraga o Occidente, é a placenta juridica em que se envolve o homem desde o acto de amor que, aliás, nada tem que ver com a concepção. (...)

Quanto ao equívoco de se pensar que eu quero a tanga, affirmo e provarei que todo progresso real humano é patrimonio do homem antropofagico (Galileu, Fulton, etc). De resto, Bernard Shaw já disse: Está mais proximo do homem natural quem come caviar com gosto de quem se abstem de alcool por principio. É isso!²⁰³

No que consistiria um “Direito costumeiro anti-tradicional”? Como pensar em costumes dissociados da tradição e, ainda mais, que conflitam com ela, quando os costumes jurídicos

²⁰³Devemos lembrar a maioria das nove teses que seriam propostas no “Congresso de Antropofagia” diziam respeito à desnormalização da vida (aborto, arbitragem das questões privadas, etc.). Há, como notou Raúl Antelo, uma ligação entre o Estado mínimo e a poesia mínima (em especial “Amor”) do *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*: “Como se pauta pela correlação, quando não pela identidade, entre estereótipos verbais e rigidez moral, Oswald de Andrade intui que escritura e lei rezam pela mesma cartilha, daí que sua defesa de uma poesia mínima, meta de modernidade, possa ser decodificada como aposta em um peculiar processo de modernização, o do Estado mínimo, o que alimenta, por sua vez, a utopia modernista do comunismo e da língua surrealista. // Aceitando a idéia do (Estado) mínimo, não há como recusar a da ilegitimidade de toda outra construção que supere o mínimo. Cabe ao mínimo realizar a máxima aspiração dos visionários – a posse contra a propriedade (...) // Constata-se, assim, que o marco do texto mínimo (as condições que permitem a deriva paranomásica) funciona, alternada e simultaneamente, como condição de possibilidade da tradição utópica (esse oxímoron...), abrindo a historicidade dessa construção ao leque infinito dos mundos possíveis. (...) // Contra a convenção (do gênero, do Estado), a poesia Pau Brasil arma intrigas teóricas que encrespam e cruzam a verdade da ficção com o não-saber do poder” (ANTELO, Raul. Quadro e caderno. In: ANDRADE, Oswald. *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2006. p. 27).

são justamente práticas consagradas, inscritas no aparato da tradição? E como entender que se possa voltar a posse, estrategicamente, *contra* a propriedade, se aquela é origem desta?

A posse talvez seja o instituto jurídico mais difícil de definir, ou, nas palavras de José de Alencar, “no seio deste labirinto” até mesmo a “metafísica sutil da jurisprudência” se perde (e dificilmente, para ficar no nome mais conhecido, Oswald enquanto bacharel em Direito não tivesse percebido isso). Definir juridicamente a posse implica distinguir o momento em que o direito toca a vida: por isso, a interminável discussão jurídica em torno do seu estatuto – se é fato ou se é direito –, ou melhor, a respeito de como uma apropriação física produz conseqüências jurídicas e gera direitos (e, por contrapartida, quando é um mero fato), discussão que rendeu diversas soluções legislativas e proliferação de para-institutos legais (detenção – *nuda detentio*, posse ficta – *ficta possessio*, posse indireta, etc.), discussão em que, não por acaso, se envolveram dois dos maiores romanistas (isto é, especialistas justamente da “origem” do Direito ocidental) do século XIX, Savigny e Ihering (mas também Gans, primeiro editor de Hegel), essa discussão é, na verdade, um debate metodológico sobre o Direito, ou melhor, um debate ontológico onde se trata de definir a relação entre a esfera jurídica e a vida²⁰⁴. Trata-se de decidir quando a ocupação, a detenção, a apropriação, ou de que outro modo se queira chamar a posse, se converte em propriedade – e a insolubilidade da discussão revela que só por meio de uma ficção é possível este trânsito. Toda propriedade não passa de um grilo. Mas na base desta ficção está, como vimos, justamente a negação da “experiência singular” com a coisa, a negação tanto do que é possuído, quanto de si. De um modo tão contundente quanto uma argumentação marxista, a base “sacra”, “mito-lógica”, “mística” da propriedade, o seu “estranhamento”, se revela nos comentários que a jurista Carol Rose faz à decisão da Suprema Corte norte-americana a respeito da disputa entre Johnson e McIntosh de 1823:

At least some Indians professed bewilderment at the concept of owning the land. Indeed they prided themselves on not marking the land but rather on moving lightly through it, living with the land and with its creatures as members of the same family rather than as strangers who visited only to conquer the objects of nature. The doctrine of first possession, quite to the contrary, reflects the attitude that human beings are outsiders to nature. It gives the earth and its creatures over to those who mark them so clearly as

²⁰⁴ Devo o amadurecimento desta hipótese às conversas que travei com Thiago Reis e Souza, a quem agradeço também pelos valiosos dados que me forneceu.

to transform them, so that no one else will mistake them for unsubdued nature.²⁰⁵

Aqui se revela uma posse que nada tem a ver com a propriedade – ainda que somente uma visão ocidental possa tão ingenuamente falar em “família” se referindo a relação entre indígena e natureza. Uma posse contra a propriedade não é uma relação *natural* com as coisas, mas uma apropriação que não as “subjuga”, que faz jus à contingência, o encontro sem fundamento, que está em sua base, que não funda, portanto, nenhum Direito.

Não se trata, assim, de negar o impróprio, criar, através da apropriação, uma identidade: não se trata de “invenção” ou de “estética de usucapião” (instituto jurídico pelo qual se adquire a propriedade depois de certo tempo de posse). Em outra aparição na *Revista*, a teoria do grilo não só é contraposta à esfera jurídica, como conectada a uma correção de Marx:

Toda legislação é perigosa. (...)
Quanto a Marx, consideramol-o um dos melhores ‘romanticos da Antropofagia’. Temos certeza de que ele errou quando colocou o problema economica no chavão dos ‘meios de produção’. Para nós o que é interessante é o ‘consumo’ – a finalidade da produção. Simplesmente. Dahi a nossa teoria (resposta a outras teorias) da posse contra a propriedade. O contacto com o título morto. O grilo. Não fosse o Brasil o maior grilo da história constatada!

Em um dos textos, na verdade uma entrevista, onde Oswald de Andrade mais densamente expõe as bases teóricas da Antropofagia, o enfoque na produção é apontado apenas como o primeiro de quatro “erros de Marx”:

- 1º) O que interessa ao homem não é a produção e sim o consumo.
- 2º) O “homem histórico” é uma criação artificial que não pode presidir a nenhuma pesquisa séria de ordem psicológica. O determinismo histórico é a anedota do determinismo biológico. Muitas vezes mal contada.
- 3º) O que faz do comunismo, como de qualquer movimento coletivo, uma coisa importante é ainda e sempre a aventura pessoal.
- 4º) A idéia de um progresso humano indefinido (adotada por mais de um intérprete de Marx) traria finalmente o quadro proposto pela Idade Média, no começo o pecado original. No fim do céu.²⁰⁶

A crítica a uma perspectiva teleológica se desenha nitidamente: haveria uma ausência de finalidade intrínseca ao homem, aquilo que Oswald chamará, anos mais tarde, como vimos,

²⁰⁵ ROSE, Carol. Possession as the Origin of Property. In: ELLICKSON, Robert; ROSE, Carol; ACKERMAN, Susan Rose. *Perspectives on Property Law*. 2 ed. Aspen: Aspen Publishers, 1995. p. 188.

²⁰⁶ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*. p. 51,

de “déficit essencial” e de “ócio” que seriam anulados por idéias de produção, determinismo, classe e progresso.

Tal recolocação do consumo remete, invariavelmente, a Bataille que, por volta da mesma época (1933), buscava também uma concepção econômica onde o enfoque fosse o gasto. O surrealista dissidente francês, baseando-se nos estudos antropológicos de Marcel Mauss, conseguiu vislumbrar como regra de funcionamento da economia das sociedades não o acúmulo, a produção, mas o dispêndio, o gasto improdutivo. Se há acúmulo, se há produção, estas não são os fins da economia: o fim da economia é o dispêndio, o gasto que não visa nova acumulação, mas que é fim em si mesmo. Por muito tempo, vimos no capitalismo um sistema de concentração do acúmulo de riquezas; isto pode até ter caracterizado as suas primeiras fases; mas agora, no capitalismo avançado ou tardio, a leitura de Bataille resta evidente: o país mais poderoso economicamente, o Império na acepção de muitos, é o que consome quase 50% das riquezas naturais do mundo, é também o mais endividado, não tem lastro da sua moeda em ouro, e cujo sistema produtivo é incapaz de sustentar seus gastos improdutivos. O problema, diz Bataille, é que na Modernidade, “Enquanto classe que possui a riqueza, tendo recebido com a riqueza a obrigação da despesa funcional, a burguesia moderna se caracteriza pela recusa de princípio que ela opõe a essa obrigação. Ele se distinguiu da aristocracia pelo fato de só ter consentido em *despender para si*, no interior dela mesma, isto é, dissimulando suas despesas, na medida do possível, aos olhos das outras classes.”²⁰⁷

Em *Il tempo che resta*, Agamben considera frutífera a correção que o dissidente surrealista francês faz da teoria do gasto de Marcel Mauss. Se, para este último, a doação total simbolizada pelo *potlach*, mais do que um ato gratuito, obriga a contraprestação total – ou seja, institui os laços sociais e econômicos –, *A noção de dispêndio*, de autoria de seu discípulo, demonstra como o gasto improdutivo, além de fundar a produção, pode também se opor a ela. O problema, contudo, é que, para tentar conceber uma gratuidade além de toda captura pelo sistema econômico-social, Bataille situa o gasto autenticamente improdutivo em esferas aquém de toda “utilidade”, como a do luxo, do riso, do erotismo, em suma, da morte²⁰⁸. O caráter desafiador do gozo perante a morte depende da sua

²⁰⁷ BATAILLE, Georges. A noção de despesa. In: *A parte maldita*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 39.

²⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta*. p. 115.

excepcionalidade em relação às demais esferas da vida. É da separação com respeito a elas que retira a sua força. Exatamente por ser excepcional, a esfera do gasto improdutivo pode ser capturada pelo poder. Daí que não possa senão servir de espelho à soberania, à identidade. Agamben (que tem se esforçado para demonstrar a íntima correlação entre religião e propriedade, a esfera do sagrado e a esfera do direito, e o embasamento de ambas no fenômeno da separação, que retira objetos da esfera humana) propõe, em contrapartida, como ordem do dia para a teoria e a política, a *profanação*, a saber, a operação que devolve ao livre uso dos homens aquilo que o sagrado tinha disposto em uma esfera separada. Como exemplo, se refere à doutrina franciscana do *usus facti*. O “uso puro” dos franciscanos, diz Agamben, se dá “istantaneamente nell’atto del consumo (...) [é] come qualcosa che non si può avere, che non può mais costituire uma proprietà (*dominium*)”: “l’uso mette a nudo anche la vera natura della proprietà, che non è che il dispositivo che sposta il libero uso degli uomini in una sfera separata, in cui si converte in diritto.”²⁰⁹ O problema, portanto, não residiria tanto no fato de que a sociedade contemporânea é uma sociedade de consumo, mas antes, que ela não o é, que ela não passa de uma sociedade da propriedade, da separação – do espetáculo: “Se oggi i consumatori nelle società di massa sono infelici, non è solo perché consumano oggetti che hanno incorporato in sé la propria inusabilità, ma anche e soprattutto perché credono di esercitare il loro diritto di proprietà su di essi, perché sono divenuti incapaci de profanarli.”²¹⁰

Todavia, é através de outra fonte, implícita, mas fundamental, das *Profanações* de Agamben, que encontramos a correspondência mais nítida com a estratégia antropofágica. Estamos falando de um ensaio onde Guy Debord, analisando a rebelião de Watts, bairro negro de Los Angeles, em agosto de 1965, se detém na importância dos saques –

²⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. p 95-96.

²¹⁰ *Idem*, p. 96. Ou seja, ao constituir a coisa, o homem deve negar-se a usá-la: a Coisa termina por constituir o homem. Ao produzir objetos em série, o homem está sendo produzido em série, e a relação sujeito-objeto se inverte. Às sociedades de doação, em que os objetos se personificam ao adquirir as qualidades de seus donos, se opõe a nossa moderna sociedade de mercadorias, onde os homens se tornam objetos: “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, David. *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. Nova Iorque: PALGRAVE, 2001. p. 36). Segundo o citado antropólogo, é impossível ler Marx sem Mauss: enquanto aquele desenhava uma crítica ao capitalismo, este se debruçou, através do recurso à etnografia comparada, sobre alternativas à Modernidade.

justamente o elemento consensualmente condenado, inclusive pelas esquerdas, ativistas dos direitos humanos e “líderes” do movimento negro:

Os saques do bairro de Watts manifestaram a realização mais sumária do princípio bastardo: “Cada qual segundo suas falsas necessidades”, as necessidades determinadas e produzidas pelo sistema econômico que os saques precisamente rejeitam. Mas, uma vez que essa abundância *é levada ao pé da letra, retomada de imediato*, e não mais indefinidamente perseguida no transcurso do trabalho alienado e no aumento das necessidades sociais diferidas, os verdadeiros desejos se experimentam já na festa, na afirmação lúdica, no *potlatch* de destruição. O homem que destrói as mercadorias demonstra sua superioridade humana sobre aquelas. Ele não permanecerá prisioneiro das formas arbitrárias que revestiam a imagem de sua necessidade. A passagem do consumo à *consumação* realizou-se sob as chamas de Watts. As grandes geladeiras roubadas pelas pessoas que não possuíam eletricidade, ou que tinham a corrente cortada, é a melhor imagem da mentira da abundância tornada verdade em ação. A produção mercantil, assim que deixa de ser comprada, transforma-se em criticável e modificável em todas as suas formas particulares. Apenas quando paga com dinheiro, qual símbolo de um grau na sobrevivência, ela torna-se respeitada como um fetiche admirável.²¹¹

O decisivo não é tanto a destruição e a transgressão (a mera oposição) contra a ordem da propriedade, mas a utilização do mecanismo de sua fundação – o saque – para se esvaír das imposições e limitações desta mesma ordem. Sem ser proprietário se pode usar imprópriamente as coisas. “Só me interessa o que não é meu”, pois com o que *é meu*, com o que é minha propriedade, não posso usar. Mas como esta estratégia opera enquanto poética?

Sem dúvida, *Macunaíma*, simultaneamente, *contém* e *é* prática desta poética. Por um lado, não só a rapsódia não passa de pura cópia, como admite Mário na já mencionada crônica a Raimundo Moraes, mas também é reivindicada, *contra* sua vontade²¹², pelos

²¹¹ DEBORD, Guy. *O declínio e a queda da economia espetacular-mercantil*. Tradução de Leonardo D’Ávila e Rodrigo Lopes de Barros Oliveira. Disponível em www.centopeia.net.

²¹² Em carta a Alceu Amoroso Lima (o Tristão de Athayde) de 19 de maio de 1928, Mário se queixa de quanto as classificações, as formas que eram atribuídas a ele e a sua arte lhe laceravam: “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 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

antropófagos: “Mas o movimento modernista produziu coisa alguma? Produziu. Produziu ‘MACUNAÍMA’ (...) Mas elle já cede á aproximação da ‘descida antropofágica’. – ‘MACUNAÍMA’ pois, os antropofagos a reivindicam para si”, lemos no “Moquém” da edição de 14 de abril de 1929 da *Revista*. Por outro lado, lembremos que o herói sem caráter, ao refletir sobre a relação entre o homem e a máquina, percebe que “Os homens é que eram máquinas e as máquinas é que eram homens. Macunaíma deu uma gargalhada. Percebeu que estava livre outra vez e teve uma satisfação mãe”.²¹³ Algo dessa liberdade permanecerá no herói até o final: assim, o lema (“Ai qui priguica...”) continua aparecendo depois da Carta que busca aprisioná-la, a relação do herói com a produção se dá sempre – como já foi notado repetidamente – na forma do jogo, e, por fim, ele gasta o “arame derradeiro comprando o que mais o entusiasmara na civilização paulista”(...) [:] o revólver Smith-Wesson o relógio Patek e o casal de galinha Legorne”²¹⁴, fazendo, contudo, dos dois primeiros objetos, brincos. Interpretar este gesto como um adornar-se de objetos da civilização, revelando um desconhecimento da sua “autêntica” função, é inócuo, pois a ausência de toda fundamentação razoável da civilização já estava “clarinha como uma luz” para Macunaíma. Como aqueles indígenas que cultuavam os marcos de posse dos conquistadores²¹⁵, ele *profana* os objetos, permitindo que se dê um novo *uso* a eles – em

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 de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. p. 400). Do mesmo modo, no “Prefácio Interessantíssimo”, mas “inútil” a *Paulicéia desvairada*, Mário de Andrade se mostra arrependido de ter, por vaidade, aceito um rótulo, uma classificação uma forma que o reduzisse, e por ter entrado, assim, no jogo da identidade e da diferença, no qual a única linha de fuga parece ser uma imagem, um quadro do pintor Watteau: “Não sou futurista (de Marinetti). Disse e repito-o. Tenho pontos de contacto com o futurismo. Oswald de Andrade, chamando-me de futurista, errou. A culpa é minha. Sabia da existência do artigo e deixei que saísse. Tal foi o escândalo, que desejei a morte do mundo. Quis sair da obscuridade. Hoje tenho orgulho. Não me pesaria reentrar na obscuridade. Pensei que se discutiriam minhas idéias (que nem são minhas): discutiram minhas intenções. Já agora não me calo. Tanto ridicularizariam meu silêncio como esta grita. Andarei a vida de braços no ar, como o Indiferente de Watteau” (ANDRADE, Mário. *De Paulicéia Desvairada a Café - Poesias Completas*. São Paulo, Círculo do Livro, 1982. p. 21).

²¹³ ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. p. 41.

²¹⁴ *Idem*, p. 136.

²¹⁵ Para citar um exemplo dentre muitos possíveis: “Os povos timucuas não só não derrubaram os monumentos deixados pelos franceses, como proclamaram sua aceitação de um deles de um modo que surpreendeu até os franceses. Quando uma segunda expedição chefiada por René Laudonnière retornou, em 1564, o obelisco foi mostrado a ele e à sua tripulação, agora adornado com coroas de magnólias, rodeado por oferendas de milho e outros produtos, vasos de óleos perfumados e arcos e flechas. Os índios timucuas supunham que o pilar de pedra deixado por Ribault era algum tipo de objeto sagrado; Jacques Lê Moyne acreditava que os timucuas ‘adoravam a coluna como a um ídolo’. Não era exatamente isso que os franceses

outras palavras, libera a inoperância constitutiva à civilização da sua captura na Carta e na produção, espalhando-a ali onde menos se espera²¹⁶. Um dado intrigante é que os exemplos da poética do grilo mencionados por Oswald no “Esquema” sejam o veneziano Casanova e o ator hollywoodiano Valentino:

A POSSE CONTRA A PROPRIEDADE. Como prova humana de que isso está certo é que nunca houve dúvida sobre a legítima aclamação de Casanova (a posse) contra Menelau (a propriedade). Isso nos Estados Unidos foi significado ainda ultimamente pela defeza de Rodolpho Valentino, produzido pela gravidade de Mencken. Tinha muito mais razão de ganhar dinheiro do que os sábios que vivem analysando escarros e tirando botões dos narizes dos bebês. Muito mais! Porque afinal é preciso

tinham em mente” (SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista européia do novo mundo*. p. 80-81). Ao sacralizar o obelisco, os indígenas destituíram-no da sua função, o que só podia ser encarado como uma profanação da marca de posse do Rei.

²¹⁶ Poderíamos extrair outro exemplo de uma leitura anacrônica do que os antropólogos chamaram de “Índole Pacífica do Gentio”: “O chefe de um [sic] tribo, por atributos sobrenaturais, tinha poderes soberanos, marcadamente legítimos dentro de uma determinada área (por exemplo, a situada entre dois rios confluentes). No momento, porém, que o grupo ficava desgostoso com o chefe (por uma conduta tirânica ou por não haver cumprido o que prometeu) os componentes do clã não iam tramam uma revolução ou sublevação para usurparem o poder. Nada disso. Toda a tribo, simplesmente, se deslocava para outro lugar, fora dos limites de sua jurisdição, e deixava o chefe sozinho” (BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia*. p. 50). Quase meio século depois, o que era intuição dos antropólogos constituirá o ponto de partida da “antropologia política” de Pierre Clastres: não só o chefe pode ser abandonado, como a própria instituição da chefia é ausente de qualquer coercitividade: “O chefe bastante louco para cogitar não tanto no abuso de um poder que ele não possui, quanto no próprio uso do poder, o chefe que quer bancar o chefe, é abandonado: a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder” (CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 172). Segundo Clastres, a instituição da chefia, nos grupos indígenas sul-americanos, se manifestaria pela sua impotência, pela sua total falta de coerção – o que foi notado, desde logo, pelos primeiros cronistas europeus (basta lembrar do famoso sintagma “sem rei, nem lei”). Os três aspectos que caracterizam a chefia ameríndia – a generosidade (dar tudo o que lhe pede), a oratória (falar bem, ainda que para não ser ouvido) e a poligamia – suspendem a reciprocidade, a economia do dom, que vigora no seio da sociedade. Ao suspender a comunicação (não há contra-partida: o chefe não recebe nada em troca dos bens que dá, os seus discursos não são ouvidos – “a palavra do chefe não tem força de lei” –, o número de filhas que possui é sempre insuficiente para retribuir as várias mulheres que tomou em matrimônio, etc.), a chefia se articula como uma esfera separada da sociedade, incapaz, desse modo, de influir nela. Na esfera do impotente poder indígena (tal como descrito por Clastres), os bens e signos perderam seu valor de troca, são puros valores, exprimindo, talvez, “a esperança ou a saudade de um tempo mítico aonde cada um chegaria à plenitude de um gozo não-limitado pela exigência da troca” (*Idem*, p. 63). A “opulência do chefe é o sonho acordado do grupo”: “o poder (...) é venerado em sua impotência: metáfora da tribo *imago* de seu mito, eis o chefe indígena”. Ao lado da visão não ingênua da dádiva (os índios aspiram a sair da esfera da reciprocidade – ou, como diz Eduardo Viveiros de Castro, satirizando o preconceito branco, o índio “‘quer ser’ sovina”), a análise de Clastres aponta para como a subtração de um signo (um meio de comunicação, de economia) do fim a que estava normalmente destinado quebra a lógica da coercitividade, o laço entre violência e poder. O que o antropólogo chama de “valores” puros – por exemplo, as palavras do chefe ou do canto dos caçadores, os quais os demais não ouvem, demonstram como “Uma palavra pode ser ao mesmo tempo uma mensagem trocada e a negação de toda mensagem”: “Separadas de sua natureza de signos, as palavras não se destinam a nenhuma escuta, são elas mesmas seu próprio fim, e, para quem as pronuncia, se convertem em valores” (*Idem*, p. 140,141) – visivelmente apontam para uma noção semelhante à de “meio puro”, de Walter Benjamin, base do conceito de “profanação” de Agamben.

pesar a onda de gozo romantico que elle despejou sobre os milhões de vidas das senhoras dos caixas e dos burocratas. Isso é que é importante.²¹⁷

Como o *super-star* cinematográfico exerceria a poética do grilo?

²¹⁷ Anos mais tarde, a expressão intitulará o capítulo de abertura do primeiro volume de *Marco Zero, A revolução melancólica*. Atesta que apesar de ausente, a idéia d“a posse contra a propriedade” permeia as teses e ensaios da década de 1940 (reflexão sobre Direito patriarcal, herança, economia do Haver que se contrapõe à economia do Ser).

Um antropófago em Hollywood²¹⁸

“O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará.”

(Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*)

Em uma crônica que apareceu na edição paulista do *Jornal do Comércio* em 28 de outubro de 1926, Oswald narra um inusitado episódio. No início de *O sucessor de Rodolfo Valentino*, somos apresentados a Champoglione Vespa, tintureiro (e picareta) de profissão, além de pão-duro e, mais importante do que tudo isso, “Parecidíssimo com o filho do Sheik, a família do Sheik. Parente na certa”. A referência, como o título deixa mais do que explícito, é a um dos primeiros *super-stars* de Hollywood, Rodolfo Valentino, ator italiano que se notabilizou pelo filme “O Sheik”, introduzindo uma curta moda de temas árabes nos Estados Unidos. A outra personagem de destaque é Miss Barbara Battlefield, neta norte-americana do “Rei do Óleo de Fígado de Bacalhau” e que “nascera torta”²¹⁹. O cerne do relato (e o seu encerramento) se passa em um vaporeto que rumava a Capri:

²¹⁸ Agradeço a leitura atenta e crítica de Gonzalo Aguilar de uma versão preliminar deste capítulo, apresentada na forma de comunicação. Suas sugestões contribuíram para melhor situar o efeito fantasmático do cinema no interior da “poética do grilo”.

²¹⁹ Os parágrafos que se seguem merecem ser reproduzidos, não só pelo seu caráter humorístico e pela mordacidade com que ironiza a sociedade norte-americana e as técnicas ortopédicas, mas pela aguda visada crítica à prática disciplinar médica (enquanto *produção* de corpos e subjetividades – subjetificação – que se calcam no *apagamento* – dessubjetificação – de atravassamentos anteriores (interpretado assim, o nome da personagem adquire outros contornos: Barbara não é exatamente um sujeito, mas um campo de batalha): “Desde que se inventou a ortopedia, por uma fatalidade do equilíbrio cósmico, cresceu assustadoramente a estatística dos nascidos tortos.

Além disso, Miss Barbara Battlefield nasceu nos Estados Unidos, depois de um desastre de automóvel da mamã. Devia nascer amassada. Nasceu torta. Podia nascer torta, mesmo para provar a capacidade inigualável dos grande médicos americanos e dos grande ortopedas da mesma nação.

Puseram-na numa forma complicada. Todas as manhãs e tardes passavam-lhe na barriguinha pontuda um rolo que era afinal de contas uma miniatura desses rolos de asfaltar ruas e praças.

Miss Barbara Battlefield começou a por os ossos no lugar. Guindastes com pesos na ponta foram-lhe adaptados aos ombrinhos. Miss Barbara começou a mexer nos alicerces. Estica dali, empurra daqui, torce d’acolá – em três meses, Miss Barbara ganhou o prêmio de boas cores no quinto concurso de crianças tortas do seu estado.

Daí a um ano, engatinhava, daí a dois, andava, puxava as toalhas, quebrava os copos e atroava a *nursery*, como se nada tivesse havido em seu passado, nem mesmo aquele desastre de automóvel donde resultara tanta tontura.

Cresceu, aprendeu a guiar e a ler. Foi muitas vezes ao cinema e ao campo de tênis. (...)

Mãe e pai continuavam a ter desastres de automóvel e casar-se” (ANDRADE, Oswald de. *Telefonema*. (Obras completas. Vol X). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. p. 21).

Súbito [, Miss Barbara] teve um enjôo e deu de cara, no banco fronteiro com Rodolfo Valentino.

O enjôo passara, mas vinha de novo. Rodolfo Valentino fitava-a. Aquele olhar fixo de Sheik, debaixo da cartolinha arrepiada. Ela estava pálida, transfigurada. Era ele! Não morreria. Revirou os olhos. Ia desfalecendo em cima de uma inglesa de óculos e chapéu de palha. Rodolfo levantou-se, amparou-a.

Quando Miss Barbara Battlefield abriu os olhos de novo, estava deitada de comprido num banco da popa.

Ao seu lado, só, de cartolinha, Rodolfo Valentino.

O diálogo que houve foi numa língua sem dicionário possível, mas facilmente traduzida pela fotogenia de ambos.

- Por que o senhor está aqui

- Chi! lo sá?

- O senhor é médico?

Gesto afirmativo, categórico.

- Especialista de que?

Gesto indicando o estomago. Ela sorriu.

- Já passou...

Silêncio. Olhar de sheik. Ela sorriu de novo. Perguntou:

- Quantos médicos há?

- Chi! lo sá?

Silêncio. Olhar de sheik. Ela contou:

- Eu nasci torta...

Conversaram a tarde toda, depois do desembarque azul, em Capri. De vez em quando, o sheik dizia:

- Chi! lo sá?

E foi assim que Champoglione Vespa conquistou num tiro a alma, o corpo e a fortuna da neta do Rei do Óleo de Fígado de Bacalhau.²²⁰

À primeira vista, o texto se apresenta como uma crônica comum: a um fato vulgar é dado uma aura de excepcionalidade. Entretanto, mais do que uma constatação do valor que adquiria a *aparência* (ou melhor, os jogos de *aparência*), a crônica trata da sua derrocada – e da ascensão da *aparição*. Não é propriamente Champoglione Vespa que conquista “a alma, o corpo e a fortuna” de Miss Barbara Battlefield: é Rodolfo Valentino que conquista a “neta do Rei do Óleo de Fígado de Bacalhau”. São espectros os personagens da crônica. Mesmo Valentino não é mais do que uma *aparição*, um fantasma, e ninguém soube captar isso melhor do que Mencken, um dos mais respeitados jornalistas americanos do começo do século XX. Em 1926, mesmo ano da crônica e também da morte do ator, um repórter do *Tribune* encontrou, no banheiro do quarto de hotel de Valentino, talco cor de rosa, e o jornal estampou um artigo de protesto à “*efeminização*” do homem americano (pela qual o ator seria um dos maiores responsáveis). Valentino tentou de todas

²²⁰ *Idem*, p. 22-23.

as formas se defender, inclusive chamando o repórter para uma luta de boxe – o que, aliás, ecoa outro “conquistador” famoso pelo seu livro *O Duelo*, Giacomo Casanova, também citado por Oswald no “Esquema”. Procurou, enfim, Mencken, que, mesmo sendo um ardoroso crítico da indústria cultural (chegou a chamar Hollywood de “Moronia”), aceitou o encontro, uma semana antes do ator adoecer e, em seguida, morrer. No dia 30 de agosto, uma semana depois do falecimento de Valentino, Mencken escrevia no *Baltimore Sun* um texto cujo título era o sobrenome do ator. Ali, um fantasma (outro) é trazido à tona, o espanhol Diego Valdez, e “a vontade dos deuses de levar Valentino tão cedo” teria sido benéfico para o ator, pois assim não houve tempo para que se apercebesse que não passava de um espectro de si:

[Ao contrário de Diego Valdez,] Valentino was the hero of the rabble. Half-wits surrounded him in a dense herd. He was pursued by women – but what women! (...) The thing, at the start, must have only bewildered him. But in those last days, unless I am a worse psychologist than even the professors of psychology, it was revolting him. Worse, it was making him afraid. (...) I believe he would have failed [em se tornar um grande artista, mudando sua fama, seu espectro, para algo mais parecido com o que achava ser], for there was little sign of the genuine artist in him. He was essentially a highly respectable young man, which is the sort that never metamorphoses into an artist. (...) Here, after all, is the chiefest joke of the gods; that man must remain alone and lonely in this world, even with crowds surging about him. (...) Here was a young man who was living daily the dreams of millions of other young men. Here was one who was catnip to women. Here was one who had wealth and fame, both made honorably and by his own effort. And here was one who was very unhappy.²²¹

A reprodução e proliferação técnica da arte, sabemos desde Walter Benjamin, não se reduz a uma fenomenologia da cópia, onde se trataria de jogar com as semelhanças entre original e versão reproduzida, decifrando a aparência do autêntico: “Mesmo na reprodução mais perfeita [um elemento] (...) está ausente: o aqui e agora da obra de arte, sua existência única no lugar em que ela se encontra”²²². Se as obras de arte, antes da era de sua reprodutibilidade técnica, eram regidas, devido à sua aura de autenticidade, pelo valor de culto, o cinema se guia unicamente pelo valor de exposição, onde não há um original a ser cultuado, mas falsificações infinitas a serem vistas. *Vale quanto pesa*: justamente o valor de

²²¹ MENCKEN, H.L. Valentino. *Baltimore Sun*, 30 ago. 1926. O texto foi republicado em *Cinema Journal*, Vol. 9, n. 2 (primavera 1970). pp. 13-23.

²²² BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 167.

exposição dá o caráter político do cinema. Não há mais cópias *aparentes* aos originais (a lógica do autêntico é centrípeta, pois nela, a cópia só adquire valor ao se desvalorizar tendo como referência o original), mas aparições centrífugas. O próprio ator de cinema, segundo Benjamin, não representa um personagem diante de um público como o ator de teatro, mas representa a si mesmo diante da câmera – um aparato técnico controlado por outro: daí que se sinta exilado de si mesmo. Neste sentido, não é somente a inovação tecnológica, e sim o caráter anônimo e espectral do cinema, que faz com que “Cada pessoa, hoje em dia, pode reivindicar o direito de ser filmado”, e este direito é legítimo e justificado, assim como “o interesse original das massas pelo cinema, (...) na medida em que é um interesse no próprio ser”, uma vontade de “ser visto e ouvido por outros”²²³. Parafrazeando: todo tintureiro tem o direito, desde já, de ser uma “aparição Valentino”; a partir do cinema, todos somos espectros em potencial de todos – e não cópias de algum.

Talvez agora reste mais claro porque Valentino, e a defesa que dele faz Mencken, apareçam como exemplo da teoria do grilo. Oswald está se posicionado pela facticidade (a posse) em detrimento da tradição (propriedade): é preciso haver “contacto com o título morto”. A escritura de propriedade (obra) não tem valia *per se*; afastada do contato, por assim dizer, se limita a amenidades – a análise de escarros – ou ilusionismo bobo – tirar botões de nariz de crianças. O contato aqui diz respeito às massas: Valentino tem muito mais razão de ganhar dinheiro, mesmo que seja um impostor, um grileiro, uma aparição. Ou seja, não interessa mais a aura que envolve a obra – seu título de propriedade – mas os efeitos que produz no público reunido que o assiste – o gozo romântico que provocou nas mulheres de classe média. A posse defendida pelo “direito antropofágico” não remete à cópia ou a aparência falsificada da propriedade (a apropriação); ao contrário ela visa combater a noção mesma de propriedade; daí que cinema e nudez apareçam aliados no *Manifesto Antropófago*: a propriedade não passa de uma vestimenta, uma ficção, e é isto que “o cinema americano informará”. Neste sentido, é interessante notar que no artigo de Mencken, o ator é defendido *como se fosse* um nome da alta cultura ou da política: “But do I sentimentalize the perhaps transparent story of a simple mummer? Then substitute Coolidge, or Mussolini, or any other poor devil that you can think of. Substitute Shakespeare, or Lincoln, or Goethe, or Beethoven, as I have.”

²²³ *Idem*, p. 183, 185.

Vimos, com Gonzalo Aguilar, que o teatro de Oswald apresenta a circularidade do capital, i.e., o capitalismo como história natural, determinação. N’*O Rei da Vela*, até os nomes dos personagens (Abelardo I e Abelardo II) indicam que não há sujeitos, mas funções a cumprir: todos podem ser substituídos. Se toda repetição possibilita a diferença, demarcar o modo com que o capital potencializa ciclicamente o vértice da repetição, refreando o aparecimento da diversidade, é a trama da peça. Esta é justamente a lógica majoritária do cinema industrial. Não só todos podem ser a “aparição Valentino”, mas todos – o ator italiano incluído – podem (e devem) ser substituídos. Para Benjamin, as massas viam, não só no cinema nazi-fascista, mas também naquele controlado pelo grande capital, “a expressão de sua natureza, mas certamente não a dos seus direitos”²²⁴. Traduzindo no léxico que vínhamos usando: se aquilo que vemos no cinema é nossa natureza espectral (ou seja, que fugimos à lógica da propriedade, do original e da cópia), o mesmo cinema impede que façamos uso dos espectros que oferece: todos são inacessíveis. Se a aura da obra se esfumaça, ela logo se transfere para os atores, diretores, produtores (as celebridades): àqueles que não são nada mais que fantasmas, que só se expõem enquanto tais, é dado uma *aparência* de autenticidade. Neste sentido, os *reality-shows*, com todas as suas regras (os participantes só tem deveres, seu único direito é aparecer, desde que sigam o estipulado em contrato), são a decorrência lógica do cinema que “galvaniza” o “desejo de ver e ser visto”: a mera *aparência* (não, como um lugar comum insiste, de realidade – comportamento normal) de espectralidade –encenação, ficcionalização de si diante da máquina (pois, como temos visto, é disto que se trata). Enfim, a utopia benjaminiana se cumpriu: todo mundo pode ser filmado. Mas o que vemos na tela não é o caráter histórico do homem, a saber, a sua potência de ser outro, de construir, ficcionalizar, não ser mais que um espectro de si, ou de outro. Não vemos nem Valentino nem o tintureiro. O que vemos é o mesmo substituindo o mesmo incessantemente. O que vemos é o capital e sua “história natural da destruição”: o Rei da Vela, o Rei do Óleo de Fígado de Bacalhau, ou os “reis alimentares do Manguê”.²²⁵ Tanto faz.²²⁶

²²⁴ *Idem*, p. 194.

²²⁵ ANDRADE, Oswald de. *O santeiro do manguê e outros poemas*. São Paulo: Globo, Secretaria de Estado da Cultura, 1991. p. 44.

²²⁶ Um dado curioso é que Oswald de Andrade planejou fazer uso, na sua vida pessoal, deste efeito fantasmático do cinema no abortado projeto do rapto de Landa: “Planejamos uma aventura. Na hora do banho do Flamengo, quando ela sair da pensão, de maiô, ao lado do padrasto americano, nós estaremos à espreita,

sobre um caminhão que levará bem visível uma máquina de cinema rodando. Meus amigos ali estarão fingindo filmar. Eu passarei num táxi. Paro junto a eles, prego uns sopapos no americano e a recolho a meu lado. O caminhão vem atrás como se tomasse uma cena de filme. Se o americano quiser fazer barulho e chamar por socorro, todos gritarão: - É fita! É fita!” (ANDRADE, Oswald de. *Um homem sem profissão. Memórias e confissões. Sob as ordens da mamãe*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2002. p. 138).

A merda e a baba: os restos do ritual, os restos no ritual

*Es la baba.
Su baba.
La efervescente baba.
La baba hedionda,
cáustica;
la negra baba rancia
que babea esta especie babosa de alimañas
por sus rumiantes labios carcomidos,
por sus pupilas de ostra putrefacta,
por sus turbias vejigas empedradas de cálculos,
por sus viejos ombligos de regatón gastado,
por sus jorobas llenas de intereses compuestos,
de acciones usurarias;
la pestilente baba,
la baba doctorada,
que avergüenza la felpa de las bancas con dieta
y otras muelles poltronas no menos escupidas.*

*La baba tartamuda,
adhesiva,
viscosa,
que impregna las paredes tapizadas de corcho
y contempla el desastre a través del bolsillo.*

*La baba disolvente.
La agria baba oxidada.
La baba.*

*¡Sí! Es su baba...
lo que herrumbra las horas,
lo que pervierte el aire,
el papel,
los metales;
lo que infecta el cansancio,
los ojos,
la inocencia,
con sus vermes de asco,
con sus virus de hastío,
de idiotez,
de ceguera,
de mezquindad,
de muerte.*

(Oliverio Girondo)

O excremento, que é o que resta de tudo, apresenta-se carregado de nossas culpas. Nele, deixa-se reconhecer tudo quanto matamos. Ele é a soma comprimida de todos os indícios existentes contra nós. Na qualidade de nosso pecado cotidiano, constante, ininterrupto, ele fede e clama aos céus. Chama a atenção o modo como as pessoas se isolam com seus excrementos. Livram-se deles em cômodos próprios, que servem unicamente a esse propósito; tal isolamento constitui seu momento mais íntimo; verdadeiramente sozinhas, as pessoas só ficam com seus excrementos. É evidente que se envergonhem deles. Eles são o selo antiqüíssimo daquele fenômeno do poder que se chama digestão, um fenômeno que se desenrola às escondidas e que, sem esse selo, permaneceria oculto.

(Elias Canetti, “As entranhas do poder”, *Massa e poder*)

O “déficit essencial” do ser humano, o seu ser-ocioso recebeu outra formulação – complementar – por Oswald. Mesmo depois da morte de Deus anunciada por Marx e Nietzsche e de todas “as aflitivas e criminosas infâmias que haviam garroteado indivíduos e classes ao mando de aristocracias satisfeitas e duras” que “Em nome dele tinham-se consumado”, tornando-o “alvo fácil, se dava um restabelecimento ou uma permanência da religiosidade (fenômeno que hoje talvez seja mais claro que então): “Assim, os fatos deste século apóiam a idéia de que existe uma dimensão religiosa no homem. Isso que os católicos tardiamente reconheceram como religião natural e que os pragmatistas excelentemente chamaram de ‘a vontade de crer’ não passa de uma constante humana, a que daremos o nome de sentimento órfico.”²²⁷ Talvez se possa dizer, ainda que pareça uma leitura anacrônica, que as epígrafes bíblicas e todo o drama religioso que permeia *A trilogia do exílio* não se referem só ao catolicismo, nem mesmo se limitam a religião de um modo geral, mas dizem respeito a este “sentimento órfico”.

Apesar do subtítulo que carrega, *Os Condenados* não aborda diretamente o exílio em sentido estrito – até mesmo as referências textuais a ele são quase inexistentes antes do terceiro romance. Experiências de exílio interno – a migração econômica de Alma, personagem que dá título ao primeiro romance e ao redor do qual a trama de dois terços da trilogia se desenvolvem, bem como a de Jorge D’Avelos, seu primo – e exílio voluntário para o exterior – como a experiência de Jorge e de Mary na Europa, em busca de educação e cultura artísticas (o que ressoa a própria experiência de alguns modernistas, incluindo Oswald) – são trazidos à baila pelo narrador sem, contudo, se constituírem sozinhas como o motivo do texto e do título e subtítulo do conjunto. Mesmo em *A Escada*, o último romance, no qual Jorge, para fugir da polícia após cometer um crime, se exila na ilha

²²⁷ ANDRADE, Oswald. *Estética e Política*. p. 234-235.

pertencente a um amigo e a palavra “exílio” se repete inúmeras vezes, não há propriamente exílio, mas esconderijo. O que pretendemos sublinhar é que o exílio de que trata a trilogia diz respeito a uma condição mais originária do que a contida nestas experiências. O que mais impressiona o leitor d’*Os Condenados* é a ausência de caracterização ou mesmo motivação minimamente coerente das atitudes das personagens – efeito que é amplificado pela forma do relato em curtíssimos capítulos que se justapõem, em um “corta-e-monta” cinematográfico. Sérgio Milliet viu nisso uma “preocupação realística” de Oswald: “Desaparecem os ‘tipos’ de homens bons e de homens ruins, de galãs e de traidores, e de virgens à espera do eleito”.²²⁸ Mas talvez não seja só isso. Os personagens não param de trocar seus afetos, irem e voltarem aos parceiros, repetindo erros e se apegando a qualquer coisa que pareça minimamente firme e estável – mas que logo se desmancha. Tudo é incerto e a única certeza é que tudo irá dar errado. Uma inconstância constante. A experiência do exílio atravessa os personagens de tal modo que nenhuma religião, nenhum parceiro, nenhuma arte oferece terra firme. Daí estarem condenados sem terem cometido crime algum – e, ainda por cima, se sentirem culpados por isso.

A epígrafe de *Alma* é o trecho do *Gênesis* em que Deus pune Adão e Eva pelo pecado original e os bane do paraíso: “Expulsou Adão. E colocou ante o paraíso das delícias um Anjo com uma espada de fogo, para que guardasse o caminho da árvore da vida”. Na transcrição de passagens da Bíblia feita por Haroldo de Campos, o mesmo trecho aparece da seguinte forma: “E exilou o homem/ E fez com que habitassem a leste do jardim do Éden/ os Querubins-Leões-Alados/ e a lâmina da espada de chamas multigirante/ para guardar o caminho da árvore-da-vida”.²²⁹ A história da humanidade, segundo o relato bíblico, teria início com este exílio, abandono definitivo de Deus a que todos estão

²²⁸ MILLIET, Sergio. A trilogia do exílio. ANDRADE, Oswald de. *Os Condenados. A trilogia do exílio*. São Paulo: Globo, 2003. p. 37.

²²⁹ CAMPOS, Harold de. *Éden – um tríptico bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 60. (Optei por omitir, em todas as citações das transcrições bíblicas de Haroldo, os sinais referentes às diversas pausas de oralização). A epígrafe do segundo romance é extraída do Apocalipse de São João: “E o terceiro anjo tocou a tuba e caiu do céu uma grande estrela, ardente como um facho, e caiu na terceira parte dos rios e nas fontes das águas; E o nome da estrela era de Absinto e a terceira parte das águas se fez de Absinto, e muitos homens morreram das águas que se tinham tornado amargas”. É como se a punição da cena originária se disseminasse. *Alma*, depois de levar João do Carmo ao suicídio no primeiro volume, estenderia a desgraça das promessas não cumpridas também a Jorge que, por sua vez, arrastaria outros(as) para as mesmas águas amargas – eis o que a epígrafe anuncia: a inconstância se tornou constante, a inconsistência se revela a única consistência. No volume final, a epígrafe escolhida retoma o livro do *Gênesis*. A cena originária evoca o fim que, por sua vez, leva de volta ao começo.

condenados. Este exílio, sublinhemos, é definitivo: pois, segundo a teologia, o Paraíso sobrenatural para o qual vão as almas boas depois do Juízo Final não é o mesmo Éden terrenal de onde o primeiro casal foi banido. Note-se que até mesmo os querubins de feições animais guardam o jardim o fazem do lado de fora. Podemos considerar, de acordo com o desenvolvimento que Oswald deu à noção de “sentimento órfico”, que este primeiro exílio nada mais é do que a passagem do animal ao homem, onde este adquire uma falta que lhe difere definitivamente daquele. Trataria-se de uma leitura anacrônica: aplicar os conceitos de um texto tardio do antropófago aos romances escritos mais de vinte anos antes. Contudo, o próprio texto de *Os condenados*, em especial *A escada*, remete à idéia de que Deus nasce do exílio – e não que o exílio venha de Deus: “E [Jorge] sentiu de repente que a prece nascera num ocaso alaranjado de exílio sobre o mar”.²³⁰ O desassossego humano com sua própria condição é a fonte de onde brotam as divindades. Mas o que é esta condição humana; no que consiste o exílio da animalidade?

Para Oswald, o relato bíblico se explicaria pelo “sentimento órfico”: “O êxito mundial da versão da Gênese explica-se por que de fato ela roça o problema apenas informando-o com a carga ético-religiosa em que o prendem a um credo salvacionista. De fato, o homem é um decaído mas nunca por culpa ou pecado seu ou de sua companheira.”²³¹ Agamben, comentando a doutrina do pecado original mencionado por Oswald, delinea duas estratégias que se dão a partir dela e da concepção do homem como falta:

Uma vez que o ser mais próprio do homem é o de ser a sua própria possibilidade ou potência, então, e apenas por isso (na medida em que o seu ser mais próprio, sendo potência, num certo sentido falta-lhe, pode não ser, é pois privado de fundo e não está desde sempre na posse do ser), ele está e sente-se em dívida. O homem, sendo potência de ser e de não ser, está desde sempre em dívida, tem desde logo uma má consciência antes de ter cometido algum acto passível de culpa. Este é o único conteúdo da antiga doutrina teológica sobre o pecado original. A moral, pelo contrário, interpreta esta doutrina na sua referência a um acto passível de culpa que o homem teria cometido e, deste modo, inibe a sua potência, virando-a para o passado. A afirmação do mal é mais antiga e mais original do que todo acto passível de culpa e baseia-se unicamente no facto de, sendo e tendo de ser apenas a sua possibilidade ou potência, o homem falhar em certo sentido a si próprio e dever apropriar-se desta falha, dever *existir* como *potência*. (...) O único mal consiste (...) em

²³⁰ ANDRADE, Oswald de. *Os Condenados. A trilogia do exílio*. p. 312.

²³¹ ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*, p. 279.

decidir permanecer em débito de existir, apropriar-se da potência de não-ser como uma substância ou um fundamento exterior à existência; ou (e é o destino da moral) consiste em considerar a própria potência, que é o modo mais próprio de existência do homem, como uma culpa que é sempre necessário reprimir.²³²

²³² AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993. p. 38-39. Casanova redigiu um comentário literal sobre os três primeiros capítulos do Gênesis. Inseriu-o como o início de um romance que prenuncia a ficção científica, *Icosameron – História de Eduardo e Elisabete, que passaram 81 anos com os Megamicros, habitantes aborígenes do Protocosmo, no interior do nosso globo*, título ao qual acrescia a observação: “traduzido do inglês por Giacomo Casanova”. Provavelmente além de um jogo com a figura do autor que nascia junto com a modernidade, se tratava de uma tentativa de se esquivar de mais uma acusação de heresia por parte da Igreja. No seu comentário, Casanova dissecava filologicamente o texto bíblico para extrair dele congruência com modernas noções de ciências naturais. Assim, por exemplo, está excluída a idéia de uma criação do nada: a matéria é anterior ou pelo menos tão antiga quanto Deus: “O *nada* é impossível: é impossível ter uma idéia dele, nem mesmo abstrata: não se pode concebê-lo; ele jamais pode ter existido; e Deus mesmo não pode fazer o *nada*, pois a palavra *fazer* importa alguma coisa, e *nada* não é outra coisa que não *nada*. Quando a santa escritura diz *nada*, entende a privação de forma e atividade. Moisés jamais nos representa Deus criando que não se servindo de alguma matéria informe. Ele tomou pó para criar Adão, e alguma coisa do corpo de Adão para criar Eva” (CASANOVA, Giovanni J. *Comentário literal sobre os três primeiros capítulos do Gênesis*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo, Ateliê Editorial, 2002. p. 23). Segundo o estudo filológico de Haroldo de Campos, os termos hebraicos do primeiro versículo do Gênesis permitem uma leitura neste sentido, tanto é que ele os transcreva da seguinte maneira: “No começar Deus criando” (CAMPOS, Haroldo de. *Bere'Shith – a cena da origem*. São Paulo: Perspectiva, 2000. p.24-26), ou seja, Deus mesmo se insere no tempo histórico. Mas a heresia maior talvez residia justamente na literalidade a que Casanova se dispõe: e assim, tomando o texto bíblico ao pé da letra, ele fala de duas criações, duas criações distintas de dois mundos distintos. Vale lembrar que o Gênesis contém duas histórias da criação: a primeira – que provavelmente foi escrita durante o exílio e, portanto, depois da segunda –, a qual relata a criação do mundo em seis dias, e homem e mulher sendo formados ao mesmo tempo; e a segunda história da criação – escrita supostamente durante um reinado patriarcal – que se detém na criação dos homens e sua estada no jardim das delícias, narrando, assim, o advento primeiro de Adão, e depois de Eva, a partir de sua costela. Segundo o veneziano, as histórias são incongruentes para retratarem o mesmo – devem, então, dizerem respeito a mundos diferentes. Contudo, em um ponto elas se tocam: o Éden. Deste modo, a primeira história, para ele, contaria a criação de um mundo *interior*, situada no núcleo da terra. Por sua vez, a segunda se referiria à criação da superfície da terra e de Adão a partir do pó dela. Depois de criado, Adão teria sido transportado por Deus para o jardim das delícias, o Éden, que não é senão o mundo interior situado no núcleo da terra. O casal da primeira história não seria o mesmo que Adão e Eva e, portanto, não teria recebido a mesma proibição de comer da árvore do conhecimento. Daí que, após a expulsão, enquanto Adão e Eva foram levados por Deus de volta à superfície, aquele primeiro casal permaneceu no Éden, onde, a partir deles, se desenvolveu uma outra humanidade – que Casanova nomeia *Megamicros*. Há diversas interpretações possíveis para esta leitura incomum: 1) o que divide a humanidade é o par soberania/Direito, a força-de-lei: Adão e Eva são expulsos não por simplesmente comerem da árvore do conhecimento, mas porque desobedeceram um preceito divino; o primeiro casal, segundo Casanova, não teria recebido nenhuma proibição e, portanto, pôde comer da árvore sem temor; 2) o homem e a mulher da primeira criação são os antecedentes animais dos homens, daí, ao mesmo tempo, serem mais (mega) que os homens, pois que são plenos, ao não conhecerem senão seus instintos, e menos (micros) que eles, por não conhecerem convenções, seguindo somente impulsos – e, portanto, estarem confinados ao núcleo da terra (o homem das cavernas?); 3) a humanidade está apartada de seu núcleo interior e anterior (que poderia ser a plenitude de Deus, mas também a sua animalidade); etc. Em todos os casos, a novidade que o comentário de Casanova oferece é que aqui o exílio não diz respeito somente a um lugar (o Éden), mas à própria humanidade: Adão e Eva se exilam também do primeiro casal. O exílio atravessa a condição humana mesma, fraturando a humanidade – daí que o exílio não se dá somente com a expulsão de Adão e Eva, mas já na criação e tratamento diferenciado de dois casais distintos. O homem se exila de si mesmo. No trecho “Exílio” de um ensaio sobre Derrida intitulado *Pardes* – termo aramaico que designa parque, bosque ou paraíso, ou seja, a mesma acepção do hebraico *eden* – Agamben retoma uma interpretação da história

Ao propor, “Antes de continuar a história do homem vestido”, ver “por um instante o que é homem”, Oswald de Andrade, em uma passagem *A crise da filosofia messiânica*, traz à baila um biólogo e paleontólogo de renome na Alemanha do entre-guerras, Edgard Dacqué:

Segundo as suas concepções, não é difícil chegar-se à teoria do homem pré-estrelar. (...)

Desse modo, no correr das transformações dos seres, o homem teria sido molusco, peixe, sáurio, ave e mamífero. E dele teriam derivado, como colaterais, os tipos fixados dessas espécies.(...)

Se conservarmos, numa marcada biotipologia, os traços da evolução de Dacqué, é certo que numa confirmação paralela há muito de humano em cada espécie de animal. O papagaio fala, a abelha se organiza em sociedade obreira como a térmita, o pavão confirma Freud, a formiga economiza e o tangará dança.²³³

Dacqué propunha inverter a concepção darwiniana, segundo a qual a evolução consiste no processo de forjar formas (espécies) pela força (seleção natural) – ou ainda, poderíamos dizer, o processo de acumular e represar a força numa forma.²³⁴ . (Sua postura

talmúdica da entrada dos quatro rabinos no Paraíso-*Pardes*. Lembra o filósofo italiano que, para a tradição rabínica, *Pardes* significa o conhecimento supremo – e este paraíso da sabedoria conteria dez árvores que manifestam Deus, uma das quais, a Schechinah, representaria a presença divina em si, a palavra mesma de Deus. Segundo a lenda, ao entrarem no Paraíso, o primeiro dos rabinos morre, o seguinte enlouquece, o terceiro – Aher, o “Outro” – corta os ramos da Schechinah, isolando-a das demais árvores, e o último sai do jardim ileso. Aher seria um alter-ego de Adão e repetiria o gesto deste: o primeiro homem se ateve somente para a árvore do conhecimento, preferindo a palavra/conhecimento à árvore da vida, que lhe oferecia até mesmo a imortalidade. Na interpretação resgatada por Agamben do *Zohar*, cada um dos quatro rabinos diria respeito a um nível de interpretação: o que morre representa o sentido literal; o que enlouquece, o sentido talmúdico; Aher, o sentido alegórico; e o último, que deixa o Paraíso ileso, o sentido místico. “In the cutting of the branches and the isolation of the Shechinah”, diz Agamben, “we can see a moral risk implicit in every act of interpretation, in every confrontation with a text or discourse, whether human or divine. This risk is that speech, which is nothing other than the manifestation and the unconcealment of something, may be separated from what it reveals and acquire an autonomous consistency. It is significant that the *Zohar* elsewhere defines the isolation of the Schechinah as a separation of the word from the voice (the Sefira *Tipheret*). The cutting of the branches is, therefore, an *experimentum linguae*, an experience of language that consists in separating speech both from the voice and pronunciation and from its reference. A pure word isolated in itself, with neither voice nor referent, with its semantic value indefinitely suspended: this is the dwelling of Aher, the ‘Other’, in Paradise. This is why he can neither perish in Paradise by adhering to meaning, like Ben Zoma and Ben Azzai, nor leave unharmed, like Rabbi Akiba. He fully experiences the exile of the Schechinah, that is, human language. Of him, the Talmud says: ‘he will not be judged, nor will enter the world to come.’ Adão-Aher separam a palavra de sua referencialidade, a linguagem da voz, a humanidade do resto do mundo. A humanidade seria este exílio permanente em relação à voz, esta falta-déficit de voz. Daí que estejamos condenados ao pensamento: “Pensar, podemos, apenas se a linguagem não é a nossa voz, apenas se, nisso, medimos o insondável de nossa afonia. O que chamamos de mundo é este abismo” (AGAMBEN, Giorgio. *Pardes*. In: *Potentialities*. p. 207). (A desconstrução seria a repetição desta experiência adâmica e de Aher). Mas daí também que estejamos condenados à Babel: sem referência, as palavras se perdem, se digladiam – e a humanidade se fratura, se divide.

²³³ ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. p. 107-108.

²³⁴ Resumindo, sumariamente, os argumentos de *A origem das espécies*, poderíamos dizer que Darwin relaciona diretamente a seleção natural à progressão geométrica das espécies (segundo, portanto, a tese de

assumidamente anti-darwinista lhe custaria a cadeira de professor, por apoiar-se mais em folclore, mitos e contos-de-fada do que em dados “empíricos” propriamente ditos). Para ele, haveriam formas (abertas) das quais vazariam – e vazam – forças; ou melhor, haveria *uma* Ur-forma (à moda de Goethe), a humana: “A proto-forma [Urform] humana estava presente metafisicamente, i.e., por Deus ‘intencionada’, já no reino orgânico, quando num período primitivo as primeiras criaturas se manifestaram. Humanos, embora tendo aparecido *no tempo* [grifo nosso] como seres humanos completos somente no último período glacial, estavam lá, contudo, já em todos os organismos incontáveis milhões de anos atrás”. Para compreender a potência contemporânea que a concepção de Dacqué possui, não podemos cair na cilada fácil de taxá-lo de criacionista (e, assim, desacreditá-lo). Primeiro, porque em sentido estrito Dacqué não se inclui no criacionismo que o próprio Darwin atacava em *A origem das espécies*. O criacionismo entende que Deus criou todas as espécies (formas) tais como elas são. Dacqué entende que Deus “intencionou” não uma espécie, mas uma proto-forma, uma força vazante poderíamos dizer. Segundo, e isto é o que mais interessa aqui, não se trata somente de biologia (mas de mitologia, como diz Viveiros de Castro). Walter Benjamin sublinhou este ponto depois de assistir a uma conferência de Dacqué: “Todos os ouvintes entenderam que ela [a palestra] não tratou somente de assuntos biológicos. A biologia de Dacqué rompe com o Darwinismo. Além disso, contudo, constrói uma série de estranhas conexões com a mitologia, a Metafísica e a antropologia filosófica. Se a sua posição anti-darwinista de fato desperta interesse, então esta integração tenta tornar suas opiniões atuais”²³⁵. Pois igualmente o darwinismo não é apenas uma questão de biologia, aponta Benjamin em *Para uma crítica da violência*, mas de dogma – aquele segundo o qual “apenas a violência aparece como meio adequado, primitivo e único, para todos fins vitais da natureza”²³⁶ –, um dogma presente também na filosofia do direito e da história. E, ao final do texto sobre Dacqué, retorna à questão da “integração”, que tornaria o seu anti-darwinismo tão atual: “esta integração de áreas, que

Malthus): ao caos desordenado de um vetor de força que aponta para um crescimento desordenado, responde uma violência inter e trans *específica* que termina por sedimentar espécies. Em determinada passagem, o autor chega a afirmar que a seleção natural – i.e., a violência – é que possibilita a “beleza” de certas formas naturais.

²³⁵ BENJAMIN, Walter. “Krisis des darwinismus? Zu einem Vortrag von Prof. Edgar Dacque in der Lessing-Hochschule“. In: *Gesammelte Schriften*. Vol IV. Editado por Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. p. 534. (tradução nossa).

²³⁶ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência/Crítica do poder*. p. 161.

desmonta as barreiras do conhecimento especializado e do pensar especializado, e que pressiona a unidade e a continuidade da opinião, permanece em contraste distinto com a forma tradicional de tal unidade: o sistema”. Isto permite aproximar o biólogo de outros pensadores, igualmente interessados em romper os “tradicionalis sonhos de sistema” (a “integração” de campos era também um dos motivos da admiração de Benjamin pelo jurista conservador Carl Schmitt): “Husserl substitui os sistemas idealistas pela fenomenologia descontínua; Einstein substitui o espaço infinito e contínuo pelo espaço finito e descontínuo; Dacqué substitui o infinito tornar-se fluxo por um sempre renovado recomeçar da vida em formas limitadas e contáveis”.²³⁷ Para tomar emprestadas as palavras do título de um escrito de Bergson sobre a Primeira Grande Guerra, o que se coloca entre Darwin e Dacqué é o conflito entre “Uma força que se gasta [exaure] e uma força que não se gasta [exaure]”. O primeiro concebe uma força que se exaure sempre em formas (gastando-se para mantê-las) e que, ao ser liberada delas, torna-se um fluxo incessante de violência que só se acomodará em novas formas (trata-se da dialética da violência instauradora do direito/violência mantenedora do direito de que fala Benjamin no seu mencionado ensaio sobre a violência, e cuja semelhança com a concepção historicista dos estilos literários não é mera coincidência); o segundo concebe uma forma da qual emanam forças, as quais não visam outro fim que não a si próprias, a saber, forças que se destinam não a atualizar a forma de que se originam, mas a manter a potência dela – o “sempre renovado recomeçar da vida”.

Algo parecido com a concepção, a de Dacqué (ou da nossa leitura dele), deveria ter em mente Flávio de Carvalho – que, ironicamente, tanto citava Darwin – quando busca mostrar, em alguns artigos da série *Dialética da Moda*, como a moda reaviva a cauda atrofiada, o cóccix, ou seja, dá um novo uso àquilo que é sem utilidade para a sobrevivência e que, para o evolucionismo, não passaria de uma forma da natureza demonstrar o seu “plano de modificações”, a própria evolução:

O “Os Coccyx”, atual vestígio da cauda, é um guia para as necessidades da moda. Estranha realidade! A sensação de superioridade e de força é obtida pela volta ao passado antigo, ao passado animal inferior, pelo uso de um ornamento que é atributo de um ser inferior.

²³⁷ BENJAMIN, Walter. “Krisis des darwinismus?” p. 536.

Ele procura pois no ser inferior meios de se rejuvenescer. O uso da cauda é mais uma demonstração da viagem de volta ao princípio da história como processo de rejuvenescimento.²³⁸

O uso ou não da cauda na vestimenta seguiria uma dialética de luto e cio: a ausência da cauda demonstra fertilidade e movimento, enquanto que o seu uso identifica uma fase de luto. A moda contrapõe à linearidade evolucionista uma circularidade funcional. O que era só um resíduo de passado que retrata a superação progressista passa a ter valor energético, não cessando de retornar. Também em *A origem animal de Deus*, ao incorporar a modificação da forma de Deus à evolução humana, e ligar a invenção do religioso ao sentimento biológico da fome, Flávio elabora um quadro de ecologia do sagrado que, minando a distinção entre natureza e cultura, crítica, ainda que implicitamente, um pensamento de orientação darwinista.

Deste modo, o homem para os antropófagos “não é evolução e sim regressão”. É apenas uma Ur-forma, uma potência indeterminada, isto é, aberta – o que fica mais evidente quando coloca Dacqué numa linhagem que, partindo do *pneuma* (sopro) de Plotino, pensou a potência muito mais do que o ato (o coração muito mais do que a carne, diria São Paulo): Franciso de Assis, Averróis, Spinoza, Bachofen, Klages, entre outros. Esta noção de regressão estava presente já na idéia de uma “descida antropofágica”: Oswaldo Costa insistia que “não se deve confundir volta ao estado natural (o que se quer) com volta ao estado primitivo (o que não interessa)”. A antropofagia modernista, muito mais do que um indianismo falsificador (falsificador tanto do ameríndio quanto do homem “branco”), pretendia devolver, pelo *encontro* com aquilo que achavam ser a cosmogonia ou filosofia ameríndias, potência ao homem ocidental, restituir-lhe a força que a sua forma havia aprisionado – mas não no intuito de encontrar uma outra forma (o primitivo), mas de permanecer em uma Ur-forma, uma força (o natural).

Em *A inconstância da alma selvagem*, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro busca “elucidar o que era isso que os jesuítas e demais observadores chamavam de ‘inconstância’ dos Tupinambá”: o fato dos indígenas acolherem a catequese jesuíta “alacrememente por um ouvido” e ignorá-la “com displicência pelo outro”, isto é, o fato não de se aferrarem a um dogma outro que a “palavra de Deus” missionária, mas de serem indiferentes ao dogma – “uma recusa de escolher”, “indiferença”, “olvido”. “Trata-se”,

²³⁸ CARVALHO, Flávio de. *Dialética da moda*. p. 45.

continua, “sem dúvida de alguma coisa bem real, mesmo que se lhe queira dar outro nome; se não um modo de ser, era um modo de aparecer da sociedade tupinambá aos olhos dos missionários”. Conclui que o que atraía os Tupi era não um desejo de nova identidade, mas a vontade oposta de transformação, metamorfose:

Se 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* [grifo nosso]. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde ‘é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado’, para relembrarmos a profunda reflexão de Clifford. Afinidade relacional, portanto, não identidade substancial, era o valor a ser afirmado.²³⁹

Este desejo de alteridade ameríndio se caracterizaria como *perspectivismo*, que está associado ao xamanismo. Curiosamente, o homem aparece, na concepção ameríndia, como o único ser dotado de identidade, o único que não se transformou, segundo nos informam as mitologias ameríndias:

Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar.

Tal fim – também no sentido de finalidade – é, como sabemos, aquela diferenciação entre cultura e natureza analisada na monumental tetralogia de Lévi-Strauss. Este processo, porém, e o ponto foi relativamente pouco notado, não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. *A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade* [grifo do autor]. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.²⁴⁰

Se “os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos”, como explicar o desejo de transformação, de metamorfose – de alteridade? Por que o mito é o “ponto de fuga” do perspectivismo se os humanos continuam na mesma condição em que lá estavam, i.e., se não precisam querer voltar para uma situação – um Éden, diríamos – perdida? Em suma: se

²³⁹VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. p. 206.

²⁴⁰*Idem*, p. 355.

a identidade caracteriza o homem, por que a vontade de transfiguração? Por que o ameríndio (ou melhor, o antropófago, pois, insisto, se trata aqui de uma *leitura* do perspectivismo com vistas a finalidades políticas – a “inconstância”, ainda que se atenha a uma prática extra-ocidental visando construir um saber não ocidental, deriva de uma visão ocidental) se transforma, se é o único dentre os seres vivos que permaneceu com a sua identidade original? Poderíamos arriscar dizer que ele se transforma, se metamorfoseia porque esta identidade é a assunção da sua falta. “O homem continua igual a si mesmo” significa: continua um ser-em-potência, uma *Ur-forma*, sem forma definida (como tem os outros animais). Ele se transforma justamente porque não tem uma forma, porque sua identidade é um *déficit essencial*. O homem “natural” de que falavam os antropófagos, como vimos, não remete a uma essência primeira do homem, mas a uma abertura. “Natural” aqui tem o mesmo sentido que o “puro” tem para Benjamin: não existe uma pureza absoluta, mas somente pureza *em relação* a algo. Neste caso, o homem “natural” é puro em relação a uma forma, a uma constância. Naturalidade = inconstância. Por isso, a metamorfose só tem sentido se ela pode ser revertida, i.e., se o metamorfoseado pode retornar ao local de onde partiu: um não-local, uma abertura, a Ur-forma, a força.

Se o “sentimento órfico” nasce deste “déficit” originário do homem, que constitui um exílio de sua condição animal (por faltar algo intrínseco, o homem busca apoio em uma exterioridade), por sua vez, a repressão das possibilidades que nascem desta condição humana é tarefa da mais perversa das classes, os sacerdotes: “Apossando-se do sentimento órfico, deformando-o, manipulando-o, uma classe tem precedido a todos os movimentos da sociedade e da História. É o sacerdócio. Se se produz uma revolução anti-sacerdotal, promovida pelos abusos e exploração da classe privilegiada com intimidade direta de Deus, logo, novo sacerdócio, se apruma e se ajeita para colher os frutos da dimensão religiosa que jorra das almas humanas”.²⁴¹ Nem o positivismo, que tentou substituir Deus pela ciência, o catolicismo pelo civismo, nem o próprio marxismo eliminaram o “sentimento órfico”: pelo contrário, para Oswald ambos se nutriram de sua potência para forjar novos sacerdotes. Em *A Escada*, o último volume da trilogia, até mesmo o capitalismo aparece como uma religião: “[Jorge] Embarafustara numa ânsia de naufragado que se salva pela afirmativa das possantes teogonias, com catedrais, sinos e composições de consciência no escuro espectral

²⁴¹ ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. p. 236.

dos confesionários. E, num pálido assombro, vira, sobre a cabeça dos incensadores macerados, na pompa calculada do culto, pela porta dos sacrários aparecer a cabeça lúbrica do deus Capital”.²⁴² Em um pequeno fragmento de 1921, Walter Benjamin definia o capitalismo como religião, mas uma religião diferente de todas as demais, já que sem dogma – uma religião totalmente ritual²⁴³. Daí que o capitalismo se aproprie do sentimento órfico e crie uma classe sacerdotal a partir do que Oswald considerava o cerne da raiz coletivista da religiosidade, a liturgia:

o homem é um animal coletivo. Daí a extrema importância do Rito e da Igreja, seja que Rito for e que Igreja for. O grande alemão Romano Guardini disse admiravelmente que a Liturgia é mais importante do que a Ética. E é verdade. Está isso provado em milênios de experiência religiosa. A ética geralmente é uma imposição do sacerdócio, que beneficia o seu ofício. A Liturgia é a exteriorização de um sentimento pelas cordas do social. Na Liturgia há um ato fundamental de solidariedade humana. Enquanto a Ética reprime o ser, a Liturgia fá-lo ecoar.²⁴⁴

O rito é uma experiência coletiva que o mito-dogma (que Oswald chama de “Ética”) tenta afastar do acesso direto dos homens, através da mediação sacerdotal. O capitalismo, poderíamos arriscar dizer, é uma religião que transfere para o ritual a função do dogma de “reprimir o ser”. Mas enquanto ausente de mito, ele deixa a nu os resíduos da apropriação que está em sua base, a “baixa antropofagia” que funda a acumulação, os dejetos que produz. Se, durante muito tempo os dejetos ficaram restritos, numa estratégia de antropeomia, às periferias globais (exceção ao *Nomos* do Direito Público europeu que o fundamentava), hoje, a “fratura brasileira do mundo”, a indistinção entre norma e exceção demonstra claramente que o Capital não tem vergonha de exibir seus excrementos nem mesmo no interior do Império (para dar apenas um exemplo, basta lembrar o abandono de Nova Orleans no “episódio” do furacão Katrina). Os restos do ritual capitalista, os resíduos que toda apropriação deixa, em suma, a *merda*, só pode ser “profanada”, isto é, usada, parodicamente, nos adverte Giorgio Agamben nas suas *Profanações*²⁴⁵. (Neste sentido, é interessante notar que a *História da merda* de Dominique Laporte, que vincula a

²⁴² ANDRADE, Oswald de. *Os Condenados. A trilogia do exílio*. p. 298.

²⁴³ BENJAMIN, Walter. *Capitalism as Religion*. In: *Selected Writings*. v. I (1913-1926). Tradução para o inglês de Marcus Bullock e Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press, 2004. pp. 288-291.

²⁴⁴ ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. p. 289.

²⁴⁵ Sigo, no tocante à merda e à paródia, a valiosíssima sugestão de Carlos Eduardo Schmidt Capela feita na banca de qualificação.

“privatização” dos excrementos – “cada qual com sua merda” – à construção da Nação francesa (em um processo em que tanto língua quanto cidade são purificadas em um processo de sublimação dos resíduos: a merda indo para o campo e, através das taxas de limpeza, convertida em riqueza), seja construída na forma de uma paródia do discurso acadêmico²⁴⁶). A “paródia”, segundo Agamben, não designa somente, como fixado nos manuais modernos, aquele gênero, derivado da rapsódia (o que não é um dado menor no contexto desta pesquisa, já que *Macunaíma*, uma série de paródias, é designado como “rapsódia”), cujos traços essenciais seriam a “dipendenza da un modello preesistente, che da serio viene trasformato in comico, e la conservazione di elementi formali in cui vengono inseriti nuovi e incongrui contenuti”²⁴⁷ (o mesmo que os modernistas entendiam como paródia). Na Grécia antiga, ela designaria o canto ao lado, ou canto contra o canto – *para ten oden* –, indicando a separação entre *melos* e *logos*, canto e palavra, em que a melodia não corresponde ao ritmo das palavras:

la parodia designa la rottura del nesso ‘naturale’ fra la musica e il linguaggio, lo sciogliersi del canto dalla parola. Ovvero, per converso, della parola dal canto. È, infatti, proprio questo allentamento parodico dei vincoli tradizionali fra musica e *logo* a rendere possibile, com Gorgia, la nascita della prosa d’arte. Lo spezzarsi del vincolo libera un *parà*, uno spazio accanto, in cui s’insedia la prosa. Ma ciò significa che la prosa letteraria porta in sé il segno della separazione dal canto.²⁴⁸

Entendida deste modo, toda prosa que traz em si o signo da *impropriedade* da linguagem é paródica. Para os excrementos, não há discurso “apropriado”: isto talvez explique porque, em *O santeiro do mangue*, Oswald opte pela paródia para falar do “esgoto sexual” da burguesia, a conhecida zona de prostituição do Rio de Janeiro. Pela boca do “Estudante Marxista” evidencia-se a ligação entre regra e exceção, apropriação e desapropriação, antropofagia e antropoemia: “Mas o que importa a uma sociedade organizada é possuir o seu esgoto sexual. A fim de que permaneça pura a instituição do casamento. Para que não seja necessário o divórcio. E vigorar a monogamia e a herança. A burguesia precisa do

²⁴⁶ LAPORTE, Dominique. *History of Shit*. Tradução para o inglês de Nadia Benabid e Rodolphe el-Khoury. Cambridge: MIT Press, 2000. A começar pelo título, parodiando os livros dos historiadores da Escola dos *Analles*. Há citações inventadas, imagens que não ilustram ou contextualizam o texto, enfim, uma série de deslocamentos, de fissuras.

²⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. p. 41.

²⁴⁸ *Idem*, p. 42-43.

Mangue”.²⁴⁹ Enquanto na sua maior parte, a paródia se assemelha a uma peça tipicamente modernista salpicada de marxismo (a começar pela classificação do poema como “mistério gozoso em forma de ópera” e a sua dedicatória, omitida na versão mais recente, a Murilo Mendes e Jorge de Lima, “no tempo e na eternidade”), como se percebe claramente no “pau nosso de cada noite”, provavelmente ela atinja seu maior efeito poético na passagem que “grila” Castro Alves, em especial o *Navio Negreiro*, que Oswald considerava o “mais belo comício que o Brasil ouviu”.²⁵⁰ Intitulada “O navio do marinheiro/ atraca no mangue”, está longe das paródias características de Oswald; antes, “citando e transformando versos de Castro Alves”²⁵¹ explode de intensidade poético-política em versos que dissipam o efeito do ridículo das gozações com a Igreja que domina o poema: “É o navio humano quente/ Negreiro do mangue”. Podemos ver na passagem final do poema – “Oração do Mangue / Anda depressa Timoschenko!” – uma retomada, oblíqua, da referência ao “Navio Negreiro”. Lembremos que o poema de Castro Alves encerra conclamando dois heróis, um estrangeiro e um nacional – “Andrada! arranca esse pendão dos ares!/ Colombo! fecha a porta de teus mares!” – o descobridor rebelde e o “patriarca da independência”. Por sua vez, a “Oração” que encerra o poema de Oswald, conclama o marechal russo, herói da Segunda Grande Guerra, a vir “nos ajudar a sair destas senzalas/ Atlânticas”. A outra figura que aparece, nos versos que encerram, ainda conclamando Timoschenko, *O santeiro do Mangue*, é a de Prestes: “Vem/ Estamos prestes a lutar/ Prestes”. Aqui, “Prestes” é uma paródia, uma não-coincidência entre nome próprio (Prestes) e o significado do vocábulo (prestes): se confiarmos na data que segue estes versos – “15 de setembro de 1950” –, teremos como dado não fortuito que se trata de um período histórico onde o PCB, Prestes a frente, participava da aliança nacional-popular entre elite e trabalhadores, o populismo PTB/PSD, Getúlio Vargas e Adhemar de Barros. Em 1950, Prestes não está prestes a lutar

²⁴⁹ ANDRADE, Oswald de. *O santeiro do mangue e outros poemas*. p. 38. Do mesmo modo, o “Comendador do Mangue” está “cercado da consideração/ Católica/ Das senhoras/ Dos políticos, dos jornalistas/ Dos milionários e dos loucos/ Crescido sobre/ O sentimento português da família/ Sobre o Direito Romano/ Sobre o Direito Canônico/ Sobre o Direito Natural/ Sobre todos os Direitos/ Das gentes e dos bichos/ Porque arriscara a vida/ Vinte anos/ Alimentando o Mangue/ Sob os braços parados do Cristo/ Do Corcovado” (*Idem*, p. 43).

²⁵⁰ ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. p. 67.

²⁵¹ FONSECA, Maria Augusta. *Oswald de Andrade – biografia*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2007. p. 263, Maria Augusta Fonseca nota também como encontramos em *O santeiro do mangue* a “roda da fortuna em ciclo vicioso”: “a escuridão que engole o passado já perdido dos bandeirantes e que numa volta cíclica faz retornar a noite como antítese de um presente solar”. De novo, a íntima articulação entre obnubilação, pujança tropical, e o vazio obscuro.

“Para que a humanidade se redima”, mas o seu nome não deixa de carregar, na não-coincidência com o sujeito que o porta, esta cifra da iminência história, da possibilidade da ação humana, que é sempre Prestes, pois indeterminada. Este “contato com o título morto” que é o “Navio Negreiro” não participa da ambígua lógica modernista de paródia – onde a desvalorização do original pela paródia vai de par com a sua valorização, onde a cópia não só degrada, mas também fortalece o autêntico –; ao invés, faz o próprio e o impróprio se tocarem, iluminando tanto o texto parodiado quanto a paródia, tanto o passado quanto o presente. Não foram fechados os mares como queria Castro Alves: o navio negreiro continua passando, e se não for interrompido, para usar as *Teses sobre o conceito de história* de Walter Benjamin, “também os mortos não estarão seguros”.²⁵² Se no poema de Bopp a “história com data” do “Negro” se inicia, paradoxalmente, com a viagem do navio negreiro, nesta versão grilada de Castro Alves, a história nem começou, ainda que, de novo paradoxalmente, o Capital tenha continuado a acumular dejetos transatlânticos, que, todavia, ameaçam converter sua impropriedade em abertura, em iminência, ameaçam curto-circuitar a biopolítica, e hoje – já que ainda “Todo camburão tem um pouco de navio negreiro”²⁵³ –, como em 1950 ou 1869, estejam Prestes/prestes a cessar a viagem circular, “Para que não existam mais os reis do Manguê// Os reis alimentares do Manguê/ E as leas encarceradas nos prostíbulos/ Para que a humanidade se redima”²⁵⁴.

Despertar esta impropriedade na forma de uma abertura seria a função do ritual: se este faz ecoar o Ser, devemos ter em mente que o Ser, para Oswald, é justamente uma abertura, uma falta, um não-ter-determinações, e não uma essência: “o ser é a Devoração pura e eterna” lemos na “Mensagem ao antropófago desconhecido (da França Antártica)”. Se a poética do grilo, enquanto integrante das estratégias antropófagas, alude a um ritual, o que ela deve ecoar é o ócio, o não ter propriedade: mas de que modo aquele “fim que

²⁵² Utilizo a tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller, incluída em LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda N. C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

²⁵³ Ou ainda: “O Haiti é aqui/ O Haiti não é aqui”. Refiro-me as letras das músicas “Todo Camburão Tem Um Pouco De Navio Negreiro” de Marcelo Yuka e “Haiti” de Caetano Veloso e Gilberto Gil.

²⁵⁴ Estamos diante de uma “postulação de uma não-contemporaneidade do contemporâneo, quer dizer, uma noção de história que ajuda a ler o passado como um valor que passa no momento exato em que somos capazes de associá-lo ao atual, pondo ele para agir. Para produzir efeitos que são, paradoxalmente, sua própria causa” (ANTELO, Raúl. Onde cortar? Como cortar? *Diário Catarinense*. Caderno Cultura. Florianópolis, 23 de abril de 2005.)

reservamos a Pero Vaz Sardinha”, o canibalismo ritual, pode ser uma referência desta abertura?

Neste sentido, seria interessante atentar ao papel que os restos desempenham no ritual antropofágico, a começar pelo *cauim*²⁵⁵. A bebida alcoólica era produzida a partir de mandiocas (*raízes*) *mastigadas* e *cuspidas* (geralmente pelas mulheres) para permitir a fermentação. O antropófago se expelle antes de incorporar o Outro. Além disso, o devorado catalisa ainda mais este processo de desapropriação do devorador: ele o insulta, cospe na sua cara, solta *impropérios*. É somente este ser desalojado de uma identidade Toda, deste ser que deixou uma parte de si nas raízes, que teve outra parte de si arrancada pelos insultos, que está com parte do Outro, o cuspe do Outro na sua cara, é somente este ser que não é mais que um resto de si que devora o Outro. O ritual não vem a fortalecer ou engrandecer uma identidade estabelecida. O Outro não é devorado por um Todo próprio, mas por um resto impropriado. Eis a “identidade” do antropófago: resto + Outro. O inimigo é incorporado enquanto suplemento de uma identidade despedaçada. Não passa a integrar uma totalidade, mas como todo suplemento, é o indício da sua falta. De fato, os ameríndios antropófagos que serviram de referência aos modernistas brasileiros não possuíam uma metafísica, não tinham concepção de ser. “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”. Também em uma entrevista: “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...”. (A gramática também explicaria o “comunismo primitivo”: “segundo Gabriel Soares, [o Brasil primitivo] não tinha F nem L nem R, isto é, nem Fé nem Lei nem Rei. Cada um vivia ao ‘som da sua vontade’”²⁵⁶). Levar em consideração os restos (a baba, o cuspe, o insulto, o devorador e o devorado) permite que encaremos a cerimônia canibal como a busca da alteridade radical (não só a partir do Outro, mas também em si) ao invés da apropriação, como à redução do Ser à possibilidade de ser. Daí que, para Oscar Calavia Sáez, o canibalismo ameríndio se define por:

²⁵⁵ Algumas das idéias desenvolvidas a respeito do *cauim* nasceram da leitura de *Babas no muro do labirinto*, comunicação apresentada por Marta Martins no *Colóquio Pós-Crítica*, na Universidade Federal de Santa Catarina, Dez/2006.

²⁵⁶ ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. p. 71.

Trocar uma vida por outra; não acumular vidas; devir outro e não defender uma identidade. (...) há poucas idéias mais ocidentais e menos canibais que a mestiçagem. É o sólido conceito de identidade do velho mundo que permite pensar em seres mistos em que os componentes ainda persistem. As mitologias européias estão povoadas de seres compostos: centauros, sereias, marxismo-leninismo, cultos afro-brasileiros; as mitologias ameríndias tratam de seres que se transformam. Há uma troca e não uma acumulação de imagens. O canibalismo não é sincrético nem barroco.²⁵⁷

A uma tal “política canibal”, Raúl Antelo chamou de “ruptura imanente”:

A ruptura imanente não nos propõe, em suma, nem uma disjuntiva nem uma integração mas uma virtualização sistemática de enunciados que atualizam um enunciado (o singular plural) cuja virtualidade se desdobra, incessantemente, a cada lado do acontecimento, redefinindo o lugar do crítico como um ponto cada vez mais disfarçadamente próximo das brincadeiras incoerentes de um tímido. A crítica imanente engloba a um só tempo o virtual e sua atualização, sem que, entre os dois, possa haver qualquer limite assimilável mas apenas relação do virtual com outras virtualidades, dentre elas, a atual. A crítica imanente solicita em última análise o limiar radical.²⁵⁸

Mas nem a Montaigne passou despercebido este traço. Frank Lestringant viu nos “Canibais” não só o protótipo do indígena guerreiro e nobre, mas também uma figura do “canibal que cospe” na cara do inimigo que irá lhe comer: “Mais do que comer, ele fala. Mais do que ingerir, ele profere”:

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

²⁵⁷ SÁEZ, Oscar Calavia. *Op cit.*, p.87. Como mostrou Tânia Stolze Lima na sua etnografia do povo Yudjá (um povo de pesca e cauinagem, que chamam um caium embriagante de *dubia*, o mesmo termo para humano), a antropofagia não exige a devoração do outro, mas é este ritual onde as leis de parentesco (o Direito) são dissolvidas, dando lugar a outras configurações, no centro das quais está a felicidade. LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim – o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

²⁵⁸ ANTELO, Raul. Volver: por uma ruptura imanente In: ANTELO, Raúl et al (orgs.). *Declínio da arte, ascensão da cultura*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1998. p. 133.

vingativa e devastadora que refluí, 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.²⁵⁹

A proposta de Oswald de “reabilitação do primitivo” a partir de Montaigne ganha um sentido inesperado: o antropófago não é aquele que só torna próprio o impróprio, mas aquele que, no mesmo gesto em que apropria, desapropria, tornando impróprio o próprio – vomitando *impropérios* e revelando possibilidades *Outras* para o que parecia determinado.

Na *Baba antropofágica* de Lygia Clark, de 1973, infinitas redes se tecem, de acordo com os participantes (e infinitas mais poderiam ser tecidas por outros), a partir de uma baba, como aquela do *caium* ou a cuspidada pelo inimigo. Os restos-do-ser conduzem à potência-de-ser; os resíduos reabrem a possibilidade. Estamos diante (é outra instalação, mas poderia ser a mesma) d’“O Homem Como Suporte Vivo de uma Arquitetura Biológica Imanente”:

Dou para isso simples lençóis de plásticos com sacos costurados nas extremidades. Cada pessoa o experimenta como quer, inventando com ele proposições diferentes e convidando outros a participar. O toque é no próprio corpo. Toque a dois, a três ou a maior número de pessoas que participam da experiência. Nasce assim uma arquitetura viva em que o homem através da sua expressão gestual constrói aquela como sistema biológico vivo, verdadeiro tecido celular.²⁶⁰

A arquitetura biológica (vivente) não é transcendente ao (determinante do) homem: a vida é imanente à expressão. O homem pelo *gesto*, i.e., pela política, constrói um sistema biológico vivo. A biopolítica – o animal vivente homem como base da política –, cuja fórmula máxima reza que *a vida é política*, encontra aqui um contraponto à altura: *a política é vida*:

Só existe *environment* na medida em que a expressão coletiva tem lugar. Ele é criado pelo gesto que, levando consigo uma camada de plástico, gera necessariamente uma célula que envolve o homem. Através do gesto nasce essa arquitetura viva biológica, que, apenas terminada a experiência, se dissolve.²⁶¹

²⁵⁹ LESTRINGANT, Frank. *O canibal*. p. 158-159.

²⁶⁰ CLARK, Lygia. O homem como suporte vivo de uma arquitetura biológica imanente. In: GULLAR, Ferreira (coord.). *Arte brasileira hoje*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973. p. 159.

²⁶¹ *Idem*, p. 160.

As determinações biológicas são interditas: o vivente se confunde com o possível²⁶². Sua arquitetura biológica (propriedade) se configura de acordo com os seus gestos (de apossamento), cessando com eles: vida-de-potência. Contra a propriedade, *posse(i)bilidade*. O espaço que se abre quando próprio e impróprio se tocam, quando os restos impropriam o próprio atende, então, pelo nome de utopia, este precário não-lugar inerente a todo presente.

²⁶² No “de antropofagia” da edição do dia 07 de abril de 1929, inclusive as determinações de terra (os fatores obnubilatórios) são suspensos: “A autoridade exterior, ou melhor, a interdição climaterica no mais largo sentido, é o tabú. Que é antropofagia? A absorção do ambiente”

Um laboratório do mundo Novo

“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*)

Não foi só em Locke e Hobbes que Carl Schmitt vislumbrou um reflexo do *Nomos* da terra (ou seja, não da América em si, mas de sua exclusão): também o viu em Thomas Morus. Na verdade, a leitura de Schmitt vincula a *Utopia* não à ordenação de que tratamos até aqui – o *Jus Publicum Europaeum* – mas ao prenúncio precoce (já que coexistente ao início do *Nomos* – o livro de Morus data de 1516) de sua superação, a partir da virada da Inglaterra (uma ilha) para o mar, sinal de um “des-assentamento” da ordenação que será levado a cabo pela revolução industrial e pelo domínio da técnica e do ar que passam por cima da vinculação à terra:

en esta obra, y de modo significativo en la palabra artificial *Utopía*, se manifiesta la posibilidad de una tremenda abolición de todos los asentamientos en los que se basaba el antiguo *nomos* de la tierra. Una palabra semejante no hubiera sido imaginable en la boca de un hombre de la Antigüedad. *Utopía* no significa, simplemente y en general, un “en ningún lugar”, un *nowhere* (o *erewhon*), sino el *u-topos*, en comparación con cuya negación tiene incluso el *a-topos* una relación negativa más fuerte con el *topos*. El paso que más tarde, en el siglo XIX, conduciría a que quedara suspendida también la existencia marítima y surgiera la existencia técnico-industrial está ya dibujado, como por una sombra, en esta nueva palabra. En elogio de Santo Tomás Moro sólo ha de señalarse que el contenido de su obra era más bien una *eutopia* que una *utopia*. Sin embargo, la sombra fatal se había proyectado, y tras la nueva imagen de un mundo ordenado desde el mar ya se vislumbraba la futura era industrial que se iniciaría desde la Isla en el siglo XVIII²⁶³.

Um novo *Nomos*, paradoxalmente vinculado a terra pela desterritorialização, que o jurista somente esboçou sem conseguir traçar suas feições precisas. O ponto mais visível seria a nova forma de dominação que será exercida pelos Estados Unidos, a econômica, que

²⁶³ SCHMITT, Carl. *El Nomos de la Tierra*. p.177-178.

prescinde do controle territorial direto, da tomada da terra²⁶⁴. Além disso, anuncia-se um novo tipo de guerra – e, acrescentaríamos, um novo inimigo, como o recente atentado do 11 de setembro de 2001 e a Guerra (“infinita”) ao terrorismo (incluindo a guerra preventiva, mas também seus predecessores, a de intervenção humanitária, a inteligente, os bloqueios econômicos²⁶⁵). Em suma, o dessassentamento provoca a liberação da exceção, antes confinada à periferia.

O que está em jogo é a redução paulatina do mundo – ou, para usar um termo mais corriqueiro, a globalização. O mundo tornou-se pequeno. Não é à toa que Schmitt arrole também a Doutrina Stimson, segundo a qual um fato ocorrido na Manchúria, do outro lado do mundo, interessa tanto aos Estados Unidos quanto um evento no Canadá, seu vizinho. Contudo, as coisas (os *Nomoi*) talvez sejam mais imbricadas do que pensa o jurista alemão. Raúl Antelo ressalta, a partir de Sloterdijk, que já os primeiros globos “Diferentemente, pois, das cartografias borgheano-deleuzianas, que não se confundem com o território, estes globos revelam, entretanto, que todo ponto de sua superfície pode ser descrito em função do postulado de disponibilidade homogênea, inaugurando assim a era da globalização como intervenção monstruosa no espaço”.²⁶⁶ A capacidade cartográfica européia foi, como vimos, apontada por Schmitt como sinal de sua “superioridade”, justificadora da tomada do Novo Mundo. No gérmen do *Jus Publicum Europaeum* está, pois, já sua superação.

Mas voltemos à utopia: para Schmitt, o eixo do não-lugar seria, portanto, a perda de toda base territorial que a existência marítima da ilha Inglaterra anunciaria ao mundo como novo *Nomos* da terra dos séculos XX e XXI. Neste sentido vai a reprovação de Schmitt à inclusão de Hamlet na discussão da soberania, efetuada por Benjamin na *Origem do Drama Barroco Alemão*: em um pequeno texto datado de 1955 que para Jacob Taubes “es la primera confratación crítica con el libro de Benjamin sobre el drama y sigue hoy siendo la

²⁶⁴ “Los Estados Unidos fueron los primeros en crear un auténtico acuerdo de intervención, es decir, un convenio formulado en términos jurídicos que permite a un Estado entrometerse en los asuntos de otro Estado en condiciones típicas y con medios característicos. Con el sistema de los convenios de intervención han abarcado particularmente los estados centroamericanos, Cuba, Haití, Santo Domingo, Panamá, Nicaragua, etc. Todos estos estados están vinculados y sometidos a los Estados Unidos por una clase característica de convenios, pero oficialmente siguen siendo estados ‘soberanos’.” (SCHMITT, CARL. *El imperialismo moderno en el derecho internacional público*. In: *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Prólogo e seleção de Hector Orestes Aguilar. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 103)

²⁶⁵ Cf. neste sentido, ZIZEK, Slavoj. *Diritti umani per Odradek?* Tradução para o italiano de Michela Agostini. Roma: notttempo, 2005.

²⁶⁶ ANTELO, Raul. *The logic of the infrathin: community and difference*. p. 438.

más interesante”, o jurista argumentava que as peças de Shakespeare estariam excluídas do debate continental, pois a indecisão inglesa não teria que ver com a soberania terrenal, mas com uma sensação de desassentamento²⁶⁷. A “Utopia” prenunciaria a globalização que, consistindo em uma disponibilização de todos os espaços, pode ser caracterizada como uma “incorporação”, “una reasunción de los muchos en el uno”: sendo todo lugar homogeneizado, não há propriamente mais lugar algum; a configuração do mundo está fechada. Se Schmitt vê na obra Morus sinais da “immunitas”, Oswald de Andrade, em textos contemporâneos a *O Nomos da Terra*, preferirá ver nela sinais de “communitas”. Ao invés da incorporação, a “encarnação”: “una exteriorización del uno en los muchos”²⁶⁸. É certo que o antropófago reconhece o papel exercido pela desterritorialização na nova economia global – des-assentamento simbolizado no título projetado para o volume, o último do romance cíclico *Marco Zero*, voltado ao imperialismo: *A presença do mar*. Ou ainda pelo papel de transição entre medievalidade e modernidade que Oswald vislumbra em Veneza: “Tudo porém se transforma, e essa cultura, que vivia exclusivamente presa à terra [a cultura européia medieval, de cunho matriarcal e que condenava a usura], viu partir de Veneza, a cidade sem terra, o retorno afrontoso ao comércio, ao dinheiro e às demais manifestações de um novo ciclo patriarcal”²⁶⁹. De acordo com Schmitt, Veneza representaria o prenúncio do prestígio inglês: “Todo lo que ha deslumbrado a los admiradores de Inglaterra desde el siglo XVIII al XX, deslumbró ya anteriormente en Venecia” – a riqueza, a diplomacia com que a potência naval se aproveitasse das rivalidades entre as potências terrestres, a tolerância de credos e de idéias, o liberalismo e a aristocracia²⁷⁰. Contudo, em *O antropófago* e em *A Marcha das Utopias*, se a desterritorialização anuncia a passagem de uma economia do Ser, telúrica, para uma economia do Haver, desprovida da terra (movimento que, segundo Debord, se completa com a passagem do ter para o aparecer, o ponto em que a mercadoria desabrocha por inteiro a sua forma espetacular e o valor se independentiza não só do uso, mas até mesmo da

²⁶⁷ SCHMITT, Carl. *Hamlet o Hecuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Tradução para o espanhol de Román García Pastor. Valencia: Pre-textos, 1993; TAUBES, Jacob. *La teología política de Pablo*. Tradução para o espanhol de Miguel García-Baró. Madri: Trotta, 2007. p. 22.

²⁶⁸ Tomo emprestado (e descontextualizo) esta distinção entre incorporação e encarnação de Roberto Espósito (*Immunitas. Protección y negación de la vida*. p. 106, 107-8): “Lo que la carne dispersa y abre, el cuerpo lo unifica y cierra. Lo que el cuerpo identifica, la carne lo altera. Si la carne expropria, el cuerpo apropia. ¿Podemos decir que el cuerpo es a la *immunitas* como la carne a la *communitas*?”

²⁶⁹ ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. p. 270.

²⁷⁰ SCHMITT, Carl. *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*. p. 28.

troca), ela também possibilita novos encontros – e, a partir deles, novas reterritorializações. Em termos teóricos, Oswald abandona a matriz hegeliana de termos puros (tese, antítese, síntese; afirmação, negação, negação da negação) presente na tese *A Crise da Filosofia Messiânica* para adotar uma dialética benjaminiana, de tensão não resolvível entre os termos: em suma, passa de uma linha teleológica para um campo de forças e contra-forças²⁷¹. Isto é visível no papel ambivalente que dá as religiões – encaradas de forma eminentemente negativa na tese. Mas, principalmente, pela não separação entre a obra (que descreve um *locus* de felicidade, uma *eutopia*) de sua sombra de desterritorialização (*utopia*). Para o antropófago, a *Utopia* de Morus – obra e sombra – não é reflexo de um ou outro *Nomos*, mas fruto do *encontro* que as ordenações insistem em acobertar, não está fincado na Europa (marítima ou continental), mas no Novo Mundo:

A geografia das Utopias situa-se na América. É um nauta português que descreve para Morus a gente, os costumes descobertos do outro lado da terra. Um século depois, Campanella, na *Cidade do Sol*, se reportaria a um armador genovês, lembrando Cristóvão Colombo. E mesmo Francisco Bacon (provavelmente Shakespeare), que escrevia *A Nova Atlântida* em pleno século XVII, fez partir a sua expedição do Peru.

A não ser *A República* de Platão, que é um estado inventado, todas as Utopias, que vinte séculos depois apontam no horizonte do mundo moderno e profundamente o impressionaram, são geradas da descoberta da América.²⁷²

“Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”, estampava vinte anos antes o *Manifesto antropófago*²⁷³. Os estudos que versam sobre a Utopia não insistem suficientemente neste ponto. Por mais que dêem algum valor ao

²⁷¹ Mesmo *A Crise da Filosofia Messiânica* aponta em alguns momentos para uma dualidade não sintetizável: uma das teses finais é justamente a polaridade humana, que oscila entre o bem e o mal, não se resolvendo jamais por um dos termos, pois que o homem é aberto, indeterminado.

²⁷² ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. p. 164.

²⁷³ Federico Pensado, a quem agradeço por ter me chamado a atenção sobre o dado, lembra que “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, Rousseau, 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, Federico. *Antropofagia y otros ensayos*. Buenos Aires: Altamira, 2003. p. 37).

“descobrimto” do Novo Mundo nas elaborações utópicas, inscrevem-no como mais um dos muitos fatores que motivam esta literatura²⁷⁴. A grande contribuição de Oswald consiste em demonstrar a condição *sine qua non* da América para as Utopias, o seu valor mais que preponderante. Assim como só é possível ler *A fenomenologia do Espírito* com *Hegel e Haiti* (ensaio no qual Susan Buck-Morss mostra não só que uma das fontes da dialética amo-escravo de Hegel é a revolução haitina, como mostra que esta tenta levar a cabo a universalidade, proclamada pelas Luzes, dos direitos do homem²⁷⁵), só é possível ler *O Nomos da Terra* com *A Marcha das Utopias*. Aqui, o desfacelamento de fronteiras territoriais põe em jogo os limites que, perdendo sua rigidez, apresentam-se como limiares, espaços de encontros, *entre-lugares*. Daí que o um (a América) seja muitos. Não há uma América pré-colombiana, a América só é inventada quando do *contato* entre o ameríndio e o europeu em seu solo. O que o *Jus Publicum Europaeum* o discurso globalizante insistem é caracterizar este e todos os espaços como não-lugares, isto é, fechá-los a todo encontro, acobertar o dano e o contato que se dão nestes entre-lugares – esferas, diria Sloterdijk. A América não é *somente* o não-lugar que permite que a Europa erija o seu equilíbrio territorial; assim como a Utopia não é *somente* sinal de globalização homogeneizadora – ambos são, *também*, restituidores de potência. A Utopia nasce justamente deste contato do europeu com um lugar bem concreto e palpável, a América. Outras geografias e outras sociedades – o Novo Mundo – que destroem a necessidade da organização econômica, política e social do Velho Mundo, que inspiram desenhos – topografias – de novas formas (sempre no plural) de comunidade. Encontro que é um re-encontro com uma condição ontológica da humanidade, a natalidade que, para Hannah Arendt, possibilita aos homens agirem e recomeçarem, criando novas formas de existência. O nascimento é a vinda do novo, do inusitado, do desconhecido e inclassificável; torna o homem “manifestamente dotado para fazer milagres”: “o milagre da liberdade está inserido nesse poder iniciar, que, por sua vez, está inserido no fato de que todo homem, ao nascer, ao aparecer em um mundo que estava aí antes dele e que continuará a ser depois dele, é, ele mesmo, um novo

²⁷⁴ Para dar dois exemplos recentes, um brasileiro e um estrangeiro: a recente conferência de Marilena Chauí no encontro da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, este ano em Florianópolis, e o recente estudo de Fredric Jameson sobre a ficção científica, *Archaeologies of the Future*.

²⁷⁵ BUCK-MORSS, Susan. *Hegel y Haiti*. Traduzido por Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Norma, 2005.

início”.²⁷⁶ O decisivo das elaborações utópicas é que elas vislumbram no Novo a possibilidade de uma sociedade plena, encarando o inclassificável como *locus* da concretização do ideal de felicidade. (Re)união entre política e desejo ou, em outros termos, do profano ao messiânico, como advogado por Walter Benjamin na primeira de suas *Teses sobre conceito de história*. Em suma, o que a América informa a Europa (e que é manifestado na literatura utópica) é a sua contingência - isto é, que o Velho Mundo poderia *não ser* do jeito que é, que as relações sociais *não precisam* ser do modo que são, já que há outras formas de organização -, abrindo campo, assim para a possibilidade - ela *pode* ser de maneira Outra. Este entre-lugar em que consiste a Utopia revela que não há lugares (necessários) para as coisas: não uma ausência de topicidade (utopicidade) homogeneizante, nem uma utopia tópica (a ditadura do proletariado), mas, parafraseando Giorgio Agamben, a utopia *como* topicidade: “O ter lugar das coisas não tem lugar no mundo. /A utopia é a própria topicidade das coisas”.²⁷⁷

²⁷⁶ ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 121.

²⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993. p. 84. A Utopia se contrapunha à colonização não necessariamente pelo seu conteúdo, mas pela sua forma(ção), pois constituía uma passagem onde o modelo exterior (a América) fomentava a crítica interior (à situação européia) - papel análogo ao que Susan Buck-Morss vê na aliança entre Islamismo e teoria crítica (BUCK-MORSS, Susan. *Thinking past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left*. Londres, Nova Iorque: Verso, 2003). Neste sentido, as Mães (Avós) da Praça de Maio, como também as Mães de Acari, possuem um papel *utópico*, pois dão a ver o dano, o encontro acobertado: não se trata nem de criar um espaço único de fusão, nem postular um espaço multicultural onde cada “cultura” diferente - negros, índios, descendentes de europeus - tem seu espaço (ou seria gueto?) próprio; antes, se trata de perfurar o espaço, perfurar a identidade (um efeito de distanciamento?) criando um resto. Ao insistirem em seus filhos buscam revelar que não só nossa situação é contingente, mas que se baseia no não cumprimento de autênticas possibilidades da história: e mais, que estas possibilidades ainda não foram fechadas. A potência histórica (entre-lugar entre passado e presente) contra a necessidade evolutiva (não-lugar ou lugar fechado). Assim, lemos n’*A marcha das utopias*, que “No fundo de cada Utopia não há somente um sonho, há também um protesto. Não é outro o sentido do grande estudo de Karl Mannheim intitulado *Ideologia e Utopia*, esse de que, ao contrário da ideologia que procura manter a ordem estabelecida, toda Utopia se torna subversiva, pois é o anseio de romper a ordem vigente” (ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. p. 204).

Mensagem ao jurista sonâmbulo (da Utopia Antropófaga)

“O acontecimento canibal é, assim, infinito porque, como desejo de um desejo, propõe uma ruptura imanente. Nessa imensa e imemorial cadeia de heranças, recebidas, negociadas e recusadas, cadeia essa incorporada ou denegada, mas articulada também à cena Ur-histórica de doação, delegação e denegação, aquilo que se pretendia afastar, a antropofagia, retorna, como canibalismo cínico, porque a rigor nunca abandonou o lugar que já ocupara e, ao organizar uma teleologia capaz de resgatá-lo, nosso saber constata apenas a indissolúvel aliança entre a proteofilia e a proteofobia, entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, entre a antropofagia e a antropoemia. 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.”

(Raúl Antelo, *Políticas canibais*)

A poética do grilo, a terceira dentição da Antropofagia, seria, portanto, uma tentativa de fazer jus a este encontro “originário”, (re)produzir a atualidade da Utopia. Na liberdade ociosa de Macunaíma que profana as mercadorias, na aparição Valentino do tintureiro Champoglione Vespa, na “paródia” de Castro Alves, no contato com a baba-comum na instalação de Lygia Clark, se trata de atualizar o encontro original, iluminar o presente de possibilidade histórica, abrindo campo para a utopia. A “posse contra a propriedade”, “pedra de toque do Direito Antropofágico”, visa um “Direito sonâmbulo” como lemos no *Manifesto Antropófago*, um direito abandonado, jamais aplicado – busca cessar todos os efeitos da propriedade (da lei, do pecado e da gramática, da mortificação do objeto possuído e do sujeito possuidor, da museificação, da separação). Neste sentido, o projeto do balé “História da Filha do Rei”, paródia de *Cobra Norato* (por sua vez, paródia de lendas amazônicas), pode ser lida como uma alegoria da poética do grilo. No mundo moderno, a “filha do rei” é, na verdade, uma datilógrafa, uma “copista”, que o “autor” reconhece. A cena final, que só consta no último dos três manuscritos, que se supõe cerca de vinte anos posterior aos primeiros, ou seja, da década de 1940, inicia-se com “Personagens mortos vivos” e “o autor dentro da grande cadeia”, preso, ao final da cena anterior, pela polícia, culminando na anulação mútua dos efeitos da vida e da morte, da antropofagia e da antropoemia:

O autor se livra da jaula para correr para a filha do rei. Dança do autor com a filha do rei. (...) Aparece a morte; dança da Vida e da Morte, a vida com a morte e os mortos ressuscitam. Dança dos ressuscitados. A luz vai enfraquecendo até apagar completamente e quando volta a acender é uma luz azul com um cenário de madrugada. Bananeiras, palmeiras e outras árvores passam em cortejo fúnebre carregando o autor e a filha do rei. O cortejo é encabeçado pela vida natural. Mulher de maiô (nua). No fundo do cenário, pedaços de máquinas de escrever e objetos de escritório. O cortejo passa lento. Dança do cortejo.
PANO²⁷⁸

Nem no sol obnubilatório, nem na noite trevosa, mas no limiar entre os dois, na madrugada, depois da reconciliação entre Vida e Morte, quando passado e presente se tocam, que o original e a cópia, o autor e a datilógrafa (que é também filha do rei) se unem em um gesto de amor (que é também a sua morte enquanto sujeitos) e, aquilo que os separava ao criar entre ambos uma relação, a máquina de escrever, o signo da propriedade, aparece destruída, relegada como o Direito.

Na entrevista já mencionada onde são apontados quatro erros de Marx, outro pensador fundamental é “corrigido” por Oswald de Andrade: “Freud é apenas o outro lado do catolicismo. Como Marx é o outro lado do capitalismo. Como os comunistas são os novos burgueses da época transitória”. Na “Retificação de Freud” – que inclui uma crítica ao Édipo que renuncia a de Foucault e as de Deleuze e Guattari: “Que sentido teria num matriarcado o complexo de Édipo?” – uma estratégia de devoração infinita parece ceder a uma práxis política: “O maior dos absurdos é por exemplo chamar de inconsciente a parte mais iluminada pela consciência do homem: o sexo e o estômago. Eu chamo a isso de ‘consciente antropofágico’. O outro, o resultado sempre flexível da luta com a resistência exterior, transformado em norma estratégica, chamar-se-á o ‘consciente ético’.”²⁷⁹ A elevação do estômago ao nível de consciência já estava evidente no cálculo e seleção do que devorar – o que causou a cisão do movimento e marcou a passagem da primeira para a segunda denteção da *Revista* foi justamente a rigidez seletiva desta em relação ao estômago de avestruz daquela: “o homem sabe o que deve comer”, lemos em outra entrevista de Oswald, refletindo o episódio de Hans Staden, poupado de ser comido pela sua covardia (“Hans Staden salvou-se porque chorou”, diz o “Esquema a Tristão de Athayde”; ou

²⁷⁸ ANDRADE, Oswald de. *Mon coeur balance/ Leur âme/ Histoire de la fille du roi*. São Paulo: Globo, 2003. p. 271.

²⁷⁹ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*, p. 52.

ainda, na versão épica de Darcy Ribeiro: “Não se comia um covarde”²⁸⁰). Importa sublinhar que a outra consciência, a “propriamente” dita, aparece, segundo *A psicologia antropofágica*, como um sistema poroso, o “resultado flexível” do *contato* com o exterior – o que não contraria Freud. Segundo Buck-Morss, Freud teria uma concepção da consciência descentrada do cérebro e localizada no limiar entre interno e externo – o sistema nervoso mesmo se conecta por hiatos, pelas sinapses. Uma das funções da consciência seria a anestesia, a normalização que fecha a entrada de impulsos externos em uma situação de conflito-choque: “Sob uma tensão extrema, o ego emprega a consciência como um pára-choques, bloqueando a abertura do sistema sinestésico e isolando assim a consciência presente da memória do passado. Sem a dimensão da memória, a experiência se empobrece”.²⁸¹ (Algo parecido tinham em mente Adorno e Horkheimer, quando aventaram que a anestesia não impede que se sinta a dor ou o choque, mas que estes sejam lembrados). Para Oswald, a consciência não só é aberta ao exterior, como também não se fecha numa situação de luta com ele: pelo contrário, ela se forma justamente neste embate. Assim, a consciência não possuiria uma função normalizadora, nem se guiaria por um princípio inflexível, uma Lei, mas por “normas estratégicas”, pela “ética”. Aqui “ética” não parece designar um processo de escolha, já que esta é função do “consciente antropofágico” – e não haveria, portanto, necessidade de distingui-los. Agamben e Derrida, entre outros, insistiram incansavelmente que a ética não tem nada que ver com noções jurídicas como responsabilidade, culpa, julgamento – a confusão entre Direito e Ética é responsável pela profusão de “Códigos de Ética” (um paradoxo), o que converte a “doutrina da vida feliz” em mera obediência a preceitos. A ética pressupõe justamente a suspensão das normas, dos determinismos, das finalidades:

A ética só começa no lugar preciso em que o bem se revela como uma apreensão do mal e em que o autêntico e o próprio revelam ter o inautêntico e o impróprio como conteúdos exclusivos. (...)

Até ao momento em que, entre os homens, o autêntico e o bem tinham um lugar separado (eram *parte*), é incontestável que a vida na terra era infinitamente mais bela (conhecemos ainda homens que participavam do autêntico); todavia, a apropriação do impróprio era por isso mesmo

²⁸⁰ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 35.

²⁸¹ BUCK-MORSS, Susan. Estética e anestésica: o ensaio sobre a obra de arte de Walter Benjamin revisitado. Tradução de Rafael Lopes Azize. *Travessia – revista de literatura*. n. 33. Florianópolis: EdUFSC, ago-dez 1996. p. 22.

impossível, porque toda a afirmação do autêntico tinha como conseqüência a deslocação do impróprio para outro lugar, contra o qual a moral erguia sempre as suas barreiras. A conquista do bem implicava assim, necessariamente, um acréscimo da parte do mal que era expulsa, a cada consolidação dos muros do paraíso corresponder um aprofundamento do abismo infernal.

Para nós, que não nos coube em sorte nenhuma parte de propriedade (ou que, no melhor dos casos, só recebemos ínfimas parcelas de bem), abre-se assim, certamente pela primeira vez, a possibilidade de uma apropriação da impropriedade como tal, que já não deixa nenhum resíduo de inferno fora de si.²⁸²

A ética é o outro nome da política, a busca da felicidade, como a definiram Aristóteles, Averroes, Spinoza e Walter Benjamin. O “consciente ético” tem como norte então “aquele presente utópico, que foi dado ao Homem ao nascer, e que se chama Felicidade”.²⁸³ Um tal presente utópico, segundo o *Manifesto Antropófago*, não constitui um idealismo, mas está inscrito na nossa história: “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”: “Os homens e as mulheres felizes”, lemos do mesmo modo no inacabado *O antropófago*, “em plena nudez desconheciam a mulher do próximo e tinham não o dia do ócio, o domingo, mas o ano do ócio”.²⁸⁴ No ócio, na ausência de finalidade está a “preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor”, origem e finalidade: “quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá (...)restituir a si mesmo, no fim do seu longo estado de negatividade, na síntese, enfim, da técnica que é civilização e da vida natural que é cultura, o seu instinto lúdico. Sobre a Faber, o Viator e o Sapiens, prevalecerá então o Homo Ludens. À espera serena da devoração do planeta pelo imperativo de seu destino cósmico”.²⁸⁵ Não importa, assim, a interpretação dos sonhos, mas

²⁸² AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. p. 18-19. “O facto de onde deve partir todo o discurso sobre a ética é de que o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. É a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o homem tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas deveres a realizar” (*Idem*, p. 38). Cf também, AGAMBEN, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz: l'archive e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998. De maneira muito similar, Derrida questiona: “O que é a eticidade da ética? a moralidade da moral? O que é a responsabilidade? O que é o ‘o que é’ neste caso? Etc. Essas questões são sempre urgentes. De certa maneira, devem continuar urgentes e sem respostas, em todo caso sem resposta geral e regulamentada, sem resposta, a não ser aquele que se liga singularmente, a cada vez, ao evento de uma decisão sem regra e sem vontade, no curso de uma nova prova do indecível.” (DERRIDA, Jacques. *Paixões*. Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas: Papirus, 1995. p. 28) Cf, também do autor, *Limited inc*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

²⁸³ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*. p. 44.

²⁸⁴ ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. p. 283.

²⁸⁵ ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. p. 106.

o despertar ético de possibilidades históricas adormecidas, para que aquele estado de luta anestesiado pelo “pára-choque” produza efeitos novamente, para que o encontro entre próprio e impróprio, o “marco zero” de toda utopia, seja revivido:

[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.²⁸⁶

A “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”, aparece assim como a derrogação de toda lei, de toda separação, como a felicidade de tocar e ser tocado pelo outro, abrindo campo, com este *contato*, para a utopia onde todo homem é “sem nenhum caráter”, onde todo homem é um “homem sem profissão”. Se Oswald acreditava que “é possível ser feliz com a felicidade de Outrem”, poderíamos dizer que só *com* o Outro a felicidade é possível, pois antropofagicamente todo homem é desde sempre como aquele demônio bíblico que ao ser inquirido pelo Messias sobre o seu nome, isto é, a sua identidade, o seu próprio, respondeu: “Meu nome é Legião, porque somos muitos”.

²⁸⁶ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*. p. 52.

Bibliografia

- ABDALA JR., Benjamin; CARA, Salete de Almeida. (orgs.) *Moderno de nascença: figurações críticas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. 2. ed. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- _____. *Bartleby, or on Contingency*. In: *Potentialities: collected essays in philosophy*. Tradução para o inglês de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- _____. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- _____. *Idéia da prosa*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.
- _____. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. (Homo sacer Vol. II, t. 2). Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- _____. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- _____. *Infância e história. Destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, EdUFMG, 2005.
- _____. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Turim: Bollati Boringhieri, 1996.
- _____. *Pardes*. In: *Potentialities: collected essays in philosophy*. Tradução para o inglês de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- _____. *Profanazioni*. Roma: nottetempo, 2005.
- _____. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone* (Homo sacer III). Turim: Bollati Boringhieri, 1998.
- _____. *Se. L'Assoluto e l' "Ereignis". In: *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- _____. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- AGUILAR, Gonzalo. El regreso de los muertos vivos: O Rei da Vela de Oswald de Andrade. *Brasil/Brazil – Revista de Literatura Brasileira/A Journal of Brazilian Literature*. Ano 16, Num. 29. Porto Alegre, PUC/RS, 2003. pp. 5-20.
- _____. *Poesia concreta brasileira: as vanguardas na encruzilhada modernista*. Tradução de Regina Aida Crespo, Rodolfo Mata e Gênese Andrade. São Paulo: Edusp, 2005.
- ALENCAR, José de. *A propriedade*. Edição fac-similar. Brasília: Senado Federal; Superior Tribunal de Justiça, 2004.

Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia. (Promovido pelo Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) sob os auspícios da Reitoria da Universidade de São Paulo). Volume Primeiro. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1950.

ANDRADE, Marília de. Oswald e Maria Antonieta – Fragmentos, memórias e fantasia. *Remate de males.* Revista do Departamento de Teoria Literária – IEL/UNICAMP. n. 6. Jun. 1986.

ANDRADE, Mário de. *De Paulicéia Desvairada a Café (Poesias completas).* São Paulo: Círculo do Livro, 1982

_____. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter.* Edição crítica coordenada por Telê Porto Ancona Lopez. Coleção Arquivos UNESCO, 1988.

_____. *O banquete.* 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1989.

_____. *O empalhador de passarinho.* (Obras completas, v. XX). 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1955.

_____. *Obra imatura.* (Obras completas, v. I). 3. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1980.

_____. Primitivos. *Revista da Academia Paulista de Letras,* São Paulo, n. 27. Set. 1944.

_____. *Táxi e crônicas no Diário Nacional.* Estabelecimento de texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Duas Cidades, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.

ANDRADE, Oswald de. *A escada.* São Paulo: Globo, 1991.

_____. *A sombra amarela (cenário para filme).*

_____. *A utopia antropofágica.* 2. ed. São Paulo: Globo, Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1995.

_____. *Dicionário de bolso.* Estabelecimento e fixação de texto de Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1990.

_____. *Estética e Política.* Organização e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo; Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1992.

_____. *Feira das sextas.* Organização e introdução de Gênese Andrade. São Paulo: Globo, 2004.

_____. *Marco Zero 1 – A revolução melancólica.* São Paulo: Globo, 1991.

_____. *Marco Zero 2 – Chão.* (Obras completas Vol. IV). 2.ed Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

_____. *Memórias Sentimentais de João Miramar/Serafim Ponte Grande Obras completas.* (Obras completas Vol. II). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

_____. *Mon coeur balance/ Leur âme/ Histoire de la fille du roi.* São Paulo: Globo, 2003.

_____. *O perfeito cozinheiro das almas deste mundo.* Transcrição tipográfica de Jorge Schwartz. São Paulo: Globo, 1992.

_____. *O rei da vela.* 2. ed, 3. reimpressão. São Paulo: Globo, 2003.

- _____. *O santeiro do mangue e outros poemas*. São Paulo: Globo; Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1991.
- _____. *Os Condenados. A trilogia do exílio*. São Paulo: Globo, 2003.
- _____. *Os Dentes do Dragão*. (Entrevistas). 2. ed. Pesquisa, organização, introdução e notas de Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- _____. *Panorama do fascismo. O homem e o cavalo. A morta*. São Paulo: Globo, 2005.
- _____. *Pau Brasil*. 2. ed, 1. reimpressão. São Paulo: Globo, 2003.
- _____. Perigo negro. Film extrahido do romance cyclico paulista Marco Zero. *Revista do Brasil*, 3. Fase, Ano I, n. 4. Out. 1939.
- _____. *Poesias reunidas*. (Obras completas Vol. VII). 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1972.
- _____. *Ponta de Lança*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2004.
- _____. *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*. 4. ed., revista. São Paulo: Globo, 2006.
- _____. Rui e a árvore da liberdade. In: LACERDA, Virgínia Cortes de. *Rui Barbosa: escritos e discursos seletos*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1960. pp. 35-36.
- _____. *Serafim Ponte Grande*. 9. ed. Estabelecimento de texto de Maria Augusta Fonseca. São Paulo: Globo, 2007.
- _____. *Telefonema*. Pesquisa e estabelecimento de texto de Vera Maria Chalmers. São Paulo: Globo, Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 1996.
- _____. *Telefonema*. (Obras completas Vol X). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- _____. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial. In: *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*.
- _____. *Um homem sem profissão. Memórias e confissões. Sob as ordens da mamãe*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2002.
- ANDRADE FILHO, Oswald de. *Dia seguinte e outros dias*. São Paulo: Códex, 2004.
- 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.
- _____. *A série e as construções da crítica*. Conferência no Seminário “Poéticas do Inventário”, Rio de Janeiro, Casa de Rui Barbosa, 29/05 a 02/06/2006.
- _____. Apropriação e originalidade. In: ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*.
- _____. *El viaje horizontal*. Comunicação apresentada no V Congresso da AEELH, Valladolid, Set/2006
- _____. *Maria con Marcel: Duchamp en los trópicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- _____. *O non-sense e a crise meta-antropológica da arte*. (s/d)
- _____. Onde cortar? Como cortar? *Diário Catarinense*. Caderno Cultura. Florianópolis, 23 abril 2005.
- _____. *Potências da imagem*. Chapecó: Argos, 2004.

- _____. Quadro e caderno. In: ANDRADE, Oswald de. *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*. p. 25-35.
- _____. The logic of the infrathin: community and difference. Tradução para o inglês de Adriana Campos Johnson. *Nepantla: views from south*. 3.3 Duke University Press, 2002.
- _____. *Transgressão e modernidade*. Ponta Grossa: Editora da UEPG, 2001.
- _____. Volver: por uma ruptura imanente In: ANTELO, Raúl et al (orgs.). *Declínio da arte, ascensão da cultura*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1998.
- ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.
- ARARIPE Jr., T.A. *Araripe Júnior: Teoria, crítica e história literária*. Seleção e apresentação de Alfredo Bosi. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: EdUSP, 1978.
- _____. *Gregório de Matos*. 2. ed. Paris, Garnier, 1910.
- _____. *Jacina, a marabá*. São Paulo: Editora Três, 1973.
- _____. *Obra crítica*. Vol. I (1868-1887). Edição dirigida por Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, s/d.
- _____. *Obra crítica*. Vol. IV (1901-1910). Edição dirigida por Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1966.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ASTRADA, Carlos. *El mito gaucho*. Edição crítica por Guillermo David. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 2006.
- _____. La filosofía Latino-Americana como expoente. In: *Anais do Congresso Internacional de Filosofia*. Volume Primeiro. 09-16 de Agosto de 1954, São Paulo. Promovido pelo Instituto Brasileiro de Filosofia.
- AVELAR, Idelber. *The letter of violence: essays on narrative, ethics and politics*. Nova Iorque: Palgrave, 2004.
- BADIOU, Alain. Quince tesis sobre el arte contemporáneo. *Ramona – Revista de Artes Visuales*. Buenos Aires, n. 41, p.8, junho de 2004.
- _____. *Saint Paul: the foundation of universalism*. Tradução para o inglês de Ray Brassier. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BARBOSA, Rui. *Cartas de Inglaterra*. (Obras Completas. Vol XXIII (1896), Tomo I). Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Saúde, 1946.
- BATAILLE, Georges. A noção de despesa. In: *A parte maldita*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____. *Visions of excess: Selected Writings, 1927-1939*. Tradução para o inglês de Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- _____. Conocimiento de América Latina. *Imán*. Paris, 1930.

- BENJAMIN, Walter. *Capitalism as Religion*. In: *Selected Writings*. v. I (1913-1926). Tradução para o inglês de Marcus Bullock e Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- _____. *Crítica da violência/Crítica do Poder*. Tradução de Willi Bolle. In: *Documentos de cultura/Documentos de Barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1986. pp. 160-175.
- _____. *Krisis des darwinismus? Zu einem Vortrag von Prof. Edgar Dacque in der Lessing-Hochschule*. In: *Gesammelte Schriften*. Vol IV. Editado por Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972. pp.534-536.
- _____. *Magia e técnica, arte e política*. (Obras escolhidas, vol. I). Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Passagens*. Organização da edição brasileira por Willi Bolle. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- _____. *Rua de Mão Única*. (Obras escolhidas, vol. II). 5. ed. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BERGSON, Henri. *The force which wastes and that which does not waste*. In: *The meaning of the war. Life and matter in conflict*. (1915) Tradução para o inglês de H. Wildon Carr. Edição facsimilar disponível em www.gutenberg.org.
- BOAVENTURA, Maria Eugenia. *A luta da posse contra a propriedade*. In: SCHWARZ, Roberto (org.) *Os pobres na literatura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *A vanguarda antropofágica*. São Paulo: Ática, 1985.
- _____. *O Salão e a selva. (Biografia ilustrada de Oswald de Andrade)*. São Paulo: Ex Libris, 1990.
- BOPP, Raul. *“Bopp passado-a-limpo” por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Tupy, 1972.
- _____. *Cobra Norato e outros poemas*. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.
- _____. *Coisas de idioma e folclore*. *Lanterna Verde*, n. 8, Rio de Janeiro, 1944. pp. 243-247.
- _____. *Longitudes. Crônicas de viagem*. Porto Alegre: Movimento, IEL, 1980.
- _____. *Poesia completa*. Organização, preparação de texto e comentários por Augusto Massi. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1998.
- _____. *Movimentos modernistas no Brasil: 1922-1928*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1966.
- _____. *Vida e morte da antropofagia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1977.
- BUCK-MORSS, Susan. *Estética e anestésica: o ensaio sobre a obra de arte de Walter Benjamin revisitado*. Tradução de Rafael Lopes Azize. *Travessia – revista de literatura*. n. 33. Florianópolis: EdUFSC, ago-dez 1996. p. 11-41.
- _____. *Hegel y Haiti*. Traduzido por Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Norma, 2005.
- _____. *Thinking past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left*. Londres, Nova Iorque: Verso, 2003.

BRITO, Mário da Silva. O aluno de romance Oswald de Andrade. In: ANDRADE, Oswald de. *Os Condenados*. pp. 7-33.

CAILLOIS, Roger. A guerra cortês. *Anhembi*, n. 31, jun/1953.
_____. *O mito e o homem*. Tradução de José Calisto dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1980.

CÂMARA, Jayme Adour. *Oropa, França e Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d.
_____. Volta á idade perdida. I e II. *Revista do Brasil*, 3. Fase, Ano I, n. 6. Dez/1938.
_____. Volta á idade perdida. III. *Revista do Brasil*, 3. Fase, Ano II [III], n. 8. Fev/1939.

CAMPOS, Augusto de. *poesia, antipoesia, antropofagia*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1978.

CAMPOS, Haroldo de. *Bere'Shith – a cena da origem*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
_____. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: *Metalinguagem & outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. 4 ed., 1. reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2004. pp. 231-255.
_____. *Éden – um tríptico bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
_____. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald. *Poesias reunidas*. pp.xi-lxiv.

CÂNDIDO, Antônio. Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade. In: *Vários escritos*. 4.ed , reorganizada pelo autor. São Paulo; Rio de Janeiro: Duas Cidades; Ouro sobre Azul, 2004. pp. 33 – 67.
_____. Estouro e libertação. In: *Brigada ligeira e outros escritos*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992. pp. 17-32.
_____. Oswáld, Oswaldo, Ôswald. In: ANDRADE, Oswald de. *Um homem sem profissão. Memórias e confissões. Sob as ordens da mamãe*.
_____. Oswald viajante. In: *O observador literário*. 3. ed., revista e ampliada pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004. pp. 97-101.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARPEAUX, Otto Maria. As ruas e o milagre. *Revista Civilização Brasileira*. Ano I, n. 3, Jul. 1965.

CARDÍN, Alberto. *Dialética y canibalismo*. Barcelona: Anagrama, 1994.

CARVALHO, Flávio de. A cidade do homem nu (1930). In: DAHER, Luiz Carlos. *Flavio de Carvalho: Arquitetura e Expressionismo*. São Paulo: Pro Editores, 1982.

_____. *A origem animal de Deus. O bailado do Deus morto*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

_____. *Dialética da moda*. In: FREITAS, Valeska. *Dialética da moda: a máquina experimental de Flávio de Carvalho*. Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Teoria Literária/UFSC, sob a orientação de Raúl Antelo. Florianópolis, fev. 1997.

_____. *Experiência nº 2*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.

_____. *Os ossos do mundo*. São Paulo: Antiqua, 2005.

CASANOVA, Giovanni J. *Comentário literal sobre os três primeiros capítulos do Gênesis*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo, Ateliê Editorial, 2002.

CHALMERS, Vera M. *3 linhas e 4 verdades: o jornalismo e Oswald de Andrade*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

CHAUÍ, Marilena. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, Sérgio (org.). *Retorno do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004. pp. 93-133.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1996.

COSTA, Lucio. *Plano-piloto de Brasília*.

CLARK, Lygia. O homem como suporte vivo de uma arquitetura biológica imanente. In: GULLAR, Ferreira (coord.). *Arte brasileira hoje*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

CUNHA, Euclides da. *À margem da história*. Estabelecimento de texto e notas por Dermal de Camargo Monfrê. São Paulo: Editora Lello Brasileira, 1967.

CURY, José João. *O teatro de Oswald de Andrade: ideologia, intertextualidade e escritura*. São Paulo: Annablume, 2003.

DACQUE, Edgard. *Der Mensch als Urform*. (s/d)

DAHER, Luiz Carlos. *Flávio de Carvalho: Arquitetura e expressionismo*. São Paulo: Projeto Editores, 1982.

DARWIN, Charles. *On the origins of species*. A facsimile of the first edition. Nova Iorque: Atheneum, 1967.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

_____. *O declínio e a queda da economia espetacular-mercantil*. Tradução de Leonardo D'Ávila e Rodrigo Lopes de Barros Oliveira. Disponível em www.centopeia.net

DELEUZE, Gilles. El agotado. *pensamiento de los confines*. Ano 2, Num. 3. Buenos Aires, Set 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix (1997). *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Vol 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Limited inc*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *On Touching: Jean-Luc Nancy*. Tradução para o inglês de Christine Irizarry. Stanford University Press: California, 2005.

_____. *Paixões*. Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas: Papyrus, 1995.

_____. *The gift of death*. Tradução para o inglês de David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

EINSTEIN, Carl. *La escultura negra y otros escritos*. Barcelona: Gil y Gaya, 2002.

EULALIO, Alexandre. *A aventura brasileira de Blaise Cendrars*. 2. ed. revista e ampliada por Carlos Augusto Calil. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial; FAPESP, 2001.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução de Leandro Konder. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A sagrada família. Ou A crítica da Crítica crítica*. Tradução e notas por Marcelos Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Tradução para o espanhol de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2005.

FARINACCIO, Pascoal. *Serafim Ponte Grande e as dificuldades da crítica literária*. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2001.

FERNANDES, Florestan. *Organização social dos tupinambás*. São Paulo: Hucitec, 1987.

FERRAZ, Geraldo. *Depois de tudo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *Retrospectiva: Figuras, raízes e problemas da arte contemporânea*. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1975.

FONSECA, Maria Augusta. A carta pras icamiabas. In: ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*.

_____. *Dois livros interessantíssimos: Memórias sentimentais de João Miramar e Serafim Ponte Grande – Edições críticas e ensaios*. Trabalho de livre-docência apresentado ao Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

_____. *Oswald de Andrade – biografia*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2007.

_____. *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.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 25. ed. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2002.

GALLO, Sílvio. Modernismo e filosofia: o caso Oswald. *Impulso*. Piracicaba: UNIMEP v. 11, n. 24, p. 89-107, abr., 1999.

GALVÃO, Patrícia. *Paixão Pagu: uma autobiografia precoce de Patrícia Galvão*. Organizado por Geraldo Galvão Ferraz. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

GIRONDO, Oliverio. *Obra Completa*. Edição crítica de Raúl Antelo. Madri, Paris: ALLCA XX, 1999 (Col. Archivos, 38).

GRAEBER, David. *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. Nova Iorque: PALGRAVE, 2001.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Ariel. In: *O espírito e a letra*. Vol I. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa 70 anos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HUE, Sheila Moura. (org). *Primeiras cartas do Brasil (1551-1555)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 5. ed., 2. reimpressão. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2005.

IHERING, Rudolf Von. *La posesión*. Versão espanhola de Adolfo Posada. 2. ed. Madri: Editorial Réus, 1926.

_____. *O fundamento dos interdictos possessorios*. Tradução de Adherbal de Carvalho. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editor, 1908.

_____. *Teoria simplificada da posse*. Tradução de Fernando Bragança. Belo Horizonte: Editora Líder, 2004.

- INOJOSA, Joaquim. *O movimento modernista em Pernambuco*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tupy, 1968.
- JACKSON, Kenneth David. *A escada: exílio e utopia*. In: ANDRADE, Oswald de. *A escada*. pp. 5-10.
- JAGUARIBE, Hélio. Idéias para a filosofia no Brasil. In: *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*, pp. 159-169.
- LAPORTE, Dominique. *History of Shit*. Tradução para o inglês de Nadia Benabid e Rodolphe el-Khoury. Cambridge: MIT Press, 2000.
- LESTRINGANT, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*. Tradução de Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora UNB, 1997.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco. V. I: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913*. Tradução de Cristina Alberts-Franco. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. 6. reimpressão. Tradução de Rosa Freira D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Raça e história*. In: *Antropologia Estrutural Dois*. 4. ed. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim – o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MAGALDI, Sábado. *Teatro da ruptura: Oswald de Andrade*. São Paulo: Global, 2004.
- MANFREDINI, Jurandyr. *Et tout finit par des chansons*. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 2 set. 1928. p.2.
- MARTINEZ CORRÊA, Zé Celso. *Primeiro ato: cadernos, depoimentos, entrevistas (1958-1974)*. Seleção, organização e notas de Ana Helena Camargo de Staal. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- MARTINEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la Pampa*. Ed. crítica de Leo Pollmann (coord.). Colección Archivos, 19. Madri: Archivos, CSIC, 1991.
- _____. *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Buenos Aires, CEAL, 1983.
- MARTINS, Marta. *Babas no muro do labirinto*. Texto apresentado no Colóquio *Pós-crítica*, na Universidade Federal de Santa Catarina, Dez/2006.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MENCKEN, H. L. Valentino. *Baltimore Sun*. Baltimore, 30 ago. 1926.

MENDES, Murilo. O Eterno nas Letras Brasileiras Modernas. *Lanterna Verde*. n. 4. Rio de Janeiro, Nov. 1936. p. 42-48.

MÉTRAUX, A. *A religião dos tupinambás – e suas relações com a das demais tribus Tupi-Guaranis*. Prefácio, tradução e notas de Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MILLIET, Sérgio. A trilogia do exílio. In: ANDRADE, Oswald de. *Os Condenados. A trilogia do exílio*. São Paulo: Globo, 2003. pp. 35-39.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Livro I. Tradução, prefácio e notas lingüísticas e interpretativas de Sérgio Milliet. Porto Alegre: Editora Globo, 1961.

MOOSE, George L. Moose. *The crisis of german ideology: intellectual origins of the Third Reich*. Nova Iorque: Schocken Books, 1981.

NANCY, Jean-Luc. *El intruso*. Tradução para o espanhol de Margarita Martinez. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.

_____. *La creación del mundo o la mundialización*. Tradução para o castelhano de Pablo Perera Velamazán. Buenos Aires, Barcelona: Paidós, 2003.

_____. *Noli Me Tangere: Essai sur la levée du corps*. Paris: Bayard, 2003.

_____. *Ser singular plural*. Tradução para o espanhol de Antonio Tudela. Madri: Arena, 2006.

NUNES, Benedito. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

O Homem do Povo. Coleção completa e fac-similar dos jornais dirigidos por Oswald de Andrade e Patrícia Galvão (PAGU). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Arquivo do Estado, 1984.

OLIVEIRA; Francisco de; RIZEK, Cibele. (orgs.) *A era da indeterminação*. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLIVEIRA, Rodrigo Lopes de Barros. O soberano do nada: Carl Schmitt, amigo ou inimigo. *RECRUE – Revista crítica estudantil*. n.3. Florianópolis: Instituto da Cultura e da Barbárie, Fundação Boiteux, set. 2005.

- PAVON, Hector. *11 de septiembre... de 1973*. Buenos Aires: Editorial Libros del Zorzal, 2003.
- PENSADO, Federico. *Antropofagia y otros ensayos*. Buenos Aires: Altamira, 2003.
- PIGNATARI, Décio. *Contracomunicação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- PRADO, Paulo. *Paulística etc.* 4. ed., revista e ampliada por Carlos Augusto Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. Poesia Pau Brasil. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. p. 89-94.
- _____. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Organização de Carlos Augusto Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *À Margem do Direito*. Rio de Janeiro: Francisco Albes & Cia., 1912.
- _____. *A sabedoria dos instintos: idéias e antecipações*. Rio de Janeiro: J. Ribeiro dos Santos, 1921.
- _____. A significação do congresso. In: *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*.
- _____. *Garra, Mão e Dedo*. São Paulo, Livraria Martins Editora S.A., 1953.
- _____. *Os fundamentos actuaes do Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: EPT, 1932.
- _____. *O sábio e o artista. 36 pensamentos. O diálogo do livro e do desenho*. Rio de Janeiro: Livraria do Globo, 1929.
- _____. *Tratado de Direito Privado. Tomo X: Posse*. 2. ed. Rio de Janeiro: Borsoi, 1955.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade*. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. *A redução sociológica*. 3.ed. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1996.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org; Ed. 34, 2005.
- _____. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- RETAMAR, Roberto Fernandez. *Todo Caliban*. Buenos Aires: CLASCO, 2004.
- Revista Martín Fierro (1924-1927)*. Edição fac-similar. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 1995.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Remate de Males – revista do Departamento de Teoria Literária. n 6: Oswald de Andrade (organizado por Maria Eugêncina Boaventura). IEL/UNICAMPS, Campinas, 1986.

Revista de Antropofagia: 1ª e 2ª dentições. (fac-simile). São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, João Cezar de Castro. As raízes e os equívocos da cordialidade brasileira. In: ROCHA, João Cezar de Castro. (org). *Nenhum Brasil existe – pequena enciclopédia*. Rio de Janeiro: Topbooks, UniverCidade, 2003.

_____. Devorando Oswald. *Folha de S. Paulo*. Caderno Mais! São Paulo, 10 out. 2004.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *A ordem – uma revista de intelectuais católicos*. (1934-1945). Belo Horizonte: Autêntica, FAPESP, 2005.

ROSE, Carol. Possession as the Origin of Property. In: ELLICKSON, Robert; ROSE, Carol; ACKERMAN, Susan Rose.(orgs.) *Perspectives on Property Law*. 2 ed. Aspen: Aspen Publishers, 1995. pp. 181-189.

SÁEZ, Oscar Calavia, Antropofagias comparadas. *travessia – revista de literatura*. n. 37: canibalismo e diferença. Ilha de Santa Catarina: Editora da UFSC, jul-dez, 1998

SANGIRARDI Jr. *Flávio de Carvalho: o revolucionário romântico*. Rio de Janeiro: Philobiblion, 1985.

SANTIAGO, Silviano. As escrituras falsas são. *Revista 34 Letras*. n. 5/6. Rio de Janeiro: Editora 34, set. 1989.

_____. *As raízes e o labirinto da América Latina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

_____. *Cultura*. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais! São Paulo 31 dez. 2000.

_____. *O cosmopolitismo do pobre*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

_____. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978. pp. 11-28.

_____. *Ora (Direis) Puxar Conversa*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_____. *Uma nota de rodapé: Arquivo – o problema político*. Conferência no Seminário “Poéticas do Inventário”, Rio de Janeiro, Casa de Rui Barbosa, 29/05 a 02/06/2006.

_____. *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SANTOS DUMONT, Alberto. Finalmente, em pleno ar. *Caros amigos*. Especial n. 29. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2006.

SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Das recht des besitzes*. Viena, 1865. Versão fac-similar digitalizada pela Biblioteca Max Planck. <http://dlib-pr.mpier.mpg.de>

SCHMITT, Carl. El imperialismo moderno en el derecho internacional público. In: *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Prólogo e seleção de Hector Orestes Aguilar. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2001. pp. 95-113.

_____. *El Nomos de la Tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Tradução para o espanhol de Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, 2005.

_____. *Hamlet o Hecuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Tradução para o espanhol de Román García Pastor. Valencia: Pre-textos, 1993.

_____. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. *The crisis of parliamentary democracy*. Tradução para o inglês por Ellen Kennedy. Cambridge: MIT Press, 1988.

_____. *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*. Tradução para o espanhol de Ramón Campderrich. Madri: Trotta, 2007.

SCHWARTZ, Jorge (org.) *Brasil – da Antropofagia à Brasília*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

SCHWARTZ, Jorge. *Vanguarda e cosmopolitismo na década de 20: Oliverio Girondo e Oswald de Andrade*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista européia do novo mundo (1492-1640)*. Tradução de Lenita R. Esteves. São Paulo: Ed. UNESP/Cambridge, 1999.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. *outra travessia*. n.5. Florianópolis, 2005. pp. 25-38.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. *Derrida, un egípcio. El problema de la pirámide judía*. Tradução para o espanhol de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

SONTAG, Ricardo. As invasões bárbaras: o direito medieval em dois 'intrusos'. *RECRUE – Revista Crítica Estudantil*. n.º 2. Florianópolis: Fundação Boiteux, março de 2005.

SOUZA, Eneida Maria de. *A pedra mágica do discurso*. 2. ed. Belo Horizonte: EdUFMG, 1999.

SOUZA, Gilda de Mello e. *O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2003.

SÜSSEKIND, Flora. Cenas de fundação. In: FABRIS, Annateresa. (org.). *Modernidade e modernismo no Brasil*. Campinas: Mercado de Letras, 1994.

_____. *Cinematógrafo de letras: literatura, técnica e modernização no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Organização e introdução de Eduardo Viana Vargas. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

travessia – revista de literatura. n. 36: gastronomia e antropofagia. Ilha de Santa Catarina: Editora da UFSC, jan-jun, 1998.

travessia – revista de literatura. n. 37: canibalismo e diferença. Ilha de Santa Catarina: Editora da UFSC, jul-dez, 1998.

TAUBES, Jacob. *La teologia política de Pablo*. Tradução para o espanhol de Miguel García-Baró. Madri: Trotta, 2007.

VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. O balé da mais-valia. *Folha de S. Paulo*. Caderno Mais! São Paulo, 10 out. 2004.

_____. Réquiem a Oswald, *Folha de S. Paulo*. Caderno Mais! São Paulo, 01 nov. 1998

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. *Araweté – os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. Entrevista ao Mais! *Folha de S. Paulo*. São Paulo, 21 ago. 2005.

WALDMAN, Berta. Tiro à queima-roupa. *Novos estudos – CEBRAP*. n. 77. São Paulo, mar. 2007.

WARBURG, Aby. *El ritual de la serpiente*. Tradução para o espanhol de Joaquín Etorena Homaeche. Cidade do México: sexto piso, 2004.

WILLIAMS, Raymond. *La política del modernismo: contra los nuevos conformistas*. Compilação e introdução de Tony Pinkney. Buenos Aires: Manantial, 1997.

VOLPI, Francisco. El poder de los elementos. In: SCHMITT, Carl. *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*. pp. 83-107.

ZIZEK, Slavoj. *Diritti umani per Odradek?* Tradução para o italiano de Michela Agostini. Roma: notttempo, 2005.