

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E BIOLÓGICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA CONDIÇÃO HUMANA

RAFAEL RENATO DOS SANTOS

FOME, DEVORAÇÃO E OS SABERES DO PÉ: Antropofagia como
possibilidade de produção de conhecimento e crítica das desigualdades
contemporâneas

SOROCABA/SP
2022

RAFAEL RENATO DOS SANTOS

FOME, DEVORAÇÃO E OS SABERES DO PÉ: Antropofagia como possibilidade de produção de conhecimento e crítica das desigualdades contemporâneas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Condição Humana da Universidade Federal de São Carlos *campus* Sorocaba, para obtenção do título de Mestre em Estudos da Condição Humana.

Orientador: Prof^a Dr^a Viviane Melo de Mendonça.

Sorocaba/SP
2022

Santos, Rafael Renato dos

Fome, devoração e os saberes do pé : Antropofagia como possibilidade de produção de conhecimento e crítica das desigualdades contemporâneas / Rafael Renato dos Santos -- 2022.
104f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus Sorocaba, Sorocaba

Orientador (a): Viviane Melo de Mendonça

Banca Examinadora: Maíra Mendes Clini, Kelen

Christina Leite, Geraldo Tadeu Souza

Bibliografia

1. Antropofagia. 2. Oswald de Andrade. 3. Desigualdades Sociais. I. Santos, Rafael Renato dos. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Maria Aparecida de Lourdes Mariano -
CRB/8 6979



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Ciências Humanas e Biológicas
Programa de Pós-Graduação em Estudos da Condição Humana

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Rafael Renato dos Santos, realizada em 29/04/2022.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Viviane Melo de Mendonça (UFSCar)

Profa. Dra. Kelen Christina Leite (UFSCar)

Prof. Dr. Geraldo Tadeu Souza (UFSCar)

Prof. Dr. Maíra Mendes Clini (USCS)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Condição Humana.

DEDICATÓRIA

A todas as vidas precárias que cruzaram meu caminho profissional me ensinando o que significa estar vivo, lutar, conquistar, perder, superar, descreer, acreditar. Sem cada um desses encontros eu ainda estaria vivendo no mundo de fantasia.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação decorre de alguns encontros que ao longo da vida eu tive o privilégio de vivenciar. Por encontro entendo a noção espinosana, segundo a qual podemos ter a nossa potência de existir aumentada ou diminuída. Neste caso, agradeço a todos os bons encontros que me trouxeram até aqui, aumentando meu desejo de permanecer e insistir neste projeto.

Agradeço primeiramente à minha orientadora, Viviane Melo de Mendonça, que com presença, direção e muito afeto conduziu-me nas horas difíceis e me ajudou a ver algo fora do caos. Sem sua sabedoria e encorajamento eu não teria ultrapassado meia página escrita. Sou eternamente grato!

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Condição Humana, pelo pioneirismo neste campo de pesquisa tão urgente e necessário. Sem a competência e ousadia da iniciativa nada disso teria sido possível.

Agradeço às professoras Kelen Christina Leite e Maíra Mendes Clini que durante a qualificação e defesa apontaram as necessidades e possibilidades da pesquisa, revelando caminhos, novos roteiros e fazendo com que ela fosse levada a termo. Ao professor Geraldo Tadeu Souza pelas imprescindíveis correções na banca de defesa, pelo carinho com que sempre observou esta pesquisa e por compartilhar da mesma fome de conhecimento que me move. Muito obrigado!

Agradeço aos meus pais, Maria Izabel de Souza Santos e José Raimundo dos Santos, os quais tenho a alegria de poder ter em meu convívio. Vocês me ensinaram a ver a vida com outros olhos e hoje já não sou apenas o que eu me tornei, sou também aquilo que de vocês está cravado em mim. Minha mãe, você é a seriedade afetuosa e presença que jamais abandona. Meu pai, você é o jogo de cintura, a pitada de malandragem que a vida exige para aprendermos a lidar com os obstáculos que surgem pelo caminho. Devo minha vida e meu amor maior a vocês!

Agradeço às minhas irmãs, Patrícia Maria dos Santos e Roseli Maria dos Santos, que desde sempre me incentivaram a estudar e que me ofereceram suporte ao longo da escrita, por meio de orações, palavras de incentivo e de força. A vocês, todo meu respeito, vocês são mulheres incríveis.

Agradeço aos meus sobrinhos, Jhony Emanuel Ferreira de Lima, Asafe Ferreira Melquíades e Abel Ferreira Melquíades. Sei que vocês possuem vidas singulares, mas espero poder estar presente e ser apoio nos momentos difíceis. Vocês são muito especiais para mim e tenho certeza de que estão construindo uma outra masculinidade nesta vida. Isso me dá

orgulho.

Agradeço às amigas e amigos que foram e são fundamentais ao longo deste percurso, pessoas que me ensinaram a organizar as ideias, que se disponibilizaram a ser interlocutoras e que, sobretudo aguentaram meus longos devaneios e crises. Renata Furlan e Gustavo Silveira Carvalho de Assis, vocês foram o meu suporte inicial e contribuíram muito para que eu tivesse a oportunidade de cursar o mestrado. Meu coração agradecido permanecerá com vocês. Ana Paula Correia Leite, Janine Garcia Vilela Plastino, Laura Peretti Matarazzo Giriboni, Mércia Flávia de Oliveira Gimenez, vocês são o meu suporte diário, minha força cotidiana e meu chão quando o desespero toma conta. O mundo não pode saber o quanto sofremos e vencemos juntos, mas nossas memórias serão sempre vivas a abrir uma clareira no meio do breu para nos mostrar o quanto vale a pena termos/sermos amigos. Amo vocês! Camila Fernanda dos Santos Bueno, você é a presença intensa de uma amizade que nunca vivi. Você me acolhe e me impulsiona, me encoraja e me freia, tudo na justa medida. Você só é assim porque me conhece melhor do que qualquer pessoa. De tão próxima, não consigo te considerar algo além do que minha irmã. Te amo demais!

Agradeço ao meu namorado Felipe Borges Tulli pela paciência com que me ouviu, sentiu minha falta e soube segurar o peso das minhas ausências nesses últimos anos. Seu amor e carinho comigo demonstram que não basta estarmos ao lado de alguém, é preciso suportar as dores da vida junto com aqueles que amamos. Nosso amor está mais forte agora, tenho certeza. Obrigado por me esperar, te amo muito!

Agradeço imensamente ao trabalho, ao cuidado e, sobretudo à presença firme e acolhedora da minha revisora e, agora amiga, Nathalia Cerqueira. Você topou mais um desafio com pouco tempo para execução, mas graças a isso eu estou entregando um texto melhor. Muito, muito obrigado.

Agradeço finalmente a todos/as os meus/minhas antepassados/as, presença viva em mim, vidas que me trouxeram até aqui. Quero honrar a existência de vocês hoje e sempre!

“Viva o Brasil, que está matando nossa fome da cabeça!”

(Antônio Ferreira, 51 anos, aluno do projeto de alfabetização de Paulo Freire em Angicos/RN em discurso ao então presidente da República João Goulart – 02 de abril de 1963).

RESUMO

A presente pesquisa se debruça sobre a noção de Antropofagia desenvolvida por Oswald de Andrade a partir do Manifesto Antropófago e dos ensaios, teses, artigos e entrevistas em que retoma o tema, durante seus últimos anos de vida. No que se refere a uma definição de Antropofagia, é possível verificar que existem diversas acepções ligadas a ela, entre as quais depreendemos ao menos três conotações efetivas: a Antropofagia ritual, a cultural e a filosófica. É comum observarmos nos escritos de Oswald e de outros autores que discutiram a Antropofagia a pretensão de que ela pudesse ocupar um lugar de protagonismo teórico e que pudesse se constituir como uma espécie de abordagem capaz de pensar diversos aspectos da sociedade brasileira de maneira crítica. Nesse sentido, a pesquisa tem como objetivo esclarecer se a pretensão de Oswald pode ser levada a cabo e, avançando no terreno da Antropofagia filosófica, verifica as possibilidades de uso dela como abordagem capaz de estabelecer leituras sobre os acontecimentos contemporâneos e de produzir conhecimento que tenha como fundamento a perspectiva crítica das desigualdades sociais. O trabalho se fundamenta na pesquisa bibliográfica e se pauta na análise da noção de Antropofagia ao longo das obras de Oswald até sua delimitação como perspectiva filosófica. Os resultados apontam para a potência da Antropofagia enquanto postura crítica do pensamento ocidental e para a necessidade de maiores aprofundamentos acerca de sua natureza filosófica, considerando seu sentido contra-hegemônico.

Palavras-chave: Antropofagia. Oswald de Andrade. Desigualdades Sociais.

RESUMEN

La presente investigación se centra en la noción de Antropofagia desarrollada por Oswald de Andrade a partir del Manifiesto Antropófago y los ensayos, tesis, artículos y entrevistas en los que vuelve sobre el tema, durante sus últimos años de vida. En cuanto a una definición de Antropofagia, es posible verificar que existen varios significados vinculados a ella, entre los cuales inferimos al menos tres connotaciones efectivas: Antropofagia ritual, cultural y filosófica. Es común observar en los escritos de Oswald y de otros autores que discutieron la Antropofagia la pretensión de que pueda ocupar un lugar de protagonismo teórico y que pueda constituir un tipo de abordaje capaz de pensar críticamente diferentes aspectos de la sociedad brasileña. En este sentido, la investigación pretende esclarecer si la afirmación de Oswald puede llevarse a cabo y, avanzando en el campo de la Antropofagia filosófica, verifica las posibilidades de utilizarla como un enfoque capaz de establecer lecturas sobre los acontecimientos contemporáneos y producir conocimientos que tengan como fundamento la perspectiva crítica de las desigualdades sociales. El trabajo parte de una investigación bibliográfica y parte del análisis de la noción de Antropofagia a lo largo de la obra de Oswald hasta su delimitación como perspectiva filosófica. Los resultados apuntan a la potencia de la Antropofagia como postura crítica del pensamiento occidental y a la necesidad de profundizar en su naturaleza filosófica, considerando su sentido contrahegemónico.

Palabras clave: Antropofagia. Oswald de Andrade. Diferencias sociales.

ABSTRACT

The present research focuses on the notion of Anthropophagy developed by Oswald de Andrade from the Anthropophagous Manifesto and the essays, theses, articles and interviews in which he returns to the theme, during his last years of life. With regard to a definition of Anthropophagy, it is possible to verify that there are several meanings linked to it, among which we infer at least three effective connotations: ritual, cultural and philosophical Anthropophagy. It is common to observe in the writings of Oswald and other authors who discussed Anthropophagy the pretension that it could occupy a place of theoretical protagonism and that it could constitute a kind of approach capable of thinking about different aspects of Brazilian society in a critical way. In this sense, the research aims to clarify whether Oswald's claim can be carried out and, advancing in the field of philosophical Anthropophagy, verifies the possibilities of using it as an approach capable of establishing readings on contemporary events and producing knowledge that has as a foundation the critical perspective of social inequalities. The work is based on bibliographic research and is based on the analysis of the notion of Anthropophagy throughout Oswald's works until its delimitation as a philosophical perspective. The results point to the potency of Anthropophagy as a critical stance of Western thought and to the need for further insights into its philosophical nature, considering its counter-hegemonic meaning.

Key words: Anthropophagy. Oswald de Andrade. Social Differences.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Abaporu	54
Figura 2 - O pensador	55
Figura 3 - Retirantes	75
Figura 4 - Criança morta.....	75
Figura 5 - Mulher do pilão.....	76
Figura 6 - Segunda classe	76
Figura 7 - A Realidade Brasileira.....	77

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
1.1 Memorial: Cheguei à Antropofagia porque estava com fome.....	13
2 DO PALIMPSESTO À TINTA DE UMA TELA IMPRESSIONISTA: A (IN)DEFINIÇÃO DA ANTROPOFAGIA.....	22
2.1 A noção de Antropofagia.....	22
2.2 A Antropofagia como cópia?.....	31
2.3 Antropofagia Ritual.....	36
2.4 Antropofagia Cultural.....	41
2.5 Antropofagia Filosófica.....	43
3 ANTROPOFAGIA FILOSÓFICA COMO SABERES DO PÉ.....	54
3.1 O Abaporu e os saberes do pé.....	54
3.2 Interdisciplinaridade e Antropofagia.....	59
4 A FOME COMO NEGAÇÃO DA CONDIÇÃO HUMANA EM UM MUNDO DESIGUAL.....	63
4.1 A fome e as desigualdades sociais ou o neoliberalismo como a face canibal do capitalismo.....	63
4.2 A fome nos corpos do Brasil contemporâneo: cenas e discursos de Antropofagia e resistência.....	72
4.3 “Eu não vou sucumbir”: Antropofagias futuras no planeta fome.....	90
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS.....	99

1 INTRODUÇÃO

1.1 Memorial – Cheguei à Antropofagia porque estava com fome

...Sou um grande estômago vazio... (Tatiana Campbell)

É fácil proclamar a beleza da vida quando se tem o estômago cheio
(Oswald de Andrade)

Desde que me entendo por gente, sou um ser de fome. Movido pela necessidade física de comer e pelo medo de não poder fazer isso. Vivo o assombro e o grito de uma dor sufocada daqueles vários anos que me marcaram profundamente... anos de privação alimentar, de dores no estômago, de desamparo.

Meus pais são sergipanos que vislumbraram no Sudeste uma oportunidade. De quê? A primeira resposta que me vem é: uma oportunidade de fazer a vida. Fico me perguntando se não seria isto um prenúncio daquele medo primitivo de não ter o que comer e não poder contar com recursos ou com qualquer situação favorável para aplacar o mal fundamental que ameaça a vida – falta do que comer. Por qual razão empreenderam uma viagem de dias, com pouco dinheiro e se instalaram no interior paulista, até então desconhecido para eles? Com quais esperanças e contra quais desesperanças lutavam? Com quais expectativas se desenraizaram de seus mundos? Com quais medos?

Fato é que deixaram sua terra, seu lugar e se deslocaram para uma terra desconhecida... talvez tenham enfrentado monstros e realidades fantasmagóricas jamais imaginadas, como os antigos viajantes que em nosso passado colonial atracaram nesta terra que hoje chamamos de Brasil. Eles [os viajantes] trafegando por “mares nunca dantes navegados”; meus pais, por lugares nunca dantes conhecidos e por situações nunca dantes experimentadas.

De que forma enfrentaram isto? Meu pai, entregando-se aos vícios da bebida, dos jogos de baralho. Minha mãe, sucumbindo às frustrações de ter sofrido sozinha uma vida que não planejara nem mesmo em seus pesadelos, entregou-se à revolta e à reação da violência como mecanismo de autodefesa. Não foi violenta conosco, mas sim consigo mesma. Substituiu muitas vezes as ausências e lacunas pelos maços de cigarro. Seu corpo reclamou, adoeceu de úlcera, amargou anos sem poder comer, queixando-se de dores horríveis, de vômitos que, de tão frequentes, a fizeram esquecer-se de que aquela não era uma reação comum do corpo. Emagreceu, esqueletizou-se... e até hoje me ocorrem em memórias a figura cadavérica de minha

mãe impossibilitada de comer.

Meu pai, apesar de trabalhador e de ser um excelente pedreiro, vivia em apuros financeiros, o que impunha sobre nós uma privação absurda do básico. Por este motivo, vivíamos por breves períodos em casas alugadas ou próprias, das quais tínhamos que nos desfazer para não sermos despejados por falta de pagamento. Uma infância nômade, de conquistas muito frágeis, de garantias muito efêmeras e quase sempre sob a ameaça da desestabilidade, tendo como perigo iminente a miséria absoluta. Desse período guardo a lembrança de que nunca pudemos desfrutar concomitantemente de quatro bens fundamentais de sobrevivência: água, luz, gás de cozinha e comida. Era sempre a presença de um em face da ausência dos outros... sempre um anulando o outro, sempre um em detrimento do outro.

Recordo que as casas dos meus amigos de infância eram meus refúgios temporários, por conjugarem ao mesmo tempo comida, água, o gás e energia elétrica, enquanto em casa vivíamos entre a escuridão, a falta de mantimento, o fogão de lenha improvisado e a interrupção do fornecimento de água. Muitas vezes eu me envergonhava de ter que pedir aos vizinhos a gentileza de ceder água para nós por meio de uma mangueira que passava sobre o muro. Outras tantas vezes, pairava o vexame de ter que encarar a rua e a vizinhança após uma noite de brigas, violência doméstica e a intervenção da polícia. As pessoas corriam para os portões para ver o que estava acontecendo, eu me recolhia em minhas dores e em meu mundo de ficção onde nada daquilo era real.

Minha mãe, arrasada pela situação e pelos diversos conflitos familiares decorrentes disso, batalhava todos os dias em busca de estratégias de sobrevivência para que pudesse suplantar aquelas duras circunstâncias. Desempenhou atividades como trabalhadora rural no corte de cana, na colheita de laranja, foi doméstica, vendedora de porta em porta e, sobretudo, foi implacável na sua luta por amenizar em nós, os filhos, os impactos de tantas dificuldades. Despedaçada em seus projetos, deixou tudo de lado para que pudesse nos oferecer o seu melhor. Lúcida em todas as suas atitudes fez a aposta cabal: exigiu de nós a dedicação plena nos estudos. Ao contrário de muitas das minhas tias, que em circunstâncias muito similares, incentivaram e, muitas vezes, exigiram que as crianças da família trabalhassem desde muito cedo.

Em retrospecto, vejo que minha mãe foi a única entre as mulheres de seu convívio a não ceder a essa solução rápida, pragmática e de resposta em curto prazo. Relembro também do dia em que apresentei meu boletim da segunda série, que era entregue para nós ao final do ano letivo. No documento apenas duas notas B, cercadas pelo A que predominava. Ao apresentar à minha mãe, tomei um susto quando ela questionou a existência daqueles dois Bs. Hoje compreendo que sua reação não foi para deslegitimar o meu empenho, mas para me incentivar

a seguir o exemplo de seu esforço e para que eu pudesse reunir as forças necessárias para romper os obstáculos e a dureza no caminho da vida. Sua aposta foi na possibilidade redentora da educação como forma de transformação da realidade, como meio de sobreviver à desigualdade de oportunidades.

Apesar disso, tanto eu como minhas irmãs terminamos por recorrer ao trabalho precoce e desprotegido, não por obrigação, mas por uma tentativa desesperada de resolver de forma mais concreta e imediata as constantes privações materiais que enfrentávamos. Aos 10 anos comecei a trabalhar como panfleteiro, depois encarei os riscos de vender sorvetes percorrendo as ruas da cidade que mal conhecia, fui vendedor de bala de coco, de óleo medicinal, servente de pedreiro. Não me orgulho de ter trabalhado muito cedo, nunca vi com bons olhos privar uma criança ou adolescente dos tenros momentos da vida, do tempo para brincar e da necessária oportunidade de desenvolver-se por meio da aprendizagem, da leitura, da prática de esportes. No fundo, eu olhava ao meu redor e com muito pesar engolia o choro e tentava me convencer de que toda impossibilidade de descanso era passageira.

Nas ruas e nos trabalhos precarizados fui assaltado, sofri assédio sexual, enfrentei problemas de saúde pela alta exposição ao sol sem proteção, pelo esforço físico acima da minha capacidade corporal, entre outros. Tive medo, assumi responsabilidades incompatíveis com a minha idade e acima de tudo, estive vulnerável a uma série de circunstâncias e perigos que podem atingir uma criança ou adolescente que passe algumas horas do dia sem qualquer monitoria familiar. Foi em meio a esses constantes conflitos e diante do medo quase paralisante que tomei a decisão pessoal de encontrar um caminho para romper com aquele mundo confuso de dores.

Sem perceber e, retomando a aposta de minha mãe, decidi que meu trajeto rumo à supressão daquela realidade passaria inevitavelmente pela libertação por meio do conhecimento. A educação se revelou para mim como o bote salva-vidas atirado ao naufrago em alto-mar. Foi nesse momento que reuni o pouco de força e coragem que ainda possuía para empreender uma guerra contra a violência da pobreza, a invisibilidade da fome e o sufocamentoda alegria que, de maneira tímida, ainda povoavam minha imaginação, meu desejo e meu corpo. Influenciado por minhas irmãs mergulhei no mundo dos livros e, de maneira voraz, fazia leituras que me encantavam. Nas horas vagas, escrevia histórias de suspense e terror, gravavanarrações destas histórias em fita k7, inventava peças de teatro, criava cenários com os lençóis da casa e contava com a eventual cumplicidade de colegas e primos de mesma idade para colocar em curso as ideias mais absurdas construídas no terreno fértil de minha cabeça.

Aos poucos comecei a atentar para minha homossexualidade, algo que eu tentava silenciar desde a infância quando ouvia as clientes da minha mãe perguntando se eu era menino ou menina. Temendo sofrer os questionamentos mais cruéis sobre algo que nem mesmo eu sabia o que era e como deveria lidar, me masculinizei, me forcei a ser o estereótipo esperado para o menino heterossexual. Recolhi trejeitos, reprimi afetos, apaguei todas as pistas para que o meu disfarce como homem não fosse percebido, apontado, questionado. Joguei futebol, me engajei em grupos religiosos e me transformei no pior de mim mesmo: fui homofóbico e intolerante.

Enquanto vivia uma dupla cidadania frente ao mundo direcionei todas as minhas energias na tentativa de libertação por meio dos estudos. Queria compreender tanto a dureza da vida como a sutileza do mundo afetivo humano. Buscava resposta para todas as confusões religiosas, cognitivas, emocionais e sociais que, até aquele momento, eram entendidas apenas como dilemas pessoais que diziam respeito a, no máximo, meu núcleo familiar. Não compreendia a rede complexa de eventos que nos atravessam e nos colocam em conexão com aquilo que herdamos histórica, cultural e coletivamente. Também não entendia a raiz econômica e social das desigualdades, o fundamento religioso e o uso político do controle dos corpos e das sexualidades, nem entendia que ao meu lado, outros tantos sofriam por habitarem o mesmo mundo de opressão.

Nesse trajeto tive apoio de alguns professores extremamente significativos que me ajudaram a ler melhor as distorções da realidade que eu via e vivia. Inicialmente, entendi que esta era a forma mais adequada de transformar as coisas – ser professor. Acreditava que era na posse do conhecimento que eu poderia encontrar as armas para lutar, para conquistar espaços e para amplificar as possibilidades de libertação. Apenas o esclarecimento seria capaz de merevelar as causas, as origens e as respostas para todas as situações difíceis que eu encontrava ao longo do caminho. Eu pensava que a ignorância e a impossibilidade de estudar eram as principais responsáveis pela incapacidade das pessoas em descobrir os meios para a mudança. Aos quinze anos ingressei no magistério (com bolsa de estudos) e os vislumbres libertários ganharam maiores proporções. Tive o privilégio de conviver com professores muito engajados na transformação social motivada pela educação. Sob a orientação deles comecei a ler filosofia, sociologia, psicologia, pedagogia e outras tantas disciplinas que fortaleceram ainda mais minha aposta.

Aos poucos a fome física passou a dar lugar à avidez pelo conhecimento e cultivei o desejo, quase que irrealizável, por cursar psicologia. Na verdade, não havia condições financeiras para o projeto de estudar fora, ainda que fosse numa universidade pública. Isso

ficava cada dia mais claro com as situações familiares. Meu pai acabara de descobrir que estava com leucemia, minha mãe, já bem de saúde, acabara por assumir novamente o sustento da casa. Um projeto do governo federal chamado PROUNI surgiu em meados de 2004, com a promessa de oferta de bolsas de estudo integral e parcial para estudantes de escola pública em universidades particulares. Incentivado por meu pai, fiz a inscrição e consegui a bolsa para o curso de psicologia na Universidade de Marília/SP. O dilema. Como eu me manteria financeiramente numa cidade a quase 300 quilômetros de distância de minha casa?

Era um grande sonho que não contava com qualquer condição de realização, não fosse pelas reviravoltas da vida. Minha mãe decidiu pela desistência e não incentivou minhas tentativas por temer que tudo desabasse em frustração. Dessa vez a aposta veio de meu pai que, com muitos esforços garantiu que eu pudesse efetivar a matrícula. Eu cursava o último ano de magistério e, com o valor da bolsa que eu recebia, poderia me manter na cidade de Marília por um ano até conseguir um trabalho.

A conclusão do curso foi o resultado de diversos esforços tanto individuais como coletivos. Seria impossível nomear cada contribuição, cada apoio, cada oportunidade encontrada nessa caminhada. Mesmo agora, olhando para trás, é impossível não reconhecer que sem uma rede de proteção nossas vulnerabilidades jamais seriam amenizadas ou superadas, nós não seríamos capazes de nada, eu não estaria aqui escrevendo este memorial.

Durante o curso de psicologia, como bolsista, enfrentei algumas dificuldades. Alguns preconceitos velados, outros explícitos. Frequentar uma universidade particular envolvia habitar espaços e mundos completamente diferentes daquele de onde eu vinha. No entanto, foi enfrentando os obstáculos e com esse olhar para as dificuldades que eu comecei a me interessar pela psicologia social e atentar para algumas contradições da minha futura profissão. Quantos pobres teriam acesso ao meu trabalho numa clínica particular? Em quais contextos eu poderia ser útil a uma grande quantidade de pessoas?

No penúltimo ano de faculdade ganhei outra bolsa para uma formação em psicologia clínica em Gestalt-terapia. Considero o contato com a abordagem um divisor de águas em minha vida. Descobri a fenomenologia e o existencialismo, fundamentações teóricas com as quais eu realmente me afinizava. O mundo para mim nunca fora composto por uma experiência universal. As contradições, as singularidades e própria vida em si eram uma questão permanentemente em aberto.

Durante os estágios do último ano de graduação me descobri mais uma vez no trabalho com adolescentes de uma escola da periferia. Recordo que a professora supervisora sugeriu que eu escolhesse outra escola porque aquela era bastante problemática. Pensei que

não havia melhor teste para minha formação do que encarar o desafio. Ainda bem que fiz aquela escolha.

Passei por outros desafios maiores após minha formação, trabalhei com adolescentes na Fundação CASA e ainda hoje, após dez anos de formação, continuo trabalhando com adolescentes e crianças, com adultos e idosos, todos em situação de vulnerabilidade, no Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS de Itapetininga/SP).

De lá para cá, muitas coisas mudaram. Assumi a homossexualidade para minha família, as condições financeiras se modificaram... Mas a fome continua. Fico pensando nos milhares de brasileiros que ainda hoje sofrem na carne o flagelo da fome, da desigualdade, da falta de moradia, da violência de estado, do não acesso às políticas públicas essenciais para a subsistência, do não direito.

O Brasil é um país onde o privilégio se sobrepõe à sobrevivência das pessoas. Em nome da manutenção da vida de alguns, muitos são explorados e submetidos aos piores métodos de opressão. Isso tudo tem uma história e ela passa pela invasão colonial, pelo saque capitalista de riquezas, pela manutenção conservadora e perversa da ordem patriarcal e pelo massacre de todas as tentativas de subversão dessa lógica arquitetada para ser assim – totalitária.

É este incômodo que me marca profundamente, pois minha situação atual de vida não resolve o problema. Estar vivendo uma vida menos massacrante não me acalma, tampouco me convence a sofrer menos o peso da pobreza. Ascender socialmente, ainda que de forma tímida e parcial, não me livra da máquina de moer gente chamada capitalismo – esta armadilha preparada historicamente para nos fazer crer que tudo é natural e que as coisas se conquistam pelo mérito próprio e individual.

A tentativa de compreender as marcas e as cicatrizes da minha história me levaram a continuar na senda da indagação, da suspeita. Me interrogo: Por que as coisas são assim? Por que no Brasil as coisas continuam assim? Por que muitos precisam ser privados do mínimo para que outros tenham condições de ter tudo?

Meu estômago continua vazio, muito embora eu esteja fisicamente saciado. Quero comer tudo aquilo que se pretende resposta.

Foi por isso que decidi continuar estudando e, através do Núcleo de Estudos de Gênero, Diferenças e Sexualidades (NEGDS –UFSCar), cheguei ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Condição Humana. Parece que cheguei apenas porque queria respostas..., mas na verdade, reverberou em mim algo entoado por bell hooks: “Cheguei à teoria porque estava machucada” (hooks, 2017, p. 83).

Posso dizer que cheguei à teoria porque estava machucado, mas acima de tudo, cheguei

à Antropofagia porque estava com fome. Fome do corpo e fome da cabeça, buscando devorar algumas epistemologias guerreiras que me fizessem enfrentar certas desigualdades históricas.

Cheguei a Oswald de Andrade, escritor modernista, poeta, jornalista, dramaturgo e idealizador da Antropofagia, que inspirou diversos movimentos artísticos brasileiros, das artes plásticas, dramáticas e cinematográficas à música, além da literatura e, mais recentemente, o universo teórico.

Figura controversa, incompreendida ou mesmo desconhecida, Oswald de Andrade despontou entre as personalidades mais polêmicas da história da literatura brasileira e, porque não dizer, da intelectualidade e do pensamento nacional. Muito da incompreensão de que desfrutou refere-se aos elementos próprios de seu método de escrita: a sátira, a irreverência, a pilhéria, o humor cáustico, a crítica corrosiva, entre outros tantos recursos. Estas foram as ferramentas a partir das quais denunciou a estagnação cultural, a simples imitação de modelos estrangeiros, o atraso das elites e o desprezo pelas raízes autóctones da sociedade brasileira, bem como as desigualdades sociais que nos foram e continuam a ser tão características da formação do país.

Para Lima (2018), Oswald de Andrade foi reconhecido em sua trajetória como um polêmico vanguardista, em algumas ocasiões foi acusado de faltar com o rigor e de possuir uma escrita relaxada, contribuindo para que sua figura fosse “mais famosa que sua obra e muitas vezes, tomou-se uma pela outra.” (LIMA, 2018, p. 19).

Partindo da antropofagia ritual, presente em algumas sociedades indígenas brasileiras, Oswald lê o rito antropófago como uma metáfora e como uma *Weltanschauung*, “um modo de pensar, uma visão de mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade.” (ANDRADE, 2011, p. 138). Para ele, esta seria a marca, a chave para se compreender a forma como nós (brasileiros e colonizados) nos apropriamos do mundo e assimilamos a novidade em contato com uma realidade estrangeira, seja ela material ou simbólica (cultura, língua, valores, teorias). Nessa perspectiva, pelo processo de devoração, se daria a “absorção, deglutição e digestão das ideias e costumes trazidos para o Brasil pelos estrangeiros.” (BARCELOS, 2013,

p. 67). Por essa razão Oswald se referia a uma indigestão ao falar do fato de não retribuírem ideias vindas de fora.

Era para esta postura que nosso passado ancestral nos remetia e não para a reprodução e cópia dos modelos importados de outras culturas e civilizações; para uma compreensão de nossa formação histórica híbrida, devedora da mistura – quase nunca pacífica – de povos, línguas, saberes e costumes.

O descontentamento com uma cultura transplantada fazia parte do caldo cultural que deu origem ao movimento modernista, mas pela via da antropofagia, escapou de desembocar numa compreensão ufanista e reificadora de uma identidade nacional.

Nesse sentido, a antropofagia oswaldiana faz da devoração não apenas um pressuposto simbólico, mas o seu modo pessoal de ser, sua capacidade de absorver o mundo, triturá-lo para recompô-lo (CANDIDO, 1977).

É com este objetivo de repensar o mundo colonial – que nunca parou de se reatualizar – e promover uma discussão crítica sobre a condição humana frente às suas desigualdades epistemológicas e sociais há muito definidas, que me aproximei da Antropofagia oswaldiana e tenho elaborado esta pesquisa.

Para tanto, vislumbro como percurso a necessidade de realizar uma análise da noção de Antropofagia circunscrita ao pensamento de Oswald de Andrade, presente em seus escritos (manifestos, artigos de jornal, entrevistas, teses, ensaios) e construída ao longo de toda sua vida. Inicialmente estabeleço distinções entre esta noção e o canibalismo.

No que se refere a uma possível definição de Antropofagia compreendi – por meio da pesquisa bibliográfica realizada até aqui – que existem diversas acepções ligadas a ela, entre as quais podemos depreender ao menos três: Antropofagia ritual, cultural e filosófica.

Daí em diante, faço uma tentativa de pensar a Antropofagia filosófica como uma ferramenta teórica e avalio sua condição de produção de conhecimento, articulando-a com a ideia dos Saberes do Pé, com as teorias feministas de localização e a interdisciplinaridade.

Por fim, discuto a devoração como condição humana, fazendo uma leitura das desigualdades sociais, do neoliberalismo, da construção da subjetividade e da prática da psicologia com populações vulneráveis a partir da perspectiva antropofágica.

Estamos numa guerra pela sobrevivência. Estamos diante do inimigo a ser devorado. Não para aplacar uma fome física, mas para saciar nossa incompletude fundamental, nosso desejo de resposta, nossa fome por sentido.

O inimigo aqui pode muito bem ser outra visão de mundo. Pode ser aquele esquema cognitivo que moldou nossa cultura, que nos condicionou, nos fabricou como reprodutores dos discursos exógenos, nos paralisou. O inimigo não precisa ser simplesmente vilipendiado, odiado, rejeitado, negado. Ele precisa ser devorado! Com ele precisamos aprender as estratégias, absorver a força, ampliar nossa capacidade de sobrevivência...

Antropofagicamente também há lugar para a memória, pois é por meio dela que nos recordamos dos males sofridos, das chagas abertas e do sentido das cicatrizes que trazemos no corpo. É pela capacidade mnemônica que nos lembramos de todos os antepassados que também

foram devorados pelo inimigo. Daí a razão de ser da vingança antropofágica: é por um dever de memória que nos lançamos contra o inimigo para impedir que sua sanha por reproduzir todo o sistema de opressão se perpetue. É para que possamos romper o ciclo, suplantar os projetos de manutenção da ordem de exploração de muitos pela força de poucos que temos por dever de memória a vingança.

Dito de outra maneira, a antropofagia é uma outra forma de aplacar a minha fome (hoje social e cognitiva) por respostas.

Percebo que cada dia mais a guerra de sobrevivência se avizinha e eu, agora como no passado, vislumbro pela via do conhecimento e da superação das vendas ideológicas a possibilidade de desnudar essa realidade tão fatal da vida brasileira. Devorando o inimigo (aqui compreendido de maneira ampla) não para apenas negá-lo, mas para superá-lo dialeticamente. Guerras de extermínio não casam com a visão antropofágica de mundo. Guerras de memória, de vingança e de reconhecimento de que a solução passa também por uma incorporação do inimigo, por um aprendizado de suas armas. Armas epistemológicas?

Vivemos uma escancarada divisão social em função das desigualdades atroztes que nos marcam. Talvez seja por isso que tenha nos asseverado Oswald de Andrade “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.” (ANDRADE, 2017, p. 49)

E, me parece, que somente através de certa união poderemos nos libertar. Talvez também seja por isso que Marx e Engels tenham dito: “Trabalhadores do mundo, uni-vos!”

2 DO PALIMPSESTO À TINTA DE UMA TELA IMPRESSIONISTA: A(IN)DEFINIÇÃO DA ANTROPOFAGIA

2.1 A noção de Antropofagia

Para toda pessoa que trilha as estreitas e sinuosas veredas da Antropofagia oswaldiana há sempre a sensação de uma imaterialidade, de uma ausência de formas e de definições essenciais a toda noção que se pretende conceito. Se, como declarou Augusto de Campos, a Antropofagia é “a única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos artísticos que produzimos” (CAMPOS, 1975, p. 17), em que exatamente ela consiste?

Sobre esta questão, lemos uma passagem em Antonio Candido: “[...] é difícil dizer no que consiste exatamente a Antropofagia, que Oswald nunca *formulou*, embora tenha deixado elementos suficientes para vermos embaixo dos aforismos alguns princípios virtuais.” (CANDIDO, 1977, p. 84 destaque do autor).

Quando Antonio Candido fala da não formulação da Antropofagia e cita como referência para vê-la os aforismos de Oswald de Andrade, soa estranho, pois como se sabe, a Antropofagia não está circunscrita apenas aos aforismos do Manifesto Antropófago de 1928.

Será que ao se referir aos aforismos, Antonio Candido está se referindo somente ao Manifesto? Parece pouco provável que o crítico, amigo e profundo estudioso da obra oswaldiana tenha entendido que apesar dos muitos escritos sobre esta temática, o que sintetizava esta noção era o Manifesto. De igual modo, apesar da construção pouco ortodoxa de suas ideias, Oswald não demonstra ter estabelecido ao longo de suas teses, artigos, ensaios e discursos um texto de natureza estritamente aforismática.

De qualquer forma, outra parte da expressão de Candido ainda reverbera: “embora tenha deixado elementos suficientes para vermos embaixo dos aforismos alguns princípios virtuais.” Esta questão levanta a suspeita de que talvez Oswald de Andrade tivesse formulado uma noção mais objetiva, uma definição bastante peculiar de Antropofagia em toda sua produção sobre o tema, ainda que de maneira subterrânea. No entanto, somente a leitura sistemática de seus escritos pode dirimir este dilema.

É na esteira destes questionamentos que buscamos realizar uma investigação acerca da noção de Antropofagia, seguindo o percurso da metodologia filosófica proposta por Folscheid e Wunenburger (2013) que estabelecem como parte do trabalho de definição a necessidade de

análise da noção em si mesma, descrição de sua constelação de sentidos, distinção de noções análogas e de falsos amigos e a oposição de tudo aquilo que lhe é contrário.

Além disso, parece impossível falar de Antropofagia sem recorrer à imagem e ao imaginário dela decorrentes, bem como às confusões que se fizeram a partir daí. A dimensão escorregadia da noção de Antropofagia passa pelas diversas associações que se fizeram dela com o canibalismo e, dessa forma, seria difícil chegarmos diretamente a sua acepção teórica e à sua natureza filosófica, sem antes nos ocuparmos das questões que subjazem na raiz da prática ritual da antropofagia identificada entre os indígenas que habitavam o litoral do Brasil.

A temática do canibalismo constitui fenômeno bastante diverso, que envolve uma gama de práticas distintas entre si e que tem como ponto em comum o ato de comer carne humana. No entanto, tais práticas integraram o imaginário e realidade coletivos desde a Antiguidade, precedendo até mesmo a história documentada. Na atualidade, compõem mitos, enredos da ficção literária e cinematográfica, evidências arqueológicas, rituais religiosos e relatos de situações extremas de fome (DIEHL e DONNELLY, 2007).

Em nossa percepção, a Antropofagia constitui um tipo específico de canibalismo, característico de certas organizações sociais, dentro de uma perspectiva ritualística e que possui peculiaridades que a distinguem dos demais tipos. A depender da compreensão dessas sutilezas poderemos melhor refinar a noção de Antropofagia ou associá-la indevidamente apenas ao ato de comer carne humana. Embora todo antropófago pratique o canibalismo, nem todo canibalismo pode ser associado à Antropofagia estrito senso.

Foi o próprio Oswald de Andrade que fez essa diferenciação ao dizer que a Antropofagia Ritual, assinalada por Homero entre os gregos, encontrada na América entre os diferentes povos nativos, não era uma prática realizada por gula ou por fome, mas um rito que exprimia um modo de pensar, uma visão de mundo que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade (ANDRADE, 2011).

Dessa forma, seria imprudente tentar aprofundar a noção de Antropofagia tomada por Oswald de Andrade sem estabelecer previamente um trabalho de análise que incluía todas as nuances deste fenômeno e suas singularidades, bem como as necessárias distinções das demais formas de canibalismo.

Quando evocamos a palavra canibal, ao que estamos nos referindo?

A história do vocábulo foi objeto de um estudo profundo de Lestringant (1997), que avaliou suas origens na literatura produzida durante o período das grandes navegações e da descoberta do Novo Mundo das Américas.

De acordo com Lestringant (1997), em sua viagem inaugural às Américas, Cristóvão

Colombo estabeleceu contato com os indígenas arawak que habitavam a região das Antilhas e ao manter certa interlocução com eles teria ouvido acerca da existência de um povo inimigo chamado caniba.

Dessa forma, “o nome dos canibais deriva originariamente do arawak ‘caniba’, que seria a alteração de ‘cariba’, palavra pela qual os índios caribes das Pequenas Antilhas se autodesignavam, e que, em sua língua significa ‘ousado’.” (LESTRINGANT, 1997, p. 27). Para os arawak, o termo “caniba” possuía também um valor claramente pejorativo, pois designava seus inimigos que agiam com ferocidade e eram capazes de executar o ato extremo de comer carne humana.

O autor informa que Cristóvão Colombo não foi apenas o descobridor da América, mas foi, ao confundir a palavra caniba, “o inventor do canibal.” (LESTRINGANT, 1997, p. 27). Esse equívoco sonoro não teria ocorrido ao acaso, mas possuía uma relação direta com as histórias que circulavam pela Europa desde a Antiguidade, veiculadas por diversos autores reconhecidos, como Plínio, Solino, Santo Agostinho e Isidoro de Sevilha, que se referiam à existência de criaturas híbridas entre humanos e monstros. Segundo Isidoro, em sua obra *Etimologias*, entre a variedade de seres monstruosos habitariam ciclopes, homens com cabeça de cachorro (cinocéfalos), faunos de pés fendidos, blemias, entre outros seres. No entanto, é a obra *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly, que contou com dezenas de edições até o final do século XV e que era o livro de cabeceira de Colombo, a fonte da confusão auditiva.

Segundo Lestringant em *Imago Mundi* encontrava-se uma lista de seres fantásticos, entre os quais os cinocéfalos, que teriam antecedido a construção da palavra canibal e que se tornariam “um equivalente exato de homens com cabeça de cachorro.” (1997, p. 29). A associação entre animais fantásticos e a escuta confusa de Colombo teria produzido uma estranha metamorfose entre as palavras *caniba* e a origem latina da palavra cão (*canis*), de onde teria emergido esta primeira figura do canibal, o cinocéfalo.

As descrições detalhadas dessas ocorrências estão registradas no diário de bordo de Colombo e compõem o livro *Diários da Descoberta da América*. De alguma maneira, as confusões de Colombo entre escuta, imaginação e realidade ilustram de maneira bastante jocosa a célebre frase de Oswald: “A gente escreve o que ouve – nunca o que houve.” (ANDRADE, 1992, p. 45).

É claro que as primeiras impressões sobre os assim chamados canibais não eram passíveis de encontrar confirmação na realidade. No entanto, elas ganharam a Europa e as consecutivas reiteraões produzidas pelos relatos de viajantes que as sucederam – chovendo em profusão no período das descobertas – contribuíram em muito para que diversas fantasmagorias

fossem divulgadas e mesmo desfeitas.

É neste cenário que encontramos a narrativa do alemão Hans Staden *Duas viagens ao Brasil* (1557), considerada a mais fidedigna, impressionante e rica em detalhes sobre a cultura Tupi e a prática da Antropofagia. O livro conta com xilogravuras feitas pelo próprio Staden, retratando imagens da navegação e geografia, os animais do Brasil, a arquitetura das aldeias, artefatos utilizados pelos indígenas, além de etapas do ritual antropofágico. Além disso, Staden retrata as duas ocasiões em que esteve no Brasil, compreendidas entre os anos de 1548 e 1555. Lançado em 1557, tornou-se rapidamente uma das obras mais vendidas de sua época,

com traduções em diversas línguas e que contou com a publicação de mais de setenta edições até o século XVIII. (BUENO, 2019).

Staden, ultrapassando as figuras mitológicas que circularam na Europa, traz à cena uma prática executada por indígenas e permeada por etapas que se sucediam dando corpo a um rito bastante complexo e composto por uma cosmovisão distinta daquela do mundo europeu.

É importante dizer que, embora Staden tenha contribuído com seu relato para uma verdadeira descrição etnográfica, não podemos entender que seu movimento seja um testemunho de apreciação da Antropofagia. Em toda sua narrativa é possível perceber o verdadeiro horror e desprezo que possuía acerca disto. Um exemplo conhecido de posição está ilustrado na passagem em que registra seu diálogo com o grande líder indígena Cunhambebe:

Nesse entretempo, Cunhambebe tinha diante de si um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna. Segurou-a frente a minha boca e perguntou se eu também queria comer. Respondi: “Um animal irracional não come um outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?”. Então ele mordeu e disse: “Jauára ichê. Sou uma onça. É gostoso”. (STADEN, 2019, p. 110).

Aos relatos de Staden uniram-se outros tantos que se seguiram, principalmente aqueles feitos pelos cronistas e missionários que de alguma maneira tiveram contato com as tribos Tupi. Desses podemos citar os relatos de André Thevet, Jean de Léry, Manoel da Nóbrega e José de Anchieta. Para todos eles, a Antropofagia constituía um dado concreto da realidade e dos “maus costumes” daqueles povos, muitas vezes sendo necessário extirpá-los em nome dos bons valores e hábitos cristãos.

Além disso, outros fatos tornaram-se relevantes e passaram a povoar a mentalidade europeia através dos *Ensaio*s publicados pelo filósofo Michel de Montaigne em 1580. Na obra, o ensaio intitulado *Dos canibais* (Capítulo XXXI do Livro I), chama atenção pela forma como o canibalismo será percebido. Desta vez, não mais sob o jugo do pensamento moral e religioso, mas a partir de uma torção na perspectiva.

No referido ensaio é possível perceber que o contato de Montaigne com os indígenas se

deu por ocasião de uma festa brasileira celebrada em Rouen em 1550 e também através de um homem com quem conviveu, o qual esteve por cerca de 12 anos nas terras do Brasil, durante um dos projetos de colonização francesa comandado por Nicolas Durant de Villegaignon (1555 a 1570) na região da Baía de Guanabara e de Cabo Frio. Desses encontros surgiu o texto em questão.

Montaigne será responsável por marcar profundamente a forma pela qual o fenômeno da Antropofagia será compreendido. Em sua escrita convida seus leitores a suspenderem o juízo e o julgamento prévios e a exercitarem a racionalidade para uma avaliação que descentralize os costumes e valores próprios da civilização europeia. Através de um recurso retórico, da ironia e do paradoxo, o filósofo busca “fazer nascer uma interrogação no espírito do leitor.” (LESTRINGRANT, 1997, p. 143).

Estas questões tornam-se patentes quando recorremos ao próprio Montaigne:

[...] não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos. A essa gente chamamos selvagens como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. No entanto aos outros, àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto. (MONTAIGNE, 2016, p. 236-237.)

Além disso, Montaigne faz mais do que simplesmente modificar a perspectiva do civilizado sobre o chamado homem primitivo, instando certo relativismo cultural. É claro que, de alguma forma, seu empreendimento com o ensaio termina por inspirar aquilo que terá em Jean-Jacques Rousseau, a ideia do bom selvagem, ou seja, este ideal positivo no cerne da condição humana. Esta tese será devidamente apreciada e refutada por Oswald de Andrade tanto no Manifesto quanto em seus escritos de retomada da Antropofagia em seus anos finais de vida.

Por ora, precisamos observar outra tarefa cumprida por Montaigne neste texto e bastante criticada por Lestringant, a saber, a redução do rito antropófago em toda sua complexidade e concretude à dimensão alegórica, simbólica e linguística.

Para compreensão de tal crítica, se faz necessário elencarmos uma etapa do ritual antropofágico resgatada em minúcias por Viveiros de Castro (2020). Trata-se do diálogo cerimonial entre o cativo e seu futuro executor, um ponto culminante do rito em que se trava uma espécie de embate falado entre ambos.

Da parte do captor, este ato era repleto de falas que, resgatando a memória dos antepassados devorados, prometia através daquele sacrifício uma forma de vingança. Do outro

lado, a honra do capturado não admitia sucumbir ao medo da morte e este, contrariando o esperado naquelas circunstâncias, prometia ao executor a vingança que seria realizada em seu nome. Nesse duelo cerimonial vítima e algoz se revezavam em seus discursos, realizados no terreiro da aldeia à vista de todos.

O fato de não haver intimidação por parte daquele que iria morrer, ressaltava suas virtudes de guerreiro, além de chamar atenção de muitos cronistas que foram testemunhas oculares do ritual e não compreendiam como alguém, diante da morte, poderia manter tamanha altivez.

Lestringant faz uma dura crítica a Montaigne que, escamoteando o canibal real e a materialidade de tal ato, sobrepõe e resalta o discurso, as palavras e os insultos trocados entre executor e vítima em um ritual antropofágico. Ressalta que, com este movimento, o canibal estaria reduzido a um canibalismo de palavras e a uma figura desprovida de dentes cujo principal objetivo seria: “Mais do que comer, ele fala. Mais do que ingerir, ele profere.” (LESTRINGANT, 1997, p. 156).

O erro de Montaigne, segundo ele, teria sido produzir uma dimensão simbólica que se sobreporia à realidade factual do ato antropofágico, “uma redução do canibalismo a uma mera ‘economia da palavra’.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 206). Esta compreensão se torna evidente ao constatar que:

[...] todo o canibalismo dos brasileiros é puxado, por Montaigne, para o lado do discurso. A carne do prisioneiro funde-se em uma só palavra: desafio, insulto, ou canção de agonia e de revanche, que não só dá o verdadeiro sentido, mas constitui a última aposta da troca canibal. Promovido a orador e a filósofo, livre e fraterno cidadão de uma utopia natural, o canibal do Brasil não suscita mais o horror. Gratificando-o com essa abundância verbal, Montaigne termina a reabilitação iniciada por Léry. Ele conseguiu desencarnar a antropofagia. (LESTRINGANT, 1997, p.164).

É justamente por causa dessas diferentes concepções acerca da Antropofagia e do canibalismo ao longo da história que devemos nos deter sobre suas distinções, comparações, distanciamentos e semelhanças para, enfim, contemplarmos o cerne da noção empregada por Oswald de Andrade.

Do ponto de vista do senso comum, a palavra canibalismo pode ser associada à Antropofagia de maneira bastante imediata, uma vez que ambas possuem como mesmo aspecto o ato de comer carne humana por outro ser humano. No entanto, quando nos aprofundamos nas sutilezas do ritual antropofágico, em suas minúcias e na estrutura social que o mantinham, as diferenças entre estas duas práticas criam relevo e seus domínios podem ser melhor examinados. Da mesma forma, quando fazemos uma análise mais detida sobre a palavra canibal, conforme seus significados e aplicações no plano da linguagem, percebemos de forma

mais clara suas distinções.

Segundo o Dicionário Aulete, a palavra canibal refere-se a: “**sg2. 1** Pessoa que come carne humana; **ANTROPÓFAGO 2.** *Fig.* Pessoa muito cruel. **3** Animal que devora outro(s) da mesma espécie **a2g. 4** Diz-se da pessoa ou animal **5** Ref. a canibalismo; **CANIBALESCO** [Pl.: -bais] [F.: Do espn. Caníbal, de caribe, pal. indígena das Antilhas.]”. (AULETE, 2011, p. 276).

Enquanto o termo antropofagia apresenta como definição:

sf. 1. Ação, comportamento ou condição de antropófago; **CANIBALISMO 2.** Antr. Prática, ger. com caráter ritual, de canibalismo entre seres humanos **3** *Bras. Hist. Liter. Art. pl.* Movimento brasileiro de vanguarda, na literatura e nas artes, que, no fim dos anos 1920, defendia uma combinação de modernização e nativismo, pregando a assimilação crítica, irônica e irreverente de elementos estrangeiros (industrialização, ideias modernistas etc.), tomando como modelo a antropofagia dos antigos tupinambás (ingestão do inimigo para apropriação de suas qualidades guerreiras) [F.: Do gr. *anthropophagía*, as; ver *antrop(o)-* e *-fagía*. Sin. ger.: *androfagia*, *antropofagismo*.] (AULETE, 2011, p. 122).

Partindo das questões lexicais, podemos compreender que a palavra canibal pode ser utilizada para designar o ato de comer outro animal de mesma espécie em variados contextos que não o estritamente humano. Já a palavra antropofagia é marcada por uma prática institucionalizada geralmente com caráter ritual e restrita à dimensão das relações humanas, apesar de ambas as palavras guardarem conotações uma da outra.

Estas distinções, longe de serem mera digressão, têm como objetivo enfatizar que, apesar de alguns pontos de semelhanças, estes termos guardam importantes distinções que, para a intenção de definição, devem ser postas em destaque.

Se recorrermos ao plano da etimologia das palavras, veremos que a palavra antropofagia provém do grego cujos radicais referem-se aos vocábulos *anthropos* (homem) e *phagein* (comer), significando o ato de comer carne humana. Por outro lado, conforme já mencionamos anteriormente, a palavra canibal descende do arawak *caniba*, uma alteração de *cariba*, termo pelo qual os indígenas caribes se designavam e que significava ousado. (LESTRINGANT, 1997). Esta acepção teria sido adulterada por Colombo e se associado ao fenômeno antropofágico por meio de algumas corruptelas de escuta e interpretação do termo.

Podemos perceber que, no que se refere à etimologia, as palavras já guardavam em si algumas claras diferenciações que foram apagadas ao longo do tempo e, à guisa de uma avaliação mais meticulosa, carecem ser novamente observadas.

Dessa forma, embora os vocábulos possuam conotações similares que se impregnaram pelo uso comum, existem peculiaridades que sob certos aspectos não podem ser tomadas como

se referindo a um mesmo fenômeno. Seus usos indistintos não nos permitem desconsiderar que há nuances e definições que as aproximam, mas sobretudo, as dissociam. Neste sentido, a distinção estabelecida aqui entre canibal e antropófago visa, sobretudo, respeitar a diferenciação feita por Oswald em seus escritos e também serve ao nosso propósito de associar o termo canibal à faceta destrutiva, antissocial e desagregadora que uma prática ritualística contém. Em outras palavras, o sentido de canibal empregado aqui é aquele que o aproxima das funções destrutivas e autodestrutivas, em oposição ao papel reorganizador do senso grupal e coletivo da antropofagia.

De certa forma, podemos depreender que a antropofagia está circunscrita a um espaço/tempo ritual, não se constitui hábito puramente alimentar no sentido de aplacar a fome, está profundamente enraizada em uma cosmovisão em que o guerrear e a vingança são consubstanciais ao ser de um grupo (VIVEIROS DE CASTRO, 2020).

A Antropofagia está emaranhada, por assim dizer, na cultura de um povo (no caso, os povos Tupi), é parte de sua visão de mundo compartilhada por todos os indivíduos componentes dela, além de ser responsável por estabelecer o senso de coesão sem o qual a organização social estaria submetida ao esfacelamento e à desintegração.

Aqui podemos destacar três tipos de Antropofagia ritual: 1. a exofagia, que envolve a captura e devoração de um membro externo do grupo para o ritual; 2. endofagia, parte de um rito funerário cuja pessoa a ser comida é um membro da família ou do grupo (morto, em idade avançada ou doente) e 3. teofagia, rito de deglutição de um elemento físico representando o corpo de alguma divindade, atualmente sintetizado pelo rito eucarístico celebrado pela igreja católica¹, em que há a transformação da hóstia no equivalente exato do corpo e sangue de Cristo (dogma da transubstanciação) distribuído e consumido pelos fiéis.

Já o canibalismo tem, pela sua possibilidade de aplicação a outros contextos que não o humano, uma função distinta que pode eventualmente incluir uma atividade predatória e/ou alimentar cujas nuances e especificidades demandariam maior aprofundamento de casos particulares. Além disso, quando verificamos alguns casos de canibalismo humano documentados (DIEHL e DONNELLY, 2007), é possível perceber que há a predominância de ações individuais e de uma dimensão antissocial no comportamento, produzindo uma

¹ Não é o objetivo desta pesquisa nos debruçarmos sobre esta questão de natureza bastante ampla e que envolve as dimensões do dogma e da fé. Aqui o fazemos apenas a título de registro de algo que, de acordo com Lestringant (1997) também foi debatido por Jean de Léry e que, de certa forma, tornava a antropofagia algo compreensível pelo pensamento europeu por comparação e alegoria.

desestabilização do senso de coletividade.

É claro que, para os casos de canibalismo *in extremis*, isto é, em situações extremas de fome, guerras ou desastres, os eventos de canibalismo podem tomar outras configurações, podendo haver certo grau de concordância coletiva pontual, mas ainda assim, sem deixar de caracterizar-se por uma prática que envolve certa dose de constrangimento e desagregação do social. Dito de outra forma, quando aplicado ao contexto das relações humanas, o canibalismo pode caracterizar-se por uma necessidade de sobrevivência momentânea ou por uma forma de transgressão deliberada dos pactos sociais. Isso nos remete diretamente à ideia de Oswald, que classificou estas atitudes como distintas da Antropofagia que, “Contrapõe-se em seu sentido harmônico e comunal, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome [...]” (ANDRADE, 2011, p. 138).

A antropofagia por gula seria aquela que decorre de um apetite pessoal, de uma motivação particular ligada a um desejo notadamente perverso de satisfação. Já a antropofagia por fome se inseriria no rol daquelas situações extremas em que a adoção da prática canibal tem como principal fundamento a superação da privação alimentar e a sobrevivência.

Na distinção feita por Oswald verificamos que ele utiliza o termo canibalismo como aquilo que se contrapõe à antropofagia em suas finalidades e em sua caracterização, pelo fato de que, nesta última há um aspecto agregador e de coesão de uma dada comunidade, enquanto no canibalismo esta função estaria ausente.

Examinando as especificidades ligadas aos dois termos, seja na perspectiva lexical, semântica ou cultural, parece que o que diferencia a Antropofagia do canibalismo, segundo Oswald, seja sua dimensão coletivista, ritualística e de coesão do grupo, em contraposição aos elementos dissociativos enquanto parte da prática canibal. Esta distinção será imprescindível para que possamos compreender a conotação destrutiva ligada à palavra canibal, conforme empregada ao longo deste texto.

Convém ressaltar que não deixamos de considerar que estamos nos referindo, no caso da Antropofagia, de práticas que apesar de toda documentação, permanecem como eventos distantes no tempo e que são específicos de contextos que, não obstante nosso empenho de compreensão, não são passíveis de serem capturados em sua exata significação. Seria uma simplificação do tema. Talvez seja por isso que a Antropofagia possua, no plano teórico, uma exata correspondência escorregadia. Nossa tentativa é a de tecer algumas análises sobre o que temos em mãos, muito embora o alcance de nossas condições de interpretação seja bastante limitado, pelos motivos expostos.

2.2 A Antropofagia como cópia?

Parte da celeuma que se levantou em torno da questão da Antropofagia e do canibalismo também se deve pela associação indiscriminada entre os dois termos, feita ao longo da história pelos mais diversos autores como já discutido aqui, mas também pelos usos e significados atribuídos ao canibalismo presentes nos movimentos da vanguarda europeia do início do século XX (Futurismo, Dadaísmo, Cubismo e Surrealismo), os quais tomaram a imagem do canibal como figuração de seus projetos estéticos e políticos.

Segundo Nunes (1979), a temática do canibalismo na literatura europeia da década de 20 do século passado precede a concepção do Manifesto Antropófago e a própria antropofagia oswaldiana. Esta questão se dá pela cronologia e por dados biográficos que estão diretamente relacionados com estas produções. Entre os anos de 1923 e 1926, Oswald de Andrade realizou três viagens à Europa. Neste período seu relacionamento com Tarsila do Amaral, iniciado em meados de 1922, foi intenso, apesar de só oficializarem o casamento em 1926.

Conforme retratou Fonseca (2007), Tarsila manteve um ateliê em Paris de 1923 a 1925. Neste período Oswald de Andrade estabeleceu, em função da relação com Tarsila, contato com grandes nomes das vanguardas que circulavam pela Europa e mais especificamente pela França, o que permitiu que participasse de uma imersão direta no ideário dos movimentos.

Essas possíveis influências foram objeto da análise de Heitor Martins (1968a; 1968b) que buscou retratar as origens da Antropofagia ligando-a ao pensamento canibal presente tanto nos escritos do futurista Filippo Tommaso Marinetti (*Manifeste du Futurisme; Gli amori futuristi e Scatole d'amore in conserva*) quanto no manifesto e revista dadaístas de Francis Picabia (*Manifesto Canibal Dadá e Revista Cannibale*). Para o autor, há uma clara corrente de ideias que liga os “canibais europeus” aos “antropófagos brasileiros”, corrente esta muitas vezes negligenciada por aqueles que se debruçaram sobre o movimento tarsiloswaldiano (MARTINS, 1968a).

Misturando os dois termos, Martins entende que havia apenas um interesse em resgatar a figura do canibal ou do antropófago:

A presença do antropófago como símbolo da literatura vanguardista da década de 20 é excepcionalmente importante. O canibal é o último grau de um primitivismo chocante ao espírito ocidental recém-saído do helenismo parnasiano e das “finesses” doentias da “art nouveau”. A quem buscasse desmoralizar a estrutura burguesa da sociedade e da cultura da época nada mais normal que o aproveitamento deste elemento. (MARTINS, 1968a, p. 3).

Como vemos, a temática do canibalismo na literatura e nas artes europeias estava em

pleno vigor e as ideias que suscitava traziam em si uma proposta estética e política de crítica ao racionalismo e à civilização construída a partir dele. Propunha como forma de expressão o uso das metáforas e imagens violentas, da agressão verbal, da retórica do choque, para fazer aflorar certo primitivismo em face de uma cultura em processo de decadência, haja vista a ocorrência da Primeira Grande Guerra (1914 a 1918). A atmosfera de rebeldia e de renovação ecoava pelos manifestos, pela teorização, pelos experimentalismos artísticos, plasmando uma demanda por novidade. Tal situação não ficou restrita ao campo das letras e das artes, mas também reafirmou algumas especulações e fecundou novas indagações e disciplinas emergentes.

De acordo com Nunes (1979, p. 12-13):

Com a vaga do exotismo etnográfico, que invadia museus, ateliês e lojas de curiosidades, o canibal, [...] era então menos e mais do que um tema. Amostra de uma sociedade outra, de um outro homem que ainda nos assombra, e que a ciência antropológica se esforçou então para relegar aos noturnos desvãos da mentalidade pré-lógica, essencialmente mágica, o canibal foi também uma dessas imagens fortes, de forte prestígio onírico, favoráveis à condensação de impulsos agressivos, silhuetados de encontro à má-consciência burguesa [...]. Abriu-se, de Nietzsche a Freud, o caminho que fez do canibalismo o signo de uma síndrome ancestral, ou, para usarmos a linguagem de Oswald, uma semáfora da condição humana, fincada no delicado intercruzamento da Natureza com a Cultura.

Especular e explorar os limites entre a Natureza e a Cultura, ousar borrar suas fronteiras e explorar aspectos instintivos, primitivistas e até então desconhecidos da condição humana eram questões candentes que compuseram o espírito daquela época e que também entusiasmaram as ideias de Oswald e dos demais modernistas do movimento antropofágico. No entanto, é necessário dizer que, estar envolvido pelo espírito do tempo não significa necessariamente um impulso à imitação ou à cópia.

É com fundamento na proposição (de reedição) e recorrendo a documentos, fatos históricos e ambientes frequentados por alguns atores das vanguardas europeias e também reproduzidos, citados e frequentados por Oswald, que Heitor Martins conclui que a Antropofagia não passava de uma cópia malsucedida de um projeto já executado além mar. Para ele, não havia qualquer novidade no pensamento oswaldiano que aliás, considerava brilhante em alguns poucos momentos criadores, inventivos, mas tristemente medíocre quando diante da intenção de escrever uma obra teórica de fôlego mais amplo” (MARTINS, 1968a).

Ao estabelecer contato com diversos nomes dos movimentos europeus, Oswald teria traçado os exatos paralelos brasileiros reproduzindo de forma mimética o que estava em curso naquele continente. Esta crítica parece ter encontrado certos elementos de concordância, ainda mais se resgataremos alguns eventos comuns aos dois movimentos (europeu e brasileiro).

No ano de 1920, Francis Picabia lança em dois números a Revista *Cannibale*. No mesmo ano a Revista *Dadá* publica em seu 7º volume o Manifesto *Cannibal Dadá*. De maneira análoga,

embora com alguns anos de distância (1928), Oswald de Andrade e grupo dos antropófagos lançaram a assim chamada 1ª Dentição da Revista de Antropofagia, que traz em seu número de estreia o Manifesto Antropófago. Não é por acaso que o texto de Martins (1968a; 1968b) tem como título uma comparação bastante clara e intencional das semelhanças: “Canibais europeus e antropófagos brasileiros”.

As aproximações entre ambos os movimentos pareceram, à primeira vista, inegáveis e foi por esta razão que as críticas de Heitor Martins foram tão contundentes. No entanto, somente após a passagem dos anos é que a compreensão sutil dos elementos distintivos foi retomada por Benedito Nunes, por Augusto de Campos e por Antonio Candido para que se fizesse uma correção nos rumos das duras críticas à Antropofagia.

Para Nunes (1979), o método utilizado pelo crítico Heitor Martins seguiu um viés causalista, ligando diretamente determinantes a resultados de maneira linear, diminuindo as contribuições e as intuições de Oswald, sem acompanhar sutilezas próprias de seu pensamento. Embora existam afinidades profundas entre a vertente canibal europeia e a antropofágica brasileira, há também singularidades desta última que não foram reconhecidas pelo crítico. Há entre os dois movimentos um ponto de convergência e um pano de fundo: a ideia de primitivismo, de valorização dos componentes instintivos, mágicos e irracionais da existência humana. No entanto, as semelhanças não os tornam idênticos.

Enquanto o primitivismo das vanguardas visava certo retorno ao estado primitivo (primazia do primitivo), numa posição de tensionamento dos ideais racionalistas, de reconhecimento dos males da civilização ocidental – Primeira Grande Guerra – e de suspeita diante do prometido progresso da humanidade, o primitivismo de Oswald propunha um futuro utópico a se realizar por meio de uma composição dialética entre o bárbaro e o tecnizado, entre o primitivo e o moderno, entre o pensamento selvagem e o pensamento lógico numa assimilação produtiva das contribuições do elemento estrangeiro. Em outras palavras, mais do que um retorno ao universo primitivo, a proposta antropofágica mirava no futuro utópico de apropriação crítica do mundo civilizado fertilizando-o e amplificando suas contradições.

Nas palavras de Nunes:

Como se vê o primitivismo tende a tornar-se aqui o instrumento agressivo, a arma crítica impiedosa com que se pretende atingir, de uma só vez, o arcabouço – ético, social, religioso e político – que resultou do passado colonial da história brasileira. No “antropofagismo” tudo é contraditório [...]. Mitifica-se a antropofagia e utiliza-se o mito, que é irracional, tanto para criticar a história do Brasil – para desmistificá-la – quanto para abrir-lhe, com o apelo igualitarista da sociedade natural e primitiva, um horizonte utópico, em que o matriarcado, símbolo da liberdade sexual, substitui o sistema de sublimações do patriarcado rural. (1979, p. 34-35)

Ao fazer esse movimento, Oswald estaria indicando a originalidade do primitivismo nativo (antropofágico) que seria a nascente de todas as transformações necessárias para que a civilização europeia e também a brasileira ultrapassassem suas limitações patriarcais. As vanguardas ao tentarem promover uma crítica verdadeiramente radical do paradigma ocidental, ainda mantinham com ele certas afinidades e alianças porque eram parte da mesma estrutura patriarcal que criticavam.

Embora as pretensões oswaldianas possam ser criticadas pelo nível exacerbado de ousadia que comportavam, há em seu primitivismo outra característica que o coloca em distinção frente ao primitivismo europeu e que foi apontada por Antonio Candido:

No Brasil as culturas primitivas se misturam à vida quotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As terríveis ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles. O hábito em que estávamos do fetichismo negro, dos calungas, dos ex-votos, da poesia folclórica nos predispuha a aceitar e assimilar processos artísticos que na Europa representavam ruptura profunda com o meio social e as tradições espirituais. Os nossos modernistas se informaram pois rapidamente da arte europeia de vanguarda, aprenderam a psicanálise e plasmaram um tipo ao mesmo tempo local e universal de expressão, reencontrando a influência europeia por um mergulho no detalhe brasileiro. (CANDIDO, 1976, p. 128-129)

Aceitar a antropofagia como mera repetição, reedição e submissão aos movimentos europeus seria creditar a ela e a seu autor uma atitude antagônica a sua proposta. Seria reconhecer uma relação apenas unilateral onde na verdade houve relação bilateral, em que os receptores também se tornam agentes e produtores de um pensamento crítico original.

É certo que Oswald estava embebido no espírito de seu tempo (a figura do canibal, o primitivismo e a crise do racionalismo), mas sua proposta é ousada, visando à desmistificação da história escrita, da sociedade patriarcal e da cultura intelectual. Sofre influências, mas procura ver para além delas e tenta cortar na própria carne os males não percebidos pelas vanguardas europeias, porque eram parte da mesma história, sociedade e cultura.

Por essa razão vemos em Nunes (1979, p. 24) que “Nosso primitivismo modernista, que corresponde a essas tendências das vanguardas europeias, não reedita nenhuma de suas espécies.”

Como percebemos, apesar das constantes associações, muitas vezes arbitrárias e apressadas, entre antropofagia e canibalismo no interior dos movimentos das vanguardas europeia e brasileira, existem diferenças e peculiaridades entre ambos os termos que precisam ser compreendidos para que as associações mecânicas não nos impeçam de estabelecer um olhar mais detido sobre a Antropofagia, a fim de verificarmos se ela, de fato, foi capaz de fazer contribuições relevantes ao pensamento brasileiro.

Outro ponto que tem colaborado para as confusões acerca da definição e da compreensão da noção de Antropofagia tem sido o uso indiscriminado dos termos canibalismo e antropofagia em vários textos, material artístico, trabalhos acadêmicos, entre outras produções que se propuseram a discutir a Antropofagia ou uma dimensão antropofágica nas artes, na literatura, na crítica e nas mais distintas disciplinas do conhecimento. Muitas vezes, incorrendo no uso da palavra canibal e no recurso ao termo canibalismo para expressar os fundamentos de suas propostas, contribuíram para que uma associação imediata fosse feita.

Podemos citar aqui, a título de exemplo, o magnífico trabalho de estudo acerca do legado da Antropofagia oswaldiana para o pensamento, a literatura e a cultura brasileira feito por Benedito Nunes (1979), sob o título *Oswald Canibal*.

Também podemos verificar que outro grande nome no campo das discussões antropológicas, Eduardo Viveiros de Castro, que declaradamente se dispôs a pensar seu conceito de perspectivismo como “a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 129).

Em várias de suas obras² faz referência à palavra canibal, seja em títulos, subtítulos ou no conteúdo destes escritos, quase sempre com a mesma conotação de antropofagia.

Ambos os autores possuem um papel sem dúvida fundamental no processo de qualificação do debate acerca da Antropofagia oswaldiana e não é possível supor o menor desvirtuamento entre suas ideias e o pensamento do autor do Manifesto de 1928. O que intentamos é sinalizar para o fato de haver uma distinção entre os termos empregados por eles e o utilizado por Oswald de Andrade que, em sua produção onde trazia à baila direta ou indiretamente a questão da Antropofagia, o fazia preferencialmente por este termo e, em geral, distinguindo-o do vocábulo canibal ou até mesmo englobando o termo canibalismo no espectro da Antropofagia.

Enquanto a palavra canibal ficou associada ao ato empreendido por seres humanos de comer carne humana, a escolha de Oswald vai pela contramão daquilo que tinha sido proposto até então pelas vanguardas europeias, mais especificamente: a afirmação da atitude canibal.

De acordo com Azevedo (2016, p. 64): “Oswald estabelecerá diferença marcante entre os termos ‘canibal’ e ‘antropófago’, entre canibalismo e antropofagia, nunca utilizando o termo ‘canibal’ para traduzir sua perspectiva crítica.”

Oswald, de certa forma reativa as ideias das vanguardas, porém sua aposta está em outra figura semântica. Em lugar do famoso canibal, propõe antropófago. Qual seria a razão da

² Para citarmos dois exemplos: “Araweté. Os deuses canibais”; “Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural”.

mudança de vocábulo? O que teria provocado a escolha de Oswald pela Antropofagia?

Para responder a estas questões precisamos retornar um pouco no tempo e nos determos no curioso ritual da Antropofagia para que possamos entender o que esta aparente alteração de termos pode revelar.

2.3 Antropofagia Ritual

A antropofagia, apesar de conhecida desde eras imemoriais, presente em relatos, mitologias e registros históricos bastante antigos, como no caso de Heródoto (Séc. V a. C) autor das “*Histórias*”, obra em que descreve a existência de povos reais e imaginários que tinham por prática o canibalismo, permanece pouco conhecida, embora muito comentada.

A prática do rito antropofágico constitui um dos aspectos mais remotos da cultura dos primeiros habitantes das regiões litorâneas do Brasil, em especial os povos Tupinambá. Diversas são as fontes e narrativas que confirmam sua existência como realidade concreta e como parte da cultura dos povos originários do chamado Novo Mundo.

Variados autores se debruçaram, cada um a seu modo e com os objetivos mais distintos, ao estudo desses povos e dessa prática. Viveiros de Castro (2020) faz uma análise das diversas maneiras pelas quais a temática da Antropofagia ritual foi tratada entre os primeiros cronistas e viajantes do Brasil³, atendo-se à persistência da visão antropofágica de mundo, apesar das fortes investidas coloniais dos jesuítas que visavam à conversão dos indígenas e à mudança de seus costumes.

A antropofagia ritual refere-se a uma prática realizada pelos indígenas Tupinambá que, na definição estabelecida por Viveiros de Castro (2020, p. 161) envolve diversas etnias:

Como é praxe na bibliografia etnológica, emprego o etnônimo “Tupinambá” para designar os diversos grupos tupi da costa brasileira nos séculos XVI e XVII: Tupinambá propriamente ditos, Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tupinaé, Caeté, etc. que falavam uma mesma língua e participavam da mesma cultura.

Dessa forma, ao nos referirmos aos Tupinambá, estamos aludindo às diferentes etnias que compunham este grupo e que tinham como prática reconhecida a Antropofagia.

Conforme demonstrado por Métraux (1979) e por Viveiros de Castro (2020), os tupinambá frequentemente saíam em expedições contra os povos inimigos com o objetivo de realizar a captura de prisioneiros e, assim, levá-los ao ritual antropofágico ou simplesmente de

³ Pe. Antonio Vieira, Pe. Manoel da Nóbrega, Pe. Luis da Grã, Pe. José de Anchieta, Pe. Simão de Vasconcelos, Adré Thevet, Jean de Lery, Claude d’Abeville, Fernão Cardim, Pero Magalhães de Gandavo, Jácome Monteiro, Gabriel Soares de Sousa, Hans Staden.

devorá-los após a captura. O inimigo apreendido pertencia àquele que primeiro o tivesse tocado e a partir dali se comportaria como seu servo até a execução.

Para que não houvesse devoração imediata do inimigo, o guerreiro captor esforçava-se por fazer prevalecer seu direito de levar o prisioneiro vivo até a aldeia para a realização do ritual, além de exibi-lo perante as mulheres da tribo e poder festejar tal proeza bebendo do “cauim⁴ da revanche”. (MÉTRAUX, 1979, p. 114).

Assim que um vencedor responsável pela captura de um inimigo era reconhecido como tal, ele retornava a sua tribo com o objetivo de anunciar seu feito, ocasião em que era recepcionado com grande exaltação por seus pares.

Quando o prisioneiro era conduzido à aldeia, dava-se início à cerimônia antropofágica que possuía algumas etapas que se sucediam e, apesar de variarem de tribo para tribo quanto à ordem dos acontecimentos, seguiam um roteiro bastante similar.

O capturado adentrava a aldeia amarrado e gritando em sua chegada, era recebido mediante insultos e promessas de devoração. Os pelos de seu corpo (sobrancelhas, cabelos e demais pelos) eram raspados e, após isso, era conduzido ao túmulo dos antepassados de seu captor para limpá-lo.

Entregue aos cuidados das mulheres, o prisioneiro era conduzido às cabanas em meio aos festejos e comemorações com danças e canções, as mesmas que seriam entoadas no momento de seu sacrifício. Esta euforia inicial regada ao consumo de muito cauim poderia se estender por até quatro dias, durante os quais outros eventos importantes aconteciam.

O prisioneiro poderia ocasionalmente ser entregue como presente a algum parente ou amigo de seu alzo como uma forma de homenagem. Poderia também ser entregue ao filho deste para ser sua primeira vítima que lhe concederia o primeiro nome⁵/título de bravura.

Após os eventos de inserção do capturado na aldeia, este passava a fazer parte da tribo, como um membro dela, desfrutando de quase todas as possibilidades que seus senhores. Um colar colocado em seu pescoço era o único distintivo que o diferenciava dos demais membros do grupo, feito de corda com nós ou objetos amarrados, mais do que significar sua servidão ao seu captor, representava uma espécie de calendário indicando a quantidade de luas que deveriam se passar até o dia da execução. O tempo da captura até a morte do capturado variavamuito, podendo durar dias, meses ou até mesmo anos.

Ao capturado era comum a entrega de uma mulher (viúva de um guerreiro, filha,

⁴ Bebida alcoólica produzida através da fermentação da mandioca. Sua matéria prima era cozida, mastigada e recozida, pois a fermentação se dava por meio da produção de enzimas presentes na saliva. Era utilizada nos ritos pré-sacrificiais, durante a devoração e comemoração da execução.

⁵ O nome do guerreiro morto no ritual antropofágico era adotado por seu executor.

irmãou uma das esposas do captor ou qualquer outra cedida por algum membro da tribo) com a qual poderia manter relações sexuais e conviver. Também poderia desfrutar de uma vida comum na aldeia, caçar, pescar ter plantações, entre outras atividades. No entanto, Métraux (1979) mediante o acesso de diversas fontes e registros históricos, aponta a ocorrência de variados interditos aos prisioneiros, como por exemplo, ter a obrigação de oferecer tudo o que produzia (caça, pesca e plantio) ao seu senhor, restando-lhe apenas o supérfluo e não poder penetrar nas cabanas passando por suas paredes. Isso aponta para uma situação pouco esclarecida, restando apenas a possibilidade de afirmarmos uma relativa liberdade do capturado no convívio da tribo.

No que tange ao campo da liberdade sexual, o prisioneiro poderia manter relações sexuais sem constrangimento com qualquer uma das mulheres e elas com ele, vetada apenas a situação em que fosse casada.

As fugas eram raras e, caso lograssem êxito em fazê-lo, os fugitivos não seriam readmitidos em suas tribos de origem. Enquanto fujões, seriam considerados “couaue eum” (MÉTRAUX, 1979, p. 118) uma espécie de tolo, imbecil, medroso, o que significava uma forma de desonra para os seus. Era repudiado pelos tupi, pois tal ato atestava a incapacidade dos companheiros para vingá-lo, como se estes não fossem fortes o bastante. Em tais circunstâncias, o prisioneiro fugitivo provavelmente seria morto pelos próprios pares, uma vez que, após sua captura e integração à aldeia dos inimigos, não seria mais considerado como pertencente a sua tribo.

Chegado o período da execução do capturado, diferentes ritos preparatórios eram encenados, com o objetivo de estabelecer o cerimonial antropofágico. Por alguns dias os adultos de ambos os sexos participavam das festas e da elaboração dos artefatos que seriam utilizados no ritual. Os homens fabricavam e enfeitavam a corda e o tacape (ibirapema) que abateria o prisioneiro antes da devoração, as mulheres jovens produziam o cauim, as mais velhas os potese vasos onde armazená-lo, além das tintas para as pinturas corporais.

O prisioneiro tinha novamente todos os pelos do corpo raspados, era banhado e em vários momentos havia manifestações que rememoravam sua condição de prisioneiro, sendo levado em comitiva para o centro da aldeia pelas mulheres numa espécie de bailado e comemoração de seu futuro próximo.

Na noite que antecedia a execução, as velhas deitavam em suas redes e se colocavam a entoar canções que levavam toda a noite e exprimiam o desdém dos tupinambá pelos cativos e anunciavam a iminente vingança que os aguardava.

No dia da execução, a vítima era levada para o centro da aldeia, em sua cintura era

atada uma corda (muçurana) segurada nas extremidades por dois assistentes. Tal corda tinha por objetivo manter o preso naquele espaço e evitar qualquer movimento brusco ou alguma tentativa de fuga. O executor, adornado de um manto cerimonial saía da cabana onde estava confinado e em suas mãos era entregue o tacape com o qual executaria o movimento fatal.

No momento em que vítima e algoz se encontravam frente a frente iniciava-se um diálogo cerimonial. O executor rememorava as mortes dos membros de sua tribo e justificava sua atitude em resposta ao ocorrido, numa clara alusão a sua capacidade de vingança. Da parte do prisioneiro, este explicitava sua parte na devoração dos membros daquela tribo e assumia com satisfação e sem receio o seu destino, ressaltando que seria vingado pelos seus parentes.

Após a troca de palavras o executor brandia o tacape e buscava golpear a prisioneiro na nuca para, em um só golpe, abatê-lo. Tão logo lograva êxito em matá-lo, as velhas mulheres da tribo precipitavam-se para colher o sangue e os miolos com uma cuia. O corpo era retalhado, assados os pedaços ao moqué e distribuídos aos presentes.

O executor era o único que não comia da carne do prisioneiro. Ao invés disso, passava por um processo de renominação, uma espécie de batizado em que adotava o nome da vítima. Logo após, iniciava um momento de recolhimento absoluto até reunir condições de retorno à vida social. A renominação era tida como um novo nascimento e após a execução, uma série de preceitos deveriam ser observados como forma de proteger o matador da vingança do morto. Passado o período de resguardo, o executor deveria fazer uma incisão no corpo utilizando-se dentes de animais, garantindo-lhe marcas físicas que atestavam o seu valor enquanto guerreiro. Descrito o ritual, é possível perceber que alguns aspectos marcam questões fundamentais para a compreensão da Antropofagia, entre os quais destacamos seu caráter coletivo, simbólico, mnemônico/vindicativo e iniciático.

No que se refere ao plano coletivo, parece incomum conceber todas as etapas do ritual em um contexto que não seja socialmente compartilhado. Sem uma atuação de todas as pessoas da tribo, os processos que envolvem os diferentes momentos da Antropofagia (da preparação dos artefatos, bebida, as participações da tribo nas canções e comemorações até a devoração do inimigo capturado) seriam impossíveis de serem levados a cabo. Nesse sentido, parece que é próprio da Antropofagia ser um ritual coletivo. Além disso, ela possui uma dimensão que envolve tanto a coletividade de uma tribo determinada quanto as diferentes etnias tupi, compondo um modo de vida em que a participação de todos e a vida comunitária são fundamentais para a existência e coesão do grupo.

O caráter simbólico se dá por duas vias, a saber, a via da vingança e da memória,

bem como o caráter da reparação e reorganização do grupo. Não era o ato de comer a carne o principal motivador das expedições tupinambá, antes, era a possibilidade de realizar a vingança de seus parentes mortos e devorados contra seus inimigos que garantia entre outras coisas a manutenção da memória.

De acordo com Métraux (1979, p. 137):

Às perguntas propostas sobre a origem e a finalidade de tão perverso ato, respondíamos selvagens, invariavelmente, que assim agiam com o fito de vingar a morte de seus pais, era a vingança do sangue o único e exclusivo móvel de suas expedições bélicas, consideradas incompletas se o inimigo não era afinal devorado.

Sobre o papel fundamental da memória lemos Viveiros de Castro ao nos mostrar como ela se articulava com a vingança, produzindo a imortalidade ainda que de maneira simbólica:

A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos índios, de sua capacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas; ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória. Memória, por sua vez, que não era outra coisa que essa relação ao inimigo, por onde a morte individual punha-se a serviço da longa vida do corpo social. [...] A imortalidade era obtida pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte dos inimigos e a própria imortalidade, estava a trajetória de cada um e o destino de todos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 202)

No entanto, a dupla função do sacrifício antropofágico ainda guardava outro fundamento capaz de produzir o amálgama perfeito para que a estrutura social se mantivesse. O caráter de reparação do grupo e restauração da integridade da comunidade se dava por meio da devoração do inimigo, como nos informa Lestringant, a partir da interpretação feita, antes dele, pelo cronista André Thevet:

Thevet sugere uma interpretação que vai além da simples vingança. A captura de um prisioneiro pela tribo tem o papel de uma reparação. Ao longo de todo o tempo que o separa de sua execução, o cativo faz o papel de substituto. Ele toma o lugar do morto. Sua ativa presença compensa a perda sofrida, anteriormente, pelo grupo. Um acréscimo de energia é assim transferido para a comunidade, que, finalmente, recupera sua integridade perdida, ao ingerir a carne da vítima em seus mínimos componentes. (LESTRINGANT, 1997, p. 94-95).

Além disso, este modo de vida coletivo reforçado no e através do ritual antropofágico só possui sentido porque enraizado em uma visão de mundo marcada pelo que Viveiros de Castro (2020, p. 227) denominou “autodeterminação pelo outro”, em que o outro constituía a solução e não o problema da incompletude ontológica que marcava a cultura tupinambá.

De acordo com este autor:

A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação com o outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. [...] O outro não era um espelho, mas um destino. [...] O que estou dizendo é que a

filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade e, em geral, da humanidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 190-191).

Em síntese, a Antropofagia ritual é marcada pelo fato de ser em si mesma um evento de natureza coletiva, simbólica e calcada na vingança e na reorganização da vida social, enquanto que o canibalismo pode comportar aspectos individualistas, por não visar à coesão do grupo, não produzir um resgate da memória, não promover um acerto de contas com o passado nem apontar para um futuro de permanente vingança ritualizada. A Antropofagia ritual não está ligada ao extermínio de tribos rivais, mas antes à manutenção da memória coletiva atingida pela perda de um dos integrantes do grupo, devorado pelos inimigos. O canibalismo, por sua vez, desfaz a natureza simbólica da prática antropofágica ao fazer prevalecer o ato concreto da carne humana como comida, como alimento para aplacar a fome ou como um fim e não um meio para algo que ultrapasse a pura materialidade da situação.

2.4 Antropofagia Cultural

A Antropofagia Cultural possui como germe as discussões em torno da oposição ao certo predomínio estrangeiro sobre a cultura nacional que, obscurecendo a realidade particular das artes e literatura, bem como as raízes culturais do Brasil, terminava por promover a subserviência dos nossos intelectuais e artistas. As assim chamadas elites intelectuais do país estavam apartadas da própria sociedade e falavam para uma massa anônima a quem chamavam de “povo”. De costas viradas para a realidade local, reproduziam os trejeitos, os maneirismos e a cultura europeia como forma de destacar sua posição privilegiada de classe dominante.

É nesse contexto e, paradoxalmente impulsionada pelos rompantes dos movimentos europeus que uma parte da intelectualidade brasileira irá encampar o movimento modernista e seus corolários, entre eles o movimento antropofágico. Nesse sentido, é possível dizer que a Antropofagia padeceu dos mesmos incômodos que deram origem ao próprio modernismo e é, portanto, descendente dele. A distinção entre ambos se dará não pela realidade diagnosticada (pensamento colonial, imitação, eurocentrismo, desprezo pelo nacional por considerá-lo atrasado), mas pela resposta dada a ela.

De acordo com Lima (2018), será através da Antropofagia e de sua metáfora cultural da devoração que se dará a resposta aos dilemas persistentes de nossa sociedade.

Segundo a autora:

A metáfora cultural da devoração produz um deslocamento do problema da cópia e da cultura importada ao propor a deglutição dos modelos estrangeiros e sua

transmutação a partir dos dados locais. De um lado, os modelos estrangeiros de cultura, política, economia e sociedade que importávamos. De outro, a realidade nacional, que absorvia a seu modo as instituições importadas, vista como um empecilho para a modernização do país. Propor, através da antropofagia, a conjunção entre atraso e modernidade é um mérito de Oswald de Andrade em relação ao seu tempo, pois, de um lado, transformava numa utopia e numa alternativa para o país, o que era considerado um entrave na nossa modernização. (LIMA, 2018, p. 29)

Com a proposta de devoração e deglutição, a Antropofagia propunha uma transmutação cultural, como uma forma de apropriação seletiva de elementos de uma cultura estrangeira, transformando-a pelo choque com componentes de uma cultura nativa, produzindo modificações e, com isto, criando um novo elemento que se sobrepõe tanto ao que é estrangeiro como ao que é nativo sem negar nenhum dos dois.

Em contraponto ao servilismo das elites, a Antropofagia oferecia a experimentação e a participação do nativo e de suas formas de viver e de produzir existência, como o centro gerador e inspirador de grande parte de suas produções artísticas.

No caminho contrário de uma produção cultural de cunho chauvinista e, longe de fazer coro aos apelos nacionalista, Barcelos (2013, p. 53-54) afirma:

A Antropofagia Cultural tem a oferecer um contraponto às oposições binárias, do isto ou aquilo; fixação do interior e exterior; do próprio e do outro; de centro e de periferia; de noções de desenvolvimento e subdesenvolvimento; do individual e do coletivo; do antagonismo simplista entre nativo e estrangeiro. As estas posturas fixas, a Antropofagia Cultural propõe a mestiçagem, a mistura e a miscigenação intercultural.

Enquanto há uma busca incessante pela unidade e pureza da cultura, podemos dizer que estamos fora dos domínios da Antropofagia Cultural, posto que consistem justamente na capacidade de desconstrução do ideário de unidade e pureza, em favor de uma abertura para a mistura, o entrelaço e uma atitude de resistência à dominação cultural dos países coloniais. Lançado o embrião da resistência a partir do Manifesto Antropófago, os ecos desta proposta serão sentidos somente muitos anos depois, quando as condições sociais do Brasil pressionavam no sentido de redescobrir a necessidade de liberdade frente ao sufocamento político, a coerção autoritária e ao extermínio novamente capitaneado pelo Estado. É na efervescência da ditadura militar de 1964 que as intuições e proposições oswaldianas serão revisitadas, redescobertas, reencenadas e irão ganhar múltiplas formas e ebulição sob os mais variados modos.

Após um longo período de esquecimento, a Antropofagia, tornada metáfora da devoração (agora não mais do corpo concreto do estrangeiro-inimigo, mas de seu correspondente simbólico, isto é, de sua cultura) volta a entrar em cena para mobilizar diferentes

setores da produção artística nacional. Durante as décadas de 1960 e 1970, artistas e intelectuais buscavam maneiras de romper com as formas tradicionais de fazer teatro, música, cinema, artes plásticas, enfim, de produzir cultura.

Um movimento que foi um herdeiro genuíno da Antropofagia Cultural foi o Tropicalismo ou Tropicália, algo que foi reconhecido por um dos seus principais representantes, Caetano Veloso:

O encontro com as ideias de Oswald [...] convidavam a repensar tudo que eu sabia sobre literatura brasileira, sobre poesia brasileira, sobre arte brasileira, sobre o Brasil geral, sobre arte, poesia e literatura em geral. Oswald de Andrade, sendo um grande escritor construtivista, foi também um profeta da nova esquerda e da arte pop: ele não poderia deixar de interessar aos criadores que eram jovens nos anos 60. Esse “antropófago indigesto”, que a cultura brasileira rejeitou por décadas, e que criou a utopia brasileira de superação do messianismo patriarcal por um matriarcado primal e moderno, tornou-se para nós o grande pai. (VELOSO, 2012, p. 64).

A descoberta de Oswald de Andrade por Caetano se deu a partir de sua amizade com Augusto de Campos e do encontro com a peça *Rei da Vela* montada por José Celso Martinez Corrêa (Zé Celso) no Teatro Oficina no ano de 1968.

Além da Tropicália, variados movimentos estéticos se associavam direta ou indiretamente ao legado da Antropofagia Cultural. No cinema, foi o Cinema Novo sua principal expressão. No teatro, tivemos dois grandes representantes Zé Celso (Teatro Oficina em atividade até os dias de atuais) e Augusto Boal (Teatro do Oprimido). Nas artes plásticas, as obras de Hélio Oiticica.

De lá para cá, diversos setores da produção artística brasileira não cessam de criar e reverberar a Antropofagia Cultural, pois “o que foi o movimento antropofágico senão uma busca radical de fazer arte, de produzir conhecimento, tomando como ponto de partida o mundo da cultura local?” (BARCELOS, 2013, p. 114).

A Antropofagia Cultural continua em efervescência e ainda influencia o mundo das artes brasileiras contemporâneas revelando sua potência através de artistas como Adriana Varejão, Beatriz Azevedo, entre outros nomes.

2.5 Antropofagia Filosófica

Perguntar se há uma Antropofagia Filosófica significa perguntar se a Antropofagia oswaldiana é capaz de criar conceitos próprios. Conforme nos ensinam Deleuze e Guattari (2010, p. 23): “A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos. [...] Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia.”

Não obstante estas afirmações, o próprio Oswald de Andrade sempre titubeava quando a questão era estabelecer uma definição conceitual, unívoca e aos moldes do pensamento racional acerca da Antropofagia.

Definir a Antropofagia (*Anthropophagia*) não é coisa fácil. Toda definição é imprecisa. Nós utilizamos, atualmente, de um idioma gasto, decrépito, pobre de onomatopeia, idioma deturpado pelo vaivém do tempo, afastado de uma íntima e natural comunhão cósmica entre os elementos expressionais e o significado real do que interpretam. A expressão, assim, não é bem a fotografia de nosso pensamento; é, quando muito, **a tinta de tela impressionista**, em que tentamos reproduzir as nossas emoções. Mas, experimentemos: A Antropofagia é o culto à estética instintiva da Terra Nova. Outra: É a redução a cacarecos, dos ídolos importados, para a ascensão dos totens raciais. Mais outra: É a própria terra da América, o próprio limo fecundo, filtrando e se expressando através dos temperamentos vassallos de seus artistas. Estas, as definições que consigo construir, no momento. Definições de emergência, seca como o Martini que tomamos, e que surpreendem apenas um flanco do assunto. (ANDRADE, 2009, p. 65)

A Antropofagia é em si um conceito? A depender da lente que utilizamos para contemplá-la, sua configuração muda. Daí o fato de termos pensado a Antropofagia a partir de sua dimensão ritual, estética e filosófica. Pensá-la a partir de um novo vértice teórico-metodológico, seria uma iniciativa ousada de tentar uma definição de Antropofagia, ainda pouco explorada e, quem sabe, talvez até mesmo imprópria por sua própria lógica interna.

Temos compreendido que a Antropofagia se manifesta em dois momentos na obra de Oswald. São eles:

- 1928-1929 (Manifesto Antropófago, a Revista de Antropofagia em suas duas "dentições")
- 1944-1954 (Escritos de Teses, Artigos, Ensaios e Entrevistas, publicados ou manuscritos)

Ambos os momentos contêm duas tendências internas à Antropofagia:

A primeira tendência marca a busca por redefinir uma identidade nacional muito vinculada ao mimetismo, ao "problema da cópia" (LIMA, 2018, p. 18) ou ainda, à "questão da cópia" (LIMA, 2018, p. 32), ou seja, o desejo de renovação e "mudanças na mentalidade nacional" (BOPP, 2008, p. 47). Nela há uma problematização bastante pioneira de Oswald que consiste em tencionar a discussão entre a cultura local e a cultura importada. No entanto, é importante nos atermos ao fato de que tudo isso se desenvolveu durante a década de 1920 desde o Movimento Modernista até sua radicalização nos Movimentos posteriores (Movimento Verdeamarelo e Movimento Antropofágico).

Destes dois últimos movimentos, podemos observar que o primeiro desaguou em nacionalismo e, posteriormente, no que viria a ser o Integralismo. Quanto ao segundo,

distante do ufanismo e da posição dicotômica, aptou por exercer de maneira dialética a questão entre a díade nacional-estrangeiro, local-global, lançando, através da proposta antropofágica, uma superação crítica da dualidade.

Ter que olhar no espelho e ver a metrópole provocou distorções em nossa percepção (distorções da autopercepção, da autoimagem e da autoconfiança). Este fenômeno de olhar e não se ver é algo muito profundo em nossa história. Foi o movimento modernista que colocou em andamento um projeto ousado de "[...] acordar o Brasil de um estado de estagnação." (BOPP, 2008, p.52), mas foi a Antropofagia a responsável pela radicalização desse projeto, sem incorrer nos exageros chauvinistas de exclusividade nacional.

Da parte da Antropofagia havia outra relação com a cultura europeia, uma relação que, reproduzindo a figuração do ritual, visava à apropriação construtiva e crítica dos elementos estrangeiros, uma forma de autorreconhecimento ao passar pelo contato com aquilo que representava nossa diferença.

Daí a segunda tendência que visava pensar a Antropofagia como alteridade (LIMA, 2018) uma forma de compreender a relação que estabelecemos com tudo aquilo que possa ser representado como Outro. Tal perspectiva, tributária do fundamento antropofágico, não prescinde de uma atitude inicial de rebelião e agressividade frente ao Outro, contudo, como parte de um continuum, abre-se para a assimilação das possíveis novidades trazidas pelo encontro com as diferenças para, em seguida, atingir um terceiro estágio de recomposição que incorpora aspectos de elementos preliminarmente opostos. Este raciocínio perpassa a insistência de Oswald na superação da dicotomia nacional-estrangeiro, sintetizada pela ideia de "bárbaro tecnizado" (ANDRADE, 2017, p.51).

O aforismo antropofágico deixa entrever este processo quando afirma: "Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago." (ANDRADE, 2017, p. 50). O ponto fundamental desse aforismo é corrigir uma ideia de que não se trata de devorar para anular a diferença com o colonizador (aniquilamento de toda possibilidade de existência do oponente) ou eliminá-lo pura e simplesmente em uma negação absoluta. De igual modo, também não se trata de virar as costas para nosso caldo cultural, nossa riqueza que é a mistura étnica denegada, discriminada. De certa forma, há uma demanda por metamorfosear na relação com o outro, sobretudo com a nossa própria alteridade que foi e continua sendo denegada, excluída. Essa metamorfose consiste numa desapropriação de certa imagem de si para construção de uma identidade a partir do contato com o outro propriamente dito e com o nosso outro introjetado e rechaçado.

A partícula da frase "o que não é meu" pode representar tanto o estrangeiro como a

identidade que deixamos de construir sobre nós mesmos historicamente, em favor de uma imagem pronta e importada. Há aqui uma demanda por um conhecimento de si, não apenas em contato com a diferença objetiva (representada pelo outro concreto), mas também com esse aspecto de si que é denegado, a diferença subjetiva (representada pelo outro simbólico).

É no segundo momento de produção de Oswald sobre Antropofagia que também podemos identificar uma tentativa do autor de contribuir para o campo teórico através de uma escrita reflexiva e de natureza confessadamente filosófica.

De acordo com Nunes (2011, p. 11):

Esse retorno à Antropofagia efetivou-se como oposição crítica ao marxismo e como um processo de conversão filosófica do autor, que se dedicou apaixonadamente ao estudo da Filosofia, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, que não trouxera, conforme ele esperava, o ocaso dos imperialismos, das ditaduras e da moral burguesa. Tomando então por base as intuições contidas nos manifestos de 1924 e 1928, Oswald elabora, em *A crise da Filosofia Messiânica*, a sua concepção filosófica do mundo [...].

Sabemos que nem só de pretensões se vive uma concepção filosófica do mundo. Nesse sentido, muito embora seja bastante explícito o entusiasmo filosófico de Oswald nos escritos deste segundo momento da Antropofagia, verificamos que sua proposta não seguiu um movimento de sistematização aos moldes do saber filosófico tradicional.

Dá a necessidade de percorrermos os textos de Oswald e de alguns comentadores essenciais para que possamos decodificar suas proposições e “vermos embaixo dos aforismos alguns princípios virtuais.” (CANDIDO, 1977, p. 84) do que seria esta concepção filosófica do mundo.

De todos os comentadores, talvez um dos que mais buscou enfatizar a natureza iminente teórica da Antropofagia tenha sido Benedito Nunes. Filósofo de formação e crítico literário, Nunes foi responsável por elaborar tanto o prefácio das obras completas de Oswald de Andrade no volume que trata dos escritos ensaísticos do autor⁶, mas também pelo já mencionado livro *Oswald Canibal*, marco para a compreensão dos fundamentos do movimento antropofágico e da própria Antropofagia enquanto projeto teórico do modernista.

Partindo das análises de Nunes (2011), observamos que divide a Antropofagia em três esferas de compreensão, a saber, como metáfora, como diagnóstico e como terapêutica. Vejamos o que o filósofo diz a esse respeito:

Como símbolo da devoração, a Antropofagia é a um tempo *metáfora, diagnóstico e*

⁶ Em uma versão mais antiga, veiculada pela Editora Brasiliense, este volume representa o número VI das Obras Completas, sob o título “Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias”. Já nas edições mais recentes das obras completas publicadas pela Editora Globo, este volume está intitulado como “A utopia antropofágica”. Ambas contêm as teses de Oswald e seus escritos de natureza ensaística.

terapêutica: metáfora orgânica, inspirada na cerimônia guerreira da imolação pelos tupis do inimigo valente apresado em combate, englobando tudo quanto deveríamos repudiar, assimilar e superar para a conquista de nossa autonomia intelectual; *diagnóstico* da sociedade brasileira como sociedade traumatizada pela repressão colonizadora que lhe condicionou o crescimento, e cujo modelo terá sido a repressão da própria antropofagia ritual pelos jesuítas; e *terapêutica*, por meio dessa reação violenta e sistemática, contra os mecanismos sociais e políticos, os hábitos intelectuais, as manifestações literárias e artísticas que, até a primeira década do século XX, fizeram do trauma repressivo, de que a Catequese constituiria a causa exemplar, uma instância censora, um Superego coletivo. (NUNES, 2011, p. 22)

Partindo dessa organização, Nunes indica uma “linha doutrinária” nos escritos de Oswald que se iniciava pelo *Manifesto Pau-Brasil* (1924), passando pelo *Manifesto Antropófago* (1928), por *Meu Testamento* (1944), *A Arcádia e a Inconfidência* (1945), *A crise da Filosofia Messiânica* (1950), *Um aspecto Antropofágico da Cultura Brasileira: o homem cordial* (1950) até chegar a *A marcha das utopias* (1953).

Ao trilhar o caminho doutrinário, o pensamento oswaldiano nos levaria até a utopia, permitindo perceber as transmutações da Antropofagia e a mescla que ela realiza entre estética, política, teoria cultural e filosofia.

No percurso teórico da Antropofagia podemos compreender, a partir da discussão realizada por Nunes, que há uma tentativa em Oswald de levar a termo, talvez pela primeira vez, um projeto de insubordinação do pensamento periférico que necessita se diferenciar do pensamento hegemônico por meio do desenvolvimento de uma autonomia própria, capaz de diálogo, crítica, assimilação e produção de conhecimento.

Sabemos que o embate colonial representou, sob diversos aspectos, um processo de repressão e aculturação que resultou, em grande medida, na desintegração de diversos elementos das culturas locais e na implantação de uma cultura transplantada, alvo de protestos desde o Manifesto de 1924, onde lemos: “Eruditamos tudo. Esquecemos o gavião de penacho.” (ANDRADE, 2017, p. 22).

O “esquecimento”, que nada mais é do que o apagamento, o silenciamento e, sob muitos aspectos, o extermínio dos povos e culturas nativas, aliado a essa tendência a reproduzir o erudito, estariam na origem de nossos problemas sociais e de nossa baixa autoestima intelectual. Este foi o diagnóstico realizado pelo projeto Antropofágico de Oswald que, como contrapartida oferece também uma terapêutica, um tratamento da questão via utopia.

A utopia aqui se investe do recurso à memória para enfeixar uma ação em direção a um futuro a ser construído por meio do rompimento com aquilo que contribui para uma existência subalternizada e reprimida pelo que Nunes chamou de um Superego coletivo. Vale ressaltarmos que o termo não possui uma conotação estritamente psicológica, mas refere-se a uma instância

coletiva de censura e reprodução da norma colonial, a qual se manifesta na sociedade através de suas instituições (família, escola/universidade, religiões, poder legislativo, executivo e judiciário) constituindo um fator determinante na manutenção da cultura ocidental e, por conseguinte, de seus projetos coloniais.

Para que possamos compreender como esse processo se deu, carecemos compreender como Oswald organiza sua concepção de história e desenvolvimento das sociedades dos hemisférios Norte e Sul. Esta organização se dá pela polêmica e precária tese do matriarcado primitivo. Estamos nos referindo à construção que o modernista fez de um processo transhistórico onde lê, de maneira bastante peculiar e assistemática, os acontecimentos históricos, políticos, literários, religiosos e científicos que marcaram a história da humanidade até seu tempo.

Nos escritos intitulados *A Crise da Filosofia Messiânica*, *Meu Testamento* e *O Antropófago*, Oswald desenvolve uma leitura da História em que descreve duas tendências em disputa ao longo do tempo: o matriarcado e o patriarcado. Segundo ele – e inspirado nos textos do antropólogo suíço Johann Jakob Bachofen – as sociedades primitivas tinham como origem uma organização matriarcal suplantada pelo patriarcado. A transição para o patriarcado teria seu início a partir dos registros de Ésquilo, em sua obra literária intitulada *Oréstia* (458 a. C), tragédia grega em que se registra o julgamento de um caso de matricídio.

De acordo com a obra, Orestes assassina a mãe (Clitemnestra) após descobrir que esta havia cometido uma traição e, em associação com o amante, assassinado o marido (Agamênon). Inconformado com a situação e, decidido a vingar o pai, Orestes comete o matricídio e é perseguido pelas Erínias, furiosas deusas protetoras do direito materno. Antes de ser capturado pelas deusas Orestes foge e, com a ajuda do deus Apolo, é conduzido até o templo de Atena para que seja julgado. Após um sufrágio que avalia a culpa de Orestes, há um empate e Atena (do latim, Minerva) precisa dar um voto de decisão acerca do destino do acusado. A deusa, desconsiderando as leis severas que puniam assassinatos entre familiares, principalmente o matricídio, decide pela absolvição de Orestes contra a fúria das Erínias que se revoltam com a decisão que lhes impede de cumprir a vingança à figura da mãe. Atena justifica seu voto em favor da causa paterna por não ter possuído mãe e ter sido criada apenas a partir de seu pai, Zeus. Este evento representaria o início do declínio do matriarcado primitivo e o momento de ascensão do patriarcado.

Como é possível perceber, a passagem refere-se a uma alegoria que representaria uma situação social. Tal alegoria guarda certas associações entre o mito de Édipo e sua transposição para o universo da teoria psicanalítica.

Para Oswald, a passagem indicava o fim do chamado direito materno e o início do direito paterno. Ela seria a alegoria que descreveria a mudança de paradigma que determinaria toda a organização social posterior e que seria o fundamento da civilização ocidental, calcada a partir dali na monogamia e conseqüente administração da sexualidade/gênero, na transferência do nome do pai aos filhos e, portanto, da propriedade e da herança, origem das desigualdades entre os homens e das disputas entre eles.

Oswald reconhece que toda a organização social que nos foi imposta a partir do processo de colonização é resultado de um fundamento e de uma estrutura patriarcal. Nesse sentido, nossas leis, religiões, instituições, cultura e ciência, seriam herdeiras deste modo básico de organizar a sociedade que tem como características a divisão em classes, a divisão do trabalho, a propriedade privada e a manutenção da herança por meio do casamento monogâmico. (ANDRADE, 2011).

Em contrapartida, a estrutura matriarcal suplantada pelo patriarcado teria como premissa a posse comum da terra, a poligamia (ou a liberdade no campo da sexualidade) e a distribuição igualitária das riquezas produzidas, uma vez que não haveria a transmissão de riquezas familiares por meio da herança. (ANDRADE, 2011).

Para Oswald,

[...] tudo se prende à existência de dois hemisférios culturais que dividiram a história em Matriarcado e Patriarcado. Aquele é o do homem primitivo. Este, o do civilizado. Aquele produziu uma cultura antropofágica, este, uma cultura messiânica." (ANDRADE, 2011, p. 139).

Dessa forma, temos de um lado a civilização ocidental marcada pela ascensão do patriarcado e pela adesão ao messianismo como teleologia e do outro, a cultura antropofágica marcada pelo matriarcado e pela utopia de uma ida (e não um retorno) aos fundamentos da comunidade primitiva como solução dos males sociais produzidos pelo processo civilizatório ocidental.

Antropofagia e messianismo se contrapõem para expor os diversos dilemas pelos quais a civilização passou. Nesse sentido, nossa história seria profundamente marcada por um conflito entre duas forças opostas com suas repercussões sobre todos os âmbitos da vida humana. Nossa civilização teria sido construída a partir de um constante recalçamento das forças primitivas que, na visão de Oswald teriam sucumbido à cultura de escravidão, em detrimento de uma cultura de liberdade. (COSTA, 2014).

Para Andrade, as sociedades civilizadas "[...] servem-se do messianismo para criar as servidões do corpo e do espírito e as ilusões de toda a espécie." (ANDRADE, 2009, p. 364)

Vale ressaltar que a virada patriarcal teria ocorrido com uma conseqüente alteração de

todas as estruturas da sociedade e Oswald tenta percorrer diversos domínios do conhecimento (direito, economia, antropologia, teologia, filosofia, arte, literatura, sociologia) para dar conta de explicar e justificar suas proposições.

De acordo com Costa, no empreendimento idealístico, há todo um "esforço por denunciar a iniquidade e a irrealidade das epistemes que presidiram o curso da civilização ocidental" (COSTA, 2014, p. 105). Esta seria a chave que abre a passagem para um estudo da Antropofagia enquanto uma possível ruptura com as hegemônicas forças epistemológicas que organizam as sociedades, ainda sob o manto do patriarcado que exclui e impede que haja possibilidade de emergirem outras formas de produção de conhecimento, calcadas em paradigmas divergentes, que contemplam as diferenças, a pluralidade e as realidades historicamente subalternizadas.

A partir da tese do matriarcado Oswald sustenta duas proposições básicas, a saber, a ideia de uma visão de mundo (*Weltanschauung*) que fundamentaria o intercâmbio contínuo entre as pessoas, numa espécie de devoração constante e a concepção de uma utopia, isto é, a realização de uma sociedade ideal, cujas contradições da sociedade capitalista se superariam por meio da assunção de alguns princípios advindos dos povos ameríndios.

Dessa forma, o matriarcado primordial seria a tese da qual o patriarcado seria a antítese e, como síntese e especulação, sugere um novo matriarcado, que chamou de Matriarcado de Pindorama (perspectiva utopista).

Muito embora as teses sobre um matriarcado primitivo universal sejam refutadas enquanto sólido pressuposto científico, convém pontuarmos que sob a perspectiva de Oswald o que estava em questão era uma suspeita sobre as justificativas (morais e científicas) para sustentar a existência da cultura patriarcal. Dito de outra maneira, o que Oswald está colocando em questão é uma versão dos fatos apenas sob a ótica do patriarcado, como se na divergência em favor de um matriarcado, ele estivesse marcando a possibilidade de questionar o fato de haver apenas uma versão da história, a versão patriarcal.

Apesar dos equívocos acerca de uma cultural matriarcal primordial, é necessário ressaltar que, o que restou desta proposta foi o esforço imaginativo de Oswald, na tentativa de burilar o cânone, o paradigma ocidental, de virá-lo de cabeça para baixo, provocando uma inversão da perspectiva. Qual é a perspectiva em questão? Para Oswald é o patriarcado como uma visão de mundo colonial, exploratória e de justificativa na moral cristã. Sua tese do matriarcado, embora errônea em diversos aspectos, serve como mote para colocar o pensamento em movimento, para pensar hipóteses que contraponham, que questionem, que ousem pensar para além do patriarcado, inquirindo-o como algo passível de ser enfrentado enquanto algo

natural. Não podemos pensar o matriarcado como verdade histórica, mas podemos pensá-lo como prospecção de uma perspectiva que possa suplantar esta antiga forma de organização social que reproduz o poder masculino de manutenção do domínio econômico moral e político dos homens sobre os demais seres e sobre o próprio planeta. Em suma, o matriarcado primitivo de Oswald serve-nos hoje apenas como a possibilidade de pensar um mundo pós-patriarcal.

Não obstante toda crítica que possa ser feita ao seu estilo pouco ortodoxo de escrita e de produção teórica e à ausência de rigor metodológico de sua produção, há que se levar em conta que Oswald de Andrade organiza seu raciocínio como num procedimento heurístico, com ideias ou hipóteses provisórias capazes de estimular novos *insights* sobre a História oficial. Seu intento é o de proliferação das histórias do subterrâneo, de investigação dos campos de força que mobilizaram a versão que venceu as disputas ideológicas e se consagrou como discurso hegemônico, como norma.

Por outro lado, o espírito zombeteiro do modernista é apimentado por uma perspectiva de tempo bastante complexa (AZEVEDO; FRANCIS, 2021), cujo transcurso não se pretende totalmente linear. Aliás, a temporalidade na escrita de Oswald só é estrategicamente linear, ou seja, só o é por conveniência e por interesse didático. No mais das vezes, ele brinca com o tempo e faz afirmações que parecem ter ocorrido em algum tempo em determinado lugar, mas que podem muito bem ser confundidas como aspirações futurísticas e como forma de construir “um novo caminho que pudesse manter a utopia comunista.” (LIMA, 2018, p. 196).

Para Benedito Nunes (2011, p. 53):

A filosofia antropofágica não é contudo, [...] apenas uma elaboração redidual, feita com os destroços da Antropofagia de 1928. Há, principalmente em A crise da Filosofia Messiânica, a par de um trabalho de síntese e de crítica, que entrelaça o poético ao teórico, intuições fulgurantes que nos descerram, através do esboço quase profético de novos conceitos, uma perspectiva atual sobre os problemas de hoje.

De fato, as intuições teóricas de Oswald demonstram que sua proposta em torno da Antropofagia não se configurava apenas como um “sarampão antropofágico”, era uma tentativa de pensar a herança colonial como parte de um amplo processo histórico que afetou de formas bastante variadas as diferentes partes do globo. Além disso, parece vislumbrar uma alternativa de inversão do processo de repressão imposto pela civilização patriarcal e messiânica. Talvez a ausência de rigor metodológico e a maneira pouco precisa com que organizou seu pensamento exijam de nós um esforço maior para compreender como as estreitas e sinuosas veredas da

Antropofagia carecem ser percorridas à luz de um aprofundamento de sua dimensão teórica.

Por ora, podemos compreender que as pretensões filosóficas de Oswald de Andrade apontam para seu interesse em tornar a Antropofagia “a senha” e “a chave” para o mundo (ANDRADE, 2009), uma ferramenta teórica capaz de crítica e de proposição social de transformação do mundo.

No entanto, a forma como ele a organizou em termos teórico-metodológicos não favoreceu a compreensão de que a Antropofagia pudesse ser interpretada como uma filosofia. Seu método de caráter errático, assim como sua busca pelo vestígio, pelos escombros da história oficial, bem como suas proposições – muitas vezes enigmáticas – fizeram com que seu projeto fosse questionado por não se enquadrar nos rigores acadêmicos-estrito senso.

Ocorre que diversos filósofos partiram de concepções análogas, como por exemplo, o estudo da literatura, a alusão a alegorias e aos mitos como forma de sustentação de suas teorias e lograram êxito em sistematizar uma corrente teórica ou filosófica. Platão fez uso da alegoria da caverna para ilustrar sua proposição do mundo das ideias e do mundo sensível; Freud lançou mão do mito de Édipo para descrever uma parte do desenvolvimento psicosssexual; Camus aludiu ao mito de Sísifo, para dar corpo a sua filosofia do absurdo.

Por qual razão as proposições que envolvem o projeto filosófico antropofágico não desfrutam de similar atenção? O que torna a Antropofagia algo pertinente apenas ao universo literário ou estritamente metafórico, em detrimento de sua natureza teórica?

Para Campos (1975), a resposta a estas perguntas consiste no fato de que Oswald de Andrade escreveu sua obra em português e não em inglês, francês ou espanhol, línguas com tradição na vulgarização da filosofia e – não por acaso – línguas do Norte global.

Será que no caso de Oswald, não estamos diante de uma teoria escrita de forma fragmentária, por vezes caótica e em sua maior parte pouco explorada em sua dimensão teórica?

Por certo, quanto mais se burila uma teoria tanto mais se colabora para que seus limites sejam testados, suas falhas sejam reparadas ou sua refutação se consolide como tal. No entanto, nos parece que ainda não foi possível realizar esse burilar de forma satisfatória. Se por um lado temos uma forte expressão e êxito da Antropofagia cultural, o mesmo não é possível dizer da Antropofagia filosófica, muito embora esta situação esteja em sutil processo de mudança, com alguns assinalamentos ou adesão explícita realizados por Viveiros de Castro (2008), Boaventura de Sousa Santos (2011), Suelly Rolnik (1998) e que contribuem para a abertura de caminhos a serem percorridos pela perspectiva teórica da

Antropofagia.

É importante termos em mente a multiplicidade de sentidos e atitudes que a noção de Antropofagia comporta, em todo caso recorreremos à imagem do palimpsesto evocada por Azevedo (2016) para compreendermos a Antropofagia filosófica enquanto algo em constante processo de recriação onde se encontram o antigo e novo, onde o passado e o moderno coexistem simultaneamente. O palimpsesto é um pergaminho utilizado várias vezes de modo que os escritos se sobrepujam formando, com o passar do tempo, uma somatória de textos e significados. Cabe a nós o estabelecimento do significado do agora e das possibilidades atuais de organização, definição e utilização da Antropofagia.

3 ANTROPOFAGIA FILOSÓFICA COMO SABERES DO PÉ

3.1 O abaporu e os saberes do pé.

Que tipo de conhecimento é possível construir a partir da Antropofagia?

Tal questão é fundamental para que possamos esboçar uma perspectiva de compreensão da realidade amparada em alguns pressupostos antropofágicos pincelados por Oswald de Andrade em seu entusiasmo teórico. Além disso, é necessário dizer de qual tipo de conhecimento estamos falando.

Com base nas intuições de Gonzalo Aguilar (2011) desenvolvidas no ensaio “O Abaporu, de Tarsila do Amaral: saberes do pé” é possível pensar um diálogo entre a Antropofagia e epistemologia. Neste texto, Aguilar analisa a imagem do *Abaporu* (1928), Figura 1, em contraste com a escultura do *Pensador* (1880), Figura 2, obra de Auguste Rodin, como duas manifestações de distintas perspectivas: uma da racionalidade que se concentra na cabeça (sededa razão) e a outra de um pensar que, invertendo a lógica e desconfigurando o rosto, põe em evidência o pé e o corpo. Se por um lado temos uma figura humana totalmente definida em suas formas na escultura de Rodin, por outro vemos com muita dificuldade os traços escassos de um minúsculo rosto no quadro de Tarsila. No *Abaporu*, a indefinição dos traços da face levanta a suspeita acerca da natureza da figura que, não fosse pelo pé e o braço, haveria pouca semelhança com uma criatura humana.

Figura 1 - Abaporu



Fonte: (AMARAL, 1928).

Aguilar percebe que os traços evanescentes do rosto do *Abaporu* constituem um retrato

de algo entre o humano e o inumano, um ser na fronteira mesma do animal e que está em processo de tornar-se outra coisa. Além disso, o quadro de 1928 apresenta um movimento que não permite identificação com a figura nem a possibilidade de estabelecer hierarquias e descontinuidade entre a cabeça e o corpo, uma vez que ambos possuem uma plasticidade que os coloca em articulação, sem resultar num rosto ou numa identidade. Para o autor:

Nos retratos, a expressão serve de identificação e é o ponto de apoio de toda figura. O movimento exigido pelo quadro de Tarsila é o inverso: o olhar não se desloca do rosto para o corpo, mas recolhe os signos do corpo para depois passar para a cabeça. No Abaporu há continuidade, um corpo que molda a cabeça. Duas ideias políticas derivam desse movimento: a identidade não é algo dado, mas que está por fazer-se. A comunidade não é uma cabeça que domina um corpo a partir da hierarquia e da descontinuidade, mas um corpo que plasticamente se vai modulando sem se fechar num rosto ou numa identidade. (AGUILAR, 2011, p. 282-283).

É quase possível ouvir as reverberações “um corpo que molda a cabeça” e “a identidade não é algo dado, mas que está por fazer-se”. Estes aspectos se mostram efetivamente relevantes quando vislumbramos uma leitura mista entre o quadro Abaporu e a Antropofagia enquanto proposta teórica de produção de certo tipo de conhecimento que supere o privilégio da cabeça-razão-racionalidade sobre os saberes implicados na experiência e no vivido-sentido *no* e a partir *do* corpo. Além disso, tal conhecimento não visa à produção de uma identidade fixa, universalizante e estática, mas algo em processo contínuo de feitura que se abre para a possibilidade de emergência de uma multiplicidade de identidades. Trata-se, portanto, de uma inversão paradigmática da maneira como fomos condicionados a produzir conhecimento.

Figura 2 - O pensador



Fonte: (RODIN, 1881-1882)

Por essa razão, Aguilar (2011, p. 284) destaca que “toda tensão do corpo do Pensador

de Rodin está na cabeça, enquanto no Abaporu está nos pés. O Abaporu *pensa com os pés.*” Pensar o tipo de conhecimento pretendido pela Antropofagia é algo como um pensamento feito com os pés. Ousaríamos dizer, um tipo de pensamento com os pés plantados na terra.

Historicamente a separação entre pensamento e corpo serviu como subsídio para a construção de uma epistemologia assentada no primado da racionalidade sobre os demais aspectos da experiência humana. Enquanto a cabeça foi utilizada como representação da razão, o corpo foi definido como *locus* da emoção. Dessa forma, o trabalho de construção do conhecimento requeria o estabelecimento de uma cisão entre sujeito e objeto, mente e corpo, observador e observado. O critério para a objetividade era a exigência da neutralidade do pesquisador frente ao objeto de estudo. Tal pretensão compunha o quadro sem o qual não seria possível produzir uma fundamentação teórica consistente, algo vital para o modelo científico da modernidade.

No entanto, a cisão entre os aspectos que compõem a realidade (sujeito e objeto, objetividade e subjetividade) corresponde a uma forma de divisão da própria realidade. Também é possível observar que, em nome de uma pretensa objetividade para o pensamento racionalista e técnico-científico, outros conflitos se fundamentaram. A ideia de uma objetividade pura cedeu lugar a outra dicotomia, a saber, aquela que se estabelece entre quem pode disputar o espaço público para produzir conhecimento e aqueles(as) que não podem habitar estes espaços e, portanto, deveriam ser confinados(as) aos espaços privados e de silenciamento.

Enquanto o primeiro grupo foi ocupado e representado por homens brancos ocidentais, o segundo foi composto por mulheres, indígenas, negros(as), povos subalternizados ao longo da história. Àqueles ficou reservado o que Grosfoguel (2016) chamou de privilégio epistêmico, marcado pela capacidade de fazer com que seus pressupostos sejam universalizados e abranjam todo o conjunto das sociedades (ocidentais e não ocidentais). Sua contraface é a inferiorização epistêmica de todos os saberes e conhecimentos produzidos pelo segundo grupo.

De acordo com o autor, tal processo de inferiorização contribuiu para uma construção, uma visão de mundo que facilmente se transportou da máxima “penso, logo existo” para o “extermínio, logo existo”, fabricando uma dinâmica indutora de genocídios e epistemicídios no mundo moderno. (GROSFOGUEL, 2016).

Esta compreensão se torna ainda mais clara quando percebemos a associação que se estabeleceu entre os grupos subalternizados e inferiorizados com a dimensão do irracional, do corpo, das emoções e a perspectiva parcial em oposição ao saber ocidental marcado pela racionalidade, pelo pensamento objetivo, pela perspectiva universal e masculinista, própria dos

assim chamados sujeitos do conhecimento.

É neste cenário que percebemos, ao longo da história, a construção de assimetrias e hierarquias, de jogos de poder, do “direito” de determinar quem pode e quem não pode falar, bem como dos espaços de inteligibilidade ou de silenciamento dos discursos inferiorizados. Um jogo em que a figura da mulher (leia-se também a de todas as populações subalternizadas), por oposição, é associada a tudo aquilo que possui menor valor em termos culturais e epistemológicos, num conjunto de fatores que transformam a diferença em inferioridade.

Nesse contexto:

O domínio da palavra passou a ser entendido como apropriação do discurso como autoridade, como poder, como autoria e, portanto, como propriedade dos que podiam falar e deter o conhecimento, daqueles que podiam falar em nome de, ou seja, o poder da representação. De um lado, os especialistas, cientistas, intelectuais, líderes religiosos e políticos. De outro lado, a plebe, as mulheres, negros, indígenas, os pobres, os países colonizados, que deveriam ser dominados pelo controle da língua e da palavra. O poder da palavra, também entendido como poder econômico, era um outro domínio do mundo e da natureza, da percepção e da memória dos grupos subalternos, em nome da ciência e em nome do dinheiro. (MENDONÇA, 2020, p. 80).

Do poder de domar línguas/saberes e de dominar corpos e territórios procede o substrato da cultura colonial e, por consequência ocidental, especializada técnica e cientificamente. Tal poder, valendo-se da separação entre sujeito e objeto, trata como objeto de exploração tudo quanto a ele se opõe.

No campo das ciências naturais e humanas, a objetividade serve como pretexto para que se possam apreciar os fenômenos por meio de “um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum.” (HARAWAY, 1995, p.18). Este é o olhar que representa as posições de Homem e Branco, posto que “possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação.” (HARAWAY, 1995, p. 18).

Apesar de todos os conflitos em torno da ideia de objetividade, Donna Haraway (1995) propõe outra perspectiva acerca deste termo e aposta na sua ressignificação por meio daquilo que é o seu núcleo mais concreto: uma objetividade corporificada, marcada pelo vivido, própria de um conhecimento situado.

De acordo com ela:

Todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. (HARAWAY, 1995, p. 21)

Retomando a figura do Abaporu, a desproporção entre sua cabeça e seus membros faz

alusão ao deslocamento da centralidade da razão dentro da cultura ocidental. De certa forma, esta imagem aponta de maneira pictórica para uma inversão da primazia da racionalidade para a perspectiva de um conhecimento construído com base na corporalidade ou, de maneira mais específica, na localização.

O pé funciona como contraponto à razão descorporificada, à cabeça de anjo alada da ciência ou ao olho de deus que tudo vê de lugar nenhum (HARAWAY, 1995). O pé é o corpo inferiorizado, desprestigiado, omitido do itinerário epistêmico da modernidade. O corpo é o aspecto aversivo, é o representante simbólico do feminino em oposição à episteme racionalista e, portanto, masculinista.

O que está em jogo é a disputa mais emblemática da história do pensamento: de um lado a crença, por vezes dogmática, de que só se pode conhecer distanciando-se de qualquer lastro com a extensão, com a corporeidade, de outro, uma tentativa de superação da dicotomia que se utiliza do corpo e de suas experiências como ferramenta política e epistemológica, como ponto de imanência imprescindível e indissociável para a produção do conhecimento. Conhecimento situado, enraizado, fincado no chão.

Os pés, geograficamente também têm uma representação. Referem-se ao Sul global ou às assim chamadas Epistemologias do Sul (SANTOS; MENESES, 2009). Em contrapartida a cabeça alude ao Norte global. Mais do que apontar para uma oposição irresolúvel ou para uma negação absoluta de um para com o outro, a imagem do Abaporu revela um destino, algo que deve ser realizado por meio de uma epistemologia antropofágica: uma produção de conhecimento que não prescinde das experiências concretas de pessoas em situação. Tal questão revela que o pensamento, numa perspectiva dos saberes do pé, “é superior não a despeito de ser situado, mas justamente por situar-se.” (GOMES, 1994, p. 21).

No caso da Antropofagia, sua objetividade forte (HARDING, 2019) consiste na tentativa de tornar explícitas as condições de vida dos povos colonizados por meio do desvelamento das relações sociais de dependência, de exploração, de subalternização e de silenciamento de saberes marginais na formação destas condições.

Em outras palavras, a proposta de leitura antropofágica da tradição ocidental é uma forma de reler, reconstruir o texto a partir da realidade de onde se lê; com os pés fincados na terra, plantados na situação em que estamos inseridos. É pensar com o corpo que pesa e sente o peso objetivo da vida em uma atmosfera de desequilíbrios de forças nos jogos de poder-saber, de desigualdades e injustiças sociais abissais, sendo afetados pela concretude das circunstâncias e produzindo um pensamento a partir delas. De igual modo, a leitura digestiva da tradição não se isenta de certa seletividade crítica que expelle aquilo que não considera coerente com sua

própria materialidade. Nesse sentido, devoramos as diversas epistemologias, para depois absorvermos o que nos seja nutritivo e defecarmos aquilo que não se verifica na realidade que experimentamos como sujeitos localizados em um ponto exato do globo terrestre.

Pensamos com os pés fincados na terra, assim como o Abaporu, é primeiro o corpo que chega à cena. Pensamos explicitando nossas dores, nossas lutas, partindo da objetividade concreta com que nos situamos, sabedores de que não detemos a perspectiva privilegiada nem o privilégio epistêmico, tampouco o poder de falar de lugar nenhum, de olhar sem sermos vistos ou a tradição totalmente definida e delineada no cogito cartesiano. Tal forma de conhecimento “funda um sujeito isolado do resto do mundo, autossuficiente, que pensa o resto do mundo como *res extensa* em oposição à *res cogitans*.” (COELHO, 2020, p. 20).

Ao contrário de Descartes, não é o pensamento que determina o existir, antes, nossa existência exige que tenhamos um corpo, que devoremos o mundo concretamente e simbolicamente. De igual modo, sem devoração, sem apropriação concreta da realidade e sem digestão (seleção do que é nutritivo e do que é tóxico), sem rejeição de dejetos, não é possível haver troca entre organismo e meio, dinâmica fundamental para que haja vida. O cogito antropofágico sugere outro princípio: Devoro, logo existo! A partir da devoração, toda racionalidade se torna possível, sem ela tampouco qualquer pensamento existe. Não é por acaso que o intestino tem sido chamado de “segundo cérebro” (ALMODÓVAR, 2014) dadas as semelhanças anatômicas e fisiológicas, bem como a conexão entre ambos.

3.2 Interdisciplinaridade e Antropofagia.

A proposta da Antropofagia oswaldiana é uma produção, em certa medida, interdisciplinar, dado o vasto repertório teórico que o autor mobilizou na escrita das teses, dos ensaios e artigos em que retoma a temática. Nestes escritos, Oswald recorre explicitamente à Antropologia, ao Direito (sua área de formação), à História, à Geografia, à Literatura Grega, à Filosofia, à Psicologia, à Psicanálise, entre outros tantos campos do saber para reler genealogicamente os períodos históricos pelos quais passou a humanidade.

Essa maneira de articular os diversos campos do conhecimento, ainda que de maneira errática, foi a marca de seus escritos, sobretudo daqueles em que arriscou desenhar uma abordagem que se ocupasse de explicar as mazelas da sociedade moderna e que fosse capaz de propor uma saída pela via mesma da incorporação dos avanços técnicos e dos progressos científicos já alcançados pelo ser humano, numa estrutura social que obedecesse a uma lógica

matriarcal.

Acreditamos que o espírito interdisciplinar (JAPIASSU, 2006) esteve nas bases das cogitações antropofágicas de Oswald pelo apreço que manifestou pela ludicidade, pela criação de novas perspectivas e pelo desejo de “ultrapassar caminhos já batidos e os saberes adquiridos” (JAPIASSU, 2006, p. 3), marca de seu passado modernista.

Se atentarmos para os escritos antropofágicos tardios e para os primeiros rompantes do movimento, veremos a força rebelde e a atitude iconoclasta com que a antropofagia foi conduzida tanto por Oswald como pelos demais membros do grupo.

De certa forma, verificamos a presença de vários elementos da interdisciplinaridade nas produções do movimento antropófago e na própria concepção teórica da antropofagia oswaldiana e que foi devidamente sintetizado nas palavras de Pimenta (2008, p. 73): “A interdisciplinaridade ainda é, apesar do aumento da frequência, um acto de rebeldia, uma ruptura da e na produção, o desbravar de um novo caminho.”

Quando examinamos os pré-requisitos para a prática interdisciplinar elencados por Japiassu (2006), não podemos dissociar desta figura tão polêmica quanto invulgar que é Oswald de Andrade e de sua filosofia antropofágica, a qual pode ser caracterizada paralelamente como: faminta por conhecer (pré-requisito (1); agressiva, ousada e inquieta (2), corajosa ao ousar fazer uma outra leitura crítica e não canônica da cultura (3); muitas vezes considerada irracional, justamente por investigar os aspectos instintivos recalcados pela cultura patriarcal (4); desejosa das próprias ideias e da imensa capacidade imaginativa (5), afeita à mobilidade e à mudança, iconoclasta quase sempre (6); errática, especulativa e aberta à intuição próprias da inspiração literária (7); sempre ávida por um novo saber a ser construído a partir da devoração que move sua visão de mundo (8).

Apesar das intenções teóricas da antropofagia oswaldiana não podemos separar a crítica social e os anseios de transformação da sociedade, numa mescla de estética e política. Da mesma forma que combateu os imperialismos e suas adjacentes promessas messiânicas, Oswald propõe, através da Antropofagia Filosófica, uma estratégia de superação do imperialismo epistemológico. Para tanto, não deixa de pensar este projeto imbuído de toda a bagagem disciplinar de que dispõe.

Em suas teses, ensaios, entrevistas, artigos de jornais e outros escritos que compuseram a retomada da antropofagia nos anos de 1945 a 1954, podemos enxergar uma postura interdisciplinar de quem almejava fundamentar uma nova ciência, capaz de nos fazer enxergar a ideologia, a dominação colonial se espalhando por todos os âmbitos da vida, produzindo

apenas a repetição do mesmo, o conformismo e a reprodução de uma cultura da servidão. A antropofagia não era a alternativa a este sistema de coisas, mas sim a vingança contra a única perspectiva. Para superarmos, seria preciso devorar toda a ciência estrangeira, triturar todo conhecimento produzido e, em contrapartida, construir novas formas de pensamento e de epistemologia.

Neste processo, puxou o profeta pela barba, criticou a psicanálise (ANDRADE, 2009; ANDRADE, 2011), aplicou a genealogia nietzschiana a leitura de nossa formação cultural (COSTA, 2014), explorou o materialismo dialético e histórico (NUNES, 2011) como ferramentas para compreender o mundo para além da Europa, mergulhou no existencialismo e na fenomenologia (CANDIDO, 1977), enfim, ousou explorar a inquietude do pensamento e lançar as bases para uma forma de conhecer que não descarta as potências da constante lúdica, do sentimento órfico, do ócio e da alegria como prova dos nove. Uma forma de conhecer para além dos gabinetismos criticados no Manifesto Pau-Brasil.

Por esta razão, seu projeto vai redescobrir no primitivo as potências do conhecimento e da resistência ao modo de viver único do homem ocidental. Com isso, mostra que havia, como ainda há, saberes que não se restringem apenas ao universo acadêmico, pois que bebem da prática e das experiências cotidianas e milenares de povos e culturas negligenciados pelos paradigmas hegemônicos.

Se hoje, muitos campos da ciência se sentam à mesa para o banquete antropofágico ou para revisitar o projeto antropofágico de Oswald de Andrade é porque de alguma maneira suas proposições foram ricas em sustentação e interdisciplinaridade. Ocorre que apesar de tudo, a

Antropofagia não foi concebida de maneira sistemática, cartesiana, linear, seguindo os modelos estrangeiros de produção do conhecimento. No entanto, nela as disciplinas chovem em profusão, articulam-se em torno de um eixo central que é a visão de mundo (*Weltanschauung*) antropofágica, mas isto tudo aos moldes indisciplinados no caldeirão de Oswald de Andrade.

Assim como a interdisciplinaridade, a antropofagia é um movimento de indisciplinaridade, no sentido de compreender todas as disciplinas como indissociáveis, como fundamentalmente imbricadas, mas como necessariamente incompletas, a serem postas em movimento devorativo para a construção criativa de novos caminhos.

Conforme nos lembra Fazenda (2003), a natureza da interdisciplinaridade é a pluralidade, tal como a natureza do mundo, da linguagem e do ser. Nesse sentido, percebemos que o projeto antropofágico de Oswald reivindicou uma concepção matriarcal do mundo, ou seja, segundo a perspectiva que adota uma concepção de mundo plural, crítica de todas as

formas de redução da realidade ao pensamento único. Por isso contrapôs-se ao capitalismo, ao colonialismo e ao patriarcalismo.

Não foi por acaso que Aguilar (2010) afirmou que “toda a obra de Oswald pode ser lida como uma rebelião contra qualquer organização autoritária do saber e da vida⁷.” (p. 5, *tradução nossa*). De fato, Oswald de Andrade foi um homem rebelado, um inconformado e, sobretudo, um intelectual, sem perder a alegria e o devir lúdico, que foram o jeito que encontrou para lidar com o ostracismo e para troçar toda sisudez dos ambientes que frequentava (acadêmico, artístico, literário, político).

Desse modo, o nosso desafio é construir, de maneira radicalmente interdisciplinar, uma proposta de aproximação entre a Antropofagia e as análises decoloniais e críticas das desigualdades, discorrendo sobre saberes localizados, conhecimentos situados, em diálogo com os saberes do pé proposto pela Antropofagia.

Para este fim, articulamos a inspiração antropofágica para analisar as desigualdades sociais sob o prisma da fome como negação emblemática da condição humana.

⁷ Texto original em espanhol: “Considero que toda la obra de Oswald puede ser leída como un rebelión contra cualquier organización autoritária del saber e de la vida.” (AGUILAR, 2010, p. 5).

4 A FOME COMO NEGAÇÃO DA CONDIÇÃO HUMANA EM UM MUNDO DESIGUAL

4.1 A devoração e as desigualdades sociais ou o neoliberalismo como a face canibal do capitalismo.

A vida humana se torna possível por meio do ato físico e simbólico de comer, num intercâmbio entre pessoa e mundo. Partindo da afirmação de Oswald de que “nada existe fora da Devoração. O ser é a Devoração pura e eterna.” (ANDRADE, 1992, p. 286), precisamos discutir a devoração como parte da condição humana face à sua mais fundamental negação, à impossibilidade de devorar ou, de maneira mais específica, à escassez da devoração num mundo marcado pela insuficiência material própria das desigualdades sociais.

Ocorre que devorar, dentro do contexto oswaldiano, pode ser tomado em dupla dimensão: antropofágica ou canibal. A devoração antropofágica é aquela que possui lastro na Antropofagia ritual, mote de uma ação que tem por objetivo a manutenção do interesse coletivo, da coesão grupal e da vida comunitária. A devoração canibal, por sua vez, configura-se numa ação que rompe o tecido social e converte-se na impossibilidade de que algumas pessoas tomem parte na devoração.

Dessa forma, analisamos as desigualdades sociais, principalmente a fome e a impossibilidade de acesso a direitos fundamentais como formas de interdição da condição humana básica que é a da devoração. De igual modo, cabe elencarmos como fator preponderante da interdição à condição humana, o capitalismo em sua faceta neoliberal, enquanto causa e produtor de desigualdades.

Oswald, apesar de pertencer a uma aristocracia paulistana, sempre se posicionou de maneira crítica ao capitalismo, envolveu-se na militância comunista juntamente com uma de suas companheiras (Patricia Redher Galvão – Pagu) e, ainda que tenha tido certas decepções com o comunismo, sempre manteve a postura de esperança utopista na construção de um mundo justo econômica e socialmente.

Nos escritos de seus últimos anos de vida que marcam seu retorno à Antropofagia (1945 a 1954), retoma sua afinidade com a proposta comunista por meio de uma compreensão mais amadurecida do marxismo, reconhecendo nele o que havia de essencial, sua potência de pensar uma nova sociedade. Dito de outra forma, sua potência utopista. A esse respeito e, para que não sejamos acusados de associar o socialismo ao socialismo utópico rechaçado por Engels, cabe

ressaltar, juntamente com Nunes (2011), que Oswald nunca deixou de ser utopista e que, mesmo como marxista, nunca fez distinção entre socialismo utópico e socialismo científico.

Seu socialismo jamais deixou de ser, fundamentalmente, o da rebeldia do indivíduo contra o Estado, mais interessado numa sociedade nova, cuja vida passava pela morte da organização estatal, do que no fortalecimento de uma ditadura do proletariado. Daíter ele assimilado o marxismo ao ciclo das utopias, e isso reagindo ao caráter messiânico de que se revestira a Rússia, como ideologia do Estado. (NUNES, 2011, p. 54).

Embora em constante crise com o socialismo vivido, quando de seu engajamento na militância comunista dos anos de 1930 até 1945, Oswald nunca abandonou pressupostos básicos desse pensamento, compreendendo que o ideal de uma sociedade justa e igualitária poderia ser retomado à luz de uma utopia antropofágica que era, sobretudo, uma perspectiva anticapitalista.

Além disso, Oswald reconheceu até o fim de sua vida que não possuía vocação para uma vida capitalista e que, uma vida nesse sistema consistia em viver entre terríveis altos e baixos, conforme restou demonstrado numa entrevista que concedeu à revista Manchete em seu último ano de vida: “Minha vida tem sido um perigoso desafio à realidade, pois sou obrigado a viver nas coordenadas capitalistas em que nasci e nenhuma vocação mais oposta a isso do que a minha. Tenho me arrastado miraculosamente por altos e baixos terríveis.” (ANDRADE, 2009, p. 368).

No entanto, não bastando reconhecer-se sem vocação para as coordenadas da vida sob o capitalismo, Oswald chegou a reconhecer que a Antropofagia “leva às suas conclusões o que há de vivo no existencialismo e no marxismo.” (ANDRADE, 1992, p. 105).

O que há de vivo no marxismo? O que sobreviveu em Oswald após sua experiência marxista?

Na palestra intitulada “O sentido do interior”, proferida em Bauru/SP no ano de 1948, temos uma pista do que de fato perdurou em seu projeto quando lemos: “Só uma sociedade organizada tecnicamente, sem o predomínio agressivo de uma classe ou de um partido político, poderá resolver os ásperos problemas que hoje dividem tão gravemente a humanidade.” (ANDRADE, 1992, p. 200).

Em um artigo de jornal de 1952 vemos Oswald defender uma política financeira de dois tetos, que consistia em não haver ninguém abaixo de um rendimento mínimo para sobreviver e ninguém acima de um valor máximo, como forma de compensar o abismo entre as classes que condenava milhões de pessoas a viverem “sem teto, sem saúde, sem educação e sem comida.” (ANDRADE, 2007, p. 507).

Estes e outros fragmentos se aninham para compor a perspectiva crítica de Oswald e sua expectativa de superação das desigualdades sociais em que o êxito na terra substituiria a esperança no céu. (ANDRADE, 2009).

Os textos ensaísticos de Oswald trazem a dimensão do movimento de seu pensamento, pouco sistemático, por vezes errático, imaginativo e sempre burilando entre os elementos de sua bagagem intelectual e o contato frenético com o espírito de seu tempo. É no ensaio “A marcha das utopias” onde o autor nos permite enxergar sua concepção acerca de um pretenso arranjo histórico e cultural que teria feito conformar, nas sociedades ocidentais e em suas colônias, a figura do patriarcado capitalista.

Para Oswald, o capitalismo era próprio da cultura patriarcal e messiânica que moldava o ocidente ao dogma da propriedade privada, da herança, da divisão da sociedade em classes e do sofrimento nesta terra a ser recompensado pelo descanso no reino dos céus. Além disso, patriarcalismo e messianismo eram os responsáveis ideológicos por introduzir em toda cultura ocidental a ideia de submissão aos poderes econômicos e religiosos, seja por meio da subordinação à lógica do trabalho explorado seja por meio da crença na salvação divina.

Para a Antropofagia oswaldiana, ambas as formas (capitalista e religiosa) corroboravam o capitalismo no roubo do tempo, que deveria ser destinado ao ócio, e na usurpação do sentimento religioso (sentimento órfico, busca pelo sentido da vida) próprio dos seres humanos. O sacerdócio seria o direito ao ócio consagrado aos deuses, enquanto o negócio, próprio das sociedades capitalistas e da classe burguesa, seria a negação do ócio (*nec otium*) e, portanto, um tempo a ser destinado ao trabalho pela classe trabalhadora. Oswald chamou a dupla dimensão do direito à ociosidade (sacerdócio e negócio) de “ócios de privilégio” (ANDRADE, 2011, p. 243).

Excluídos da possibilidade de desfrutar do ócio, a maioria dos seres humanos, deveria se submeter aos ditames terrenos ou divinos de uma vida destinada às esperanças de conquista do ócio pelo trabalho ou da redenção dos sofrimentos numa vida futura. Esta situação encerraria o projeto de fazer conformar os corpos e as almas no interior da cultura ocidental patriarcal, messiânica e, como consequência, capitalista. É por esta razão que Oswald a chama de cultura da servidão em contraponto à cultura da liberdade, vislumbrada em sua proposta utopista de uma cultura antropofágica.

Antes de adentrarmos nesse universo, se faz necessário reconhecermos que a perspectiva de compreensão do capitalismo por meio da dimensão objetiva (o mundo do

trabalho explorado) e subjetiva (a ideologia religiosa e do poder dos homens), tão minuciosamente descrita por Oswald em seus ensaios sobre Antropofagia, guarda similaridades com a refutação do direito ao trabalho, feita por Paul Lafargue em seu manifesto “O direito à preguiça”, publicado originalmente em 1880.

A crítica de Lafargue sobre o papel da religião na justificação da subordinação às condições desumanas de trabalho e a defesa que faz da necessidade de emancipação da classe trabalhadora quanto a essa situação é bastante semelhante aos recursos que Oswald utiliza para afirmar a libertação do trabalho explorado e alienante alimentado pela cultura cristã, sobretudo nas tradições protestantes, luterana e calvinista.

Para Lafargue (2016, p. 17):

A moral capitalista, patética paródia da moral cristã, lança o anátema contra a carne do trabalhador; tem por ideal reduzir ao mínimo as necessidades do produtor, suprimir suas alegrias e paixões, e condená-lo ao papel de máquina que produz trabalho sem trégua nem piedade.

Criticando o que chamou de “religião do trabalho”, Lafargue propõe, antes mesmo de Max Weber, uma leitura acerca da ética religiosa protestante – e não o cristianismo como um todo – na manutenção do capitalismo. Diferentemente do sociólogo, Lafargue entende a dimensão desumanizante e manipuladora da moral cristã e capitalista na determinação da supervalorização do trabalho para garantir o assujeitamento do proletariado que, sufocado pela rotina laboral, não teria tempo para outras atividades da vida, inclusive a da contestação de sua condição.

Oswald segue a mesma crítica ao apostar na reconquista do ócio como um dos caminhos para a transformação da sociedade ou, em linguagem antropofágica, a transformação do tabu em totem. O tabu aqui referido é o ócio, catalogado pela moral cristã como preguiça e classificada como um dos sete pecados capitais.

Subverter o valor negativo e transformá-lo em valor favorável constitui a chave da metodologia antropofágica que pode se estender a todas as dimensões da vida (social, política, econômica, jurídica, científica, cultural). Em outras palavras, é parte fundamental da tarefa Antropofagia o estabelecimento de uma postura crítica (capacidade devorativa), de contestação (capacidade deglutiva) e a transformação dos valores, da moral e das superestruturas de uma sociedade (capacidade criativa).

Ocorre que o grande entrave a esta postura antropofágica está enraizado na formação colonial brasileira, e é por essa razão que Oswald nos alerta para o fato de que “Nós sofremos

de uma terrível mentalidade colonial. Bom é o que nos é imposto.” (ANDRADE, 2011, p. 281).

É contra esses condicionantes do modo de vida capitalista e patriarcal que, para além de uma forma econômica, compunham uma visão de mundo cujo fundamento era a cultura da servidão (objetiva e subjetiva) que Oswald propõe a visão de mundo antropofágica.

Na contramão de perspectivas fatalistas, Oswald vislumbra não apenas a relação da moral cristã e capitalista na determinação da valorização do trabalho e da sujeição do proletariado, mas aponta ainda para sua superação, por meio de uma análise minuciosa das utopias. Este termo é resgatado e analisado à luz de todos os projetos utopistas desenvolvidos ao longo da história na Europa, para demonstrar que sua retomada no século XVI só foi possível a partir e em função da descoberta do Novo Mundo e do contato com os povos que o habitavam. Para Oswald, o choque com culturas complexas nas Américas, cujas organizações sociais eram patentemente diferentes da civilização europeia, despertou no homem branco a compreensão que outros mundos eram possíveis. Foi a partir dos relatos dos viajantes que os europeus passaram a conceber e a escrever suas utopias até o século XIX, alimentando os anseios por sociedades livres dos problemas, conflitos e contradições do mundo dito civilizado.

Reconhecendo na descoberta do Novo Mundo o lastro para os protestos em favor de um mundo melhor, que desembocaram nas principais revoluções europeias, Oswald retoma a ideia de um aforisma que perdurava desde o Manifesto Antropófago: “Queremos a revolução Caraíba. Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. [...]” (ANDRADE, 2017, p. 51).

A tese da influência dos povos do Novo Mundo sobre as narrativas utopistas que permearam a Europa em diversos momentos do século XVI até o século XIX e que forneceram subsídios para as revoluções naquele continente não foi sustentada apenas por Oswald, muito embora ele pareça ter sido o primeiro a perceber esta relação. Outro nome de relevo que buscou comprovar esta perspectiva foi o historiador Afonso Arinos de Melo Franco em sua obra “O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural” (1937).

Em sua análise sobre a utopia, Oswald reconhece que o papel fundamental desempenhado por ela é o de revelar os anseios de inconformação e um prenúncio de revolta. (ANDRADE, 2011). Sua revolta contra as desigualdades e os males do colonialismo, do capitalismo e do patriarcado encontra na utopia antropofágica um rosto e um ponto de partida, mas encontrará no Matriarcado de Pindorama uma identidade.

Oswald contrapõe a estrutura da civilização ocidental à organização das sociedades nativas brasileiras, deixando transparecer uma visão idealizada dos povos indígenas do período das invasões. No entanto, mais do que um erro de leitura histórica, sua proposta não visa promover o retorno a um passado idílico brasileiro, mas fazer marchar a História, em direção a uma organização social em que se pudesse pôr em exercício seu anseio de superação das contradições históricas do capitalismo, bem como seu corolário, a moral cristã e todos os seus tabus.

Estas ideias ficam mais claras quando lemos um texto que remonta ao segundo período da Revista de Antropofagia em 1929:

Antropofagia é simplesmente a ida (não o regresso) ao homem natural [...]. O homem natural que nós queremos pode tranquilamente ser branco, andar de casaca e de avião. Como também pode ser preto e até índio. Por isso o chamamos de ‘antropófago’ e não tolamente de ‘tupi’ ou ‘pareci’.[...] Nem queremos como os graves meninos do verde-amarelo restaurar coisas que perderam o sentido [...]. Uma adesão como essa não nos serve de nada, pois o ‘antropófago’ não é índio de rótulo de garrafa. Evitemos essa confusão de uma vez para sempre. (ANDRADE, 2017, p. 67-68).

A pretensão de propor uma solução para os males da civilização não significava um retorno ao passado, uma volta à taba, mas uma marcha deglutidora a se apropriar de todas as transformações sociais e conquistas tecnológicas adquiridas ao longo da história humana, incorporando ao mesmo tempo os aspectos primitivistas que Oswald reconhecia na cultura antropofágica, cuja visão de mundo pressupõe ausência de desigualdades sociais e da propriedade privada, a posse comum da terra e a liberação dos padrões morais no campo da sexualidade.

É fato que o capitalismo criticado por Oswald não se paralisou desde o ano de sua morte. Sua forma e condições se alteraram substantivamente a ponto de ter agregado a sua figura à faceta neoliberal. Isso serve para que consideremos os limites de sua compreensão e a necessidade de reelaborarmos, à luz de seu legado, ou seja, antropofagicamente, as atuais possibilidades de leitura crítica quanto às transformações incorporadas pelo capitalismo neoliberal.

Para que possamos analisar o que estamos a dizer, quando invocamos o termo neoliberalismo, é necessário recorrermos a dois autores fundamentais para esse debate, a saber, Dardot e Laval (2016; 2017).

De acordo com os autores:

A racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação.

[...]O neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17).

É crucial que se perceba a face atualizada do que reconhecemos como neoliberalismo, isto é, que não se trata apenas de uma política econômica, mas sobretudo de uma produção de subjetividade que visa fazer com que as pessoas passem a reproduzir em suas relações cotidianas a lógica da competitividade, da disputa e da desagregação, submetendo-se, em última instância, a valores que promovem a dissolução do social, do comum e da solidariedade, demandando do Estado e dos governos a mesma postura. Trata-se, portanto, da naturalização sucessiva de uma lógica que tem por finalidade fazer com que morra qualquer possibilidade de insurgência contra o sistema capitalista.

É por esta razão que os autores chamam nossa atenção para o fato de que:

O capitalismo é indissociável da história de suas metamorfoses, de seus descarrilamentos, das lutas que o transformam, das estratégias que o renovam. O neoliberalismo transformou profundamente o capitalismo, transformando profundamente as sociedades. Neste sentido, o neoliberalismo não é apenas uma ideologia, um tipo de política econômica. É um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais a todas as esferas da vida. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 7).

Mesmo diante das crises constantes pelas quais passa o capitalismo, sua capacidade de autofortalecimento surpreende, pois ao invés de limitá-lo, contribuem para que se expanda e se aprimore, amplificando sua habilidade de imiscuir-se na vida cotidiana e nas relações sociais por meio da transformação das consciências.

O neoliberalismo, acoplado-se à antiga lógica do capital, passa a azeitar a máquina dando-lhe novo fôlego e já não serve apenas para justificar ideologicamente a condição de hiperexploração do trabalho. Agora, produz mutações subjetivas e passa a organizar formas de vida das pessoas, orientando de maneira nova suas condutas, escolhas e práticas. (DARDOT; LAVAL, 2016).

Longe de possuir apenas uma face negativa em que destrói regramentos, instituições e direitos, ele produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades, resultando num “novo sistema de normas que se apropria das atividades de trabalho, dos comportamentos e das próprias mentes.” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 13).

Dessa forma, o neoliberalismo triunfa quando é capaz de incutir nas pessoas certo tipo de racionalidade em que prevalece a dinâmica da autoexploração, pois sua forma de atuação centrífuga faz com que as forças coercitivas do capital sejam sentidas e postas em movimento de dentro para fora. No plano objetivo, ele opera mingando os recursos financeiros do Estado

que seriam direcionados às políticas públicas e, reduzindo sua capacidade de investimento, faz com que sobre dinheiro para o rentismo que vive de canibalizar os governos por todo o globo e de ampliar as desigualdades sociais.

De maneira programática, o neoliberalismo deu novo fôlego ao capitalismo favorecendo a corrosão dos direitos, das forças trabalhadoras e da própria democracia, ao fazer a classe política e a sociedade de forma geral consentir com a desproteção social e o abandono dos mais pobres à própria sorte diante da ânsia canibal do mercado.

Enquanto realiza essas manobras, o neoliberalismo age sorrateiramente a instalar uma racionalidade. Esta é sua originalidade que não consiste apenas em criar novos conjuntos de regras para outro regime de acumulação, mas também, de forma mais ampla, outra sociedade. Nesse sentido, excendendo a esfera mercantil e financeira onde reina o capital: “Ele estende a lógica do mercado muito além das fronteiras restritas do mercado, em especial produzindo uma subjetividade ‘contábil’ pela criação de concorrência sistemática entre os indivíduos.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 30).

Como alternativa para este contexto, os autores apresentam sua tese do princípio político do comum, em que verificam a possibilidade estratégica da emergência de uma nova “razão do mundo” que, atualmente, funciona sob o manto da racionalidade neoliberal.

Termo central da alternativa ao neoliberalismo, o “comum” tornou-se princípio efetivo dos combates e movimentos que há duas décadas resistem à dinâmica do capital e conduzem a formas originais de ação e discurso. A reivindicação do comum foi trazida à luz primeiro pelas lutas sociais e culturais contra a ordem capitalista e o Estado empresarial. [...] Nesse sentido, o termo “comum” designa não o *ressurgimento* de uma Ideia comunista eterna, mas o *surgimento* de uma forma nova de contestar o capitalismo, ou mesmo de considerar sua superação. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 16).

Reivindicando a ação coletiva e a luta social através das quais se possam reinserir a lógica do comum e, com isso, dismantelar e substituir o atual quadro normativo por outra “razão do mundo”, Dardot e Laval insistem na necessidade de não esperarmos que os descaminhos presentes se desfaçam como o orvalho ao sol da manhã. É preciso que haja ação para que contracondutas se solidifiquem como práticas de subjetivação e que se invente um novo governo dos homens (governamentalidade).

De fato, como afirmam, é fundamental compreender que “*nada* pode nos eximir da tarefa de promover outra racionalidade. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 402, *grifo dos autores*). É por esta razão que ressaltam que: “As práticas de comunicação do saber, assistência mútua, de trabalho cooperativo *podem* indicar os traços de *outra razão do mundo*. Não saberíamos designar melhor essa razão alternativa senão pela *razão do comum*.” (DARDOT; LAVAL,

2016, p. 402, *grifos dos autores*).

De certa forma, é possível perceber que o princípio político do comum proposto por Dardot e Laval guarda uma aproximação com a proposta oswaldiana de superação do ciclo patriarcal e capitalista através da utopia do Matriarcado de Pindorama. Na realidade, ao cruzar os dois pensamentos, encontramos a urgência de um ajuste de roteiros na direção de outra visão de mundo (ou seria visão *do* mundo?) que confronte o dogma neoliberal, que deita por toda a terra o odor das desigualdades. Em outras palavras, estamos diante do apelo para a transformação do tabu – a razão do comum e a cultura antropofágica – em totem. A racionalidade neoliberal, responsável por canibalizar as possibilidades de garantir às pessoas as condições mínimas de sobrevivência (alimentação, saúde, moradia, educação, trabalho, etc), tem se instaurado como única razão do mundo, como totem a ser idolatrado e incorporado.

Quando Oswald assevera a necessidade de totemizar o tabu, ele está apontando para o fato de termos que antropofagizar os valores, as práticas, as epistemes e a lógica que colocam em funcionamento um mundo desigual. É preciso instituir um enfrentamento real à dinâmica predatória do capital financeiro e da racionalidade neoliberal que atacam a economia, a política, a cultura e as relações sociais, fazendo plasmar sobre o planeta o cenário de um canibalismo devastador. Para confrontar os males da lógica canibal a antropofagia...

Conforme Oswald detalhou em ensaios como “A marcha das utopias” (1953), “O Antropófago” (1954), foi o cristianismo e, conseqüentemente, a crença salvacionista que conservaram na história humana o fundamento para a renúncia à vida terrena, como justificativa para o conformismo diante das injustiças sociais promovidas pelas classes dominantes e pelas castas sacerdotais, símbolos do poder econômico e político. De forma análoga, na atualidade, o neoliberalismo tem favorecido à ideia messiânica de liberdade por meio da autocoerção e submissão ao dogma da empresa de si como forma de fazer conformar corpos e mentes ao modo de vida capitalista. Estas ideias neoliberais encontram resistência na Antropofagia, pois esta consiste no reconhecimento de que a vida não tem por objetivo a salvação, mas sim a devoração. (ANDRADE, 1992).

Se viver envolve a condição de poder devorar (literalmente e simbolicamente), como poderíamos encarar os processos neoliberais de desidratação das políticas públicas promovidas pelo Estado de bem-estar social? Se essa racionalidade vive de distribuir precarização das condições de sobrevivência de muitos pela garantia do acúmulo de poucos pela justificativa de que cada um é responsável por si mesmo, como poderíamos classificar o velho drama das desigualdades?

Para a proposta antropofágica de Oswald, não resta dúvida de que o que

experimentamos é uma interdição àquilo que garante a natureza fundamental da condição humana, a possibilidade de comer, de respirar, de existir concretamente e de ser. Enquanto existirem pessoas habitando o planeta fome mencionado e cantado por Elza Soares, estaremos diante de uma negação da possibilidade de habitarmos o Matriarcado de Pindorama sonhado por Oswald. O canibalismo do mercado é incompatível com a Antropofagia. Isso significa que, enquanto não houver condições para que todos possam existir e, portanto, tomar parte na devoração que envolve a vida, só restará subsistir e resistir diante da canibalização. Até que a todos possam devorar.

Para Oswald, essa realidade era bastante clara, pois é de sua escrita que lemos: “Porque estou convencido de que só seremos felizes sobre a terra quando toda a humanidade, num mundo redimido, comer à mesma mesa, com a mesma fome justa satisfeita, sob o mesmo tendal de fraternidade e democracia.” (ANDRADE, 1972, p. 102).

De todas as desigualdades, talvez a mais cruel seja a fome porque ela, a partir de uma perspectiva antropofágica, impede à condição humana uma situação de possibilidade, de existência. Para esta fim, passamos agora a demonstrar como a fome se apresenta de forma concreta nos corpos e no cotidiano de muitos(as) brasileiros(as).

4.2 A fome nos corpos do Brasil contemporâneo: cenas e discursos de Antropofagia e resistência.

“Ele fica bastante nervoso em casa. Bate porta, grita e exige o que não podemos dar. Ele não entende.”

Este foi o relato feito pela mãe de Henrique⁸, adolescente de treze anos, atendido no Serviço de Medidas Socioeducativas em Meio Aberto de Itapetininga/SP. As palavras foram ditas durante um atendimento familiar e poderiam ter passado despercebidas, não fosse a incompletude com que traduzia a situação.

Ao ouvi-la, fui tomado pelo interesse em descobrir o que estaria no centro daquele nervosismo e quais eram as exigências feitas por Henrique. Mesmo sem saber as respostas para as questões, as suposições quase imediatas passaram a rondar meus pensamentos.

Acostumado a ouvir relatos de adolescentes que, em sua esmagadora maioria, comunicam a incapacidade de acessar o mundo do consumo e de inserir-se na realidade dos seus pares por meio da posse de alguns bens materiais, imaginava que aquela seria mais uma

⁸ Nome fictício.

fala que denunciava tal frustração. Pensei que se tratava da falta de condições para a aquisição de um celular, um boné, uma camiseta ou um tênis “de marca”, queixas bastante comuns entre os adolescentes que atendo.

No entanto, como parte do trabalho de compreensão daquela situação, me vi impelido a suspender essas fabulações sobre a realidade e me preendi ao que estava sendo dito por aquela mãe. Com essas questões em mente, fiz a pergunta mais óbvia para aquela ocasião: “Mas o que Henrique exige que a Sr^a não pode dar?”

A resposta chega como um som estridente aos meus ouvidos e me desmonta pela temática que explicita:

“Ele gosta de pão e leite! Às vezes, não tenho condições de comprar e ele fica irritado, bate a porta da geladeira, grita com o pai por ele deixar faltar comida... Eu tento comprar e sempre que eu consigo fazer uma faxina eu não deixo faltar o pão e o leite que ele gosta... mas tem vezes que não consigo dinheiro e acaba faltando. É isso que ele não entende.”

Ouvir e sentir estas palavras foi como experimentar uma incômoda ressonância, senti que aquela “irritação” não era somente uma sensação pessoal ligada apenas à realidade de Henrique e sua família. Era a fome dele e era também a minha marca profunda de ter sobrevivido a ela. Pensei no ponto comum que liga muitos (as) de nós a um dilema que não é fortuito ou estritamente individual. Tratava-se de uma dor coletiva que une corpos e experiências, que entrelaça feridas profundas e nos faz entender o quanto a situação é política. Não era apenas fome, era revolta, ausência de palavras e de condições para tornar aquelas sensações compreensíveis. Era, sobretudo, um pedido para que aquela circunstância fosse transformada.

Diante daquela cena, ecoavam as palavras de Josué de Castro: “A metade dos brasileiros não dorme porque tem fome. Também a outra metade não dorme, porque tem medo daqueles que passam fome.” (CASTRO, 1953 *apud* ZIEGLER, 2013, p. 117).

A relação entre fome e violência, entre aquele adolescente e o ato infracional cometido (roubo) passaram a fazer sentido para mim. Como pacificar um país em que boa parte das pessoas vive e tenta dormir sob o barulho estridente da fome que atormenta e faz roncar a barriga e a alma?

Mais uma vez eu pensava sobre a forma como, em termos antropofágicos, somos afetados por uma interdição à própria existência por meio da impossibilidade de comer. Novamente as raízes daquela situação estavam atreladas às injustiças sociais que mantêm o capitalismo funcionando por meio uma sociedade objetiva e subjetivamente adaptada e conformada ao neoliberalismo.

O mais incômodo era que o fenômeno da fome não é algo novo na realidade brasileira e, como se não bastasse o histórico infeliz, seu fantasma sempre rondou nossa população, principalmente nos momentos em que governos se desresponsabilizam da execução da proteção social e abandonam o povo à própria sorte.

Para entendermos a fala da mãe de Henrique convém retrocedermos um pouco no tempo para contextualizar suas asserções e a amplificarmos a leitura do que expressa.

A fome é um fenômeno bastante conhecido e largamente retratado na cultura brasileira, seja por meio da literatura, das artes em suas mais variadas formas de expressão, das ciências e da política.

Se percorrermos o campo das letras poderemos encontrar a retratação minuciosa da fome e seus corolários em obras que marcaram o imaginário nacional pela crueza com que descrevem as angústias vividas por quem sofre os impactos da privação daquela necessidade humana mais elementar. Para ficarmos apenas com algumas obras, convém mencionar “O Quinze”(1930) de Rachel de Queiroz, talvez uma das principais pela maneira como apresenta o Brasil mesclando fatos históricos com a ficção, retratando a seca, a fome, o processo de fuga dessa realidade pelos(as) retirantes nordestinos(as) e a política dos campos de concentração de refugiados familiares⁹.

Graciliano Ramos também figura entre os escritores brasileiros que representaram o quadro de luta contra a fome que, de tão comum, quase fazia parte da paisagem nordestina. Seu livro “Vidas Secas” (1938) retratou diversos conflitos relacionados à seca, às relações de exploração do trabalho e à busca pela superação dessas condições pela fuga do sertão.

Ainda temos “Morte e Vida Severina” (1955) de João Cabral de Melo Neto; “A bagaceira” de José Américo de Almeida; “O Auto da Compadecida” de Ariano Suassuna, entre outros títulos que perfazem um ciclo de literatura engajada em certa abordagem das questões sociais, em particular do drama da seca, da fome e da fuga das condições precárias de sobrevivência.

Não obstante estas obras apresentarem a realidade do nordeste brasileiro e suas relações com a temática da fome, outras obras também fizeram referência à questão, não apenas retratando o sertão nordestino, mas a cena urbana com suas desigualdades sociais, miséria e, como decorrência destas, a fome. Podemos citar: “Quarto de despejo: diário de uma favelada” (1960) e “Pedaços da fome” (1963) de Carolina Maria de Jesus; o poema “Tem gente com fome” (1944) de Solano Trindade e o livro “A hora da estrela” (1977) de Clarice Lispector.

⁹ Os campos de concentração cearenses foram instituições criadas para manter os refugiados da seca e da fome afastados das áreas urbanas de Fortaleza nos anos de 1915 e 1932, conforme (NEVES, 1995).

No campo das artes plásticas, obras como “Retirantes” (1944), Figura 3, “Criança morta” (1944), Figura 4, “Mulher do pilão”(1945), Figura 5, todas de Candido Portinari, contribuíram para expressar por meio de imagens o cenário de desolação provocado pela fome.

Figura 3 - Retirantes



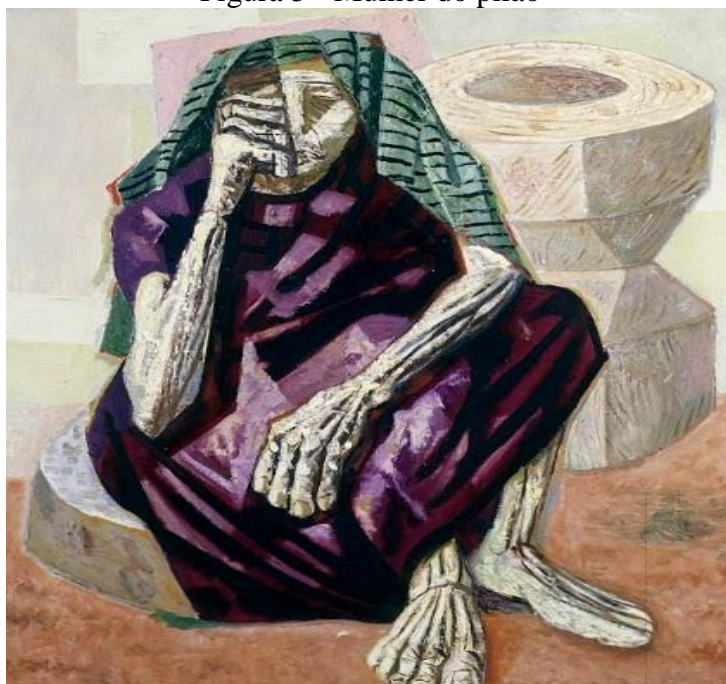
Fonte: (PORTINARI, 1944).

Figura 4 - Criança morta



Fonte: (PORTINARI, 1944).

Figura 5 - Mulher do pilão



Fonte: (PORTINARI, 1945).

Também podemos encontrar reverberações dessa situação em “Segunda Classe”(1933), Figura 6, de Tarsila do Amaral e no exemplar de nº 12 da série “A realidade brasileira” (1930), Figura 7, de Di Cavalcanti.

Figura 6 - Segunda classe



Fonte: (AMARAL, 1933).

Figura 7 - A Realidade Brasileira



Fonte: (CAVALCANTI, 1930).

No cinema, a expressão de um movimento de crítica social e de denúncia da fome foram marcas do Cinema Novo. Os preceitos desta proposta foram, para além dos filmes que produziram retratados no discurso (frequentemente interpretado como um manifesto) de Glauber Rocha intitulado “Estética da Fome” ou “Eztetyka da Fome”, como seu autor preferia redigir. Este manifesto circunscreve as intenções de uma radical e contundente compreensão da fome que marca a história da América Latina e do Brasil, além de sua presença constituinte em sua formação cultural.

De acordo com Glauber:

A fome latina, por isto, não é somente um sintoma alarmante: é o nervo de sua própria sociedade. Aí reside a trágica originalidade do Cinema Novo diante do cinema mundial: nossa originalidade é nossa fome e nossa maior miséria é que esta fome, sendo sentida, não é compreendida. (ROCHA, 1981, p. 30).

A tarefa de compreensão não se referia apenas aos estrangeiros, mas também aos próprios brasileiros que segundo o autor não entendiam sua condição, posto que sempre estiveram motivados pela vergonha e pelo desconhecimento de suas causas. Daí a função explícita do Cinema Novo, pelo menos no que convergia para a estética apresentada por Glauber Rocha, de evidenciar as duas violências: a da fome e a provocada por ela.

Em um campo um tanto quanto amplo, porém abrangendo ciência, política e literatura, podemos apontar a figura emblemática daquele que foi o principal nome na luta contra o flagelo

da fome: Josué Apolônio de Castro (1908 – 1973). Médico, pesquisador, filósofo, geógrafo, escritor, político, intelectual e ativista de origem pernambucana, Josué tornou-se personalidade conhecida e reconhecida no Brasil e no mundo pela maneira como considerou e tornou visível a natureza desse fenômeno. Após percorrer o Brasil estudando as raízes, as características territoriais, os condicionantes e mantenedores da fome, ganhou o mundo como presidente do Conselho Executivo da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO) de 1952 a 1956. O vanguardismo de suas pesquisas no tema rendeu-lhe duas indicações para o prêmio Nobel da Paz e uma para o Nobel de Medicina (MELO; NEVES, 2007).

Em toda sua vasta obra escrita o tema comum da fome é atravessado por uma forte crítica social, política e econômica daquilo que por inúmeras vezes classificou com um tabu a ser enfrentado e suplantado no Brasil. A contribuição de Josué foi argumentar que a fome, mais do que resultado incontável das catástrofes naturais e do infortúnio dos seres humanos, era algo produzido, mantido e negligenciado social e historicamente. Ele denunciou o desinteresse das classes dominantes e de seus governantes em enfrentar essa questão por considerá-la apenas como fatalidade insuperável diante da qual pouco ou quase nada se podia fazer.

Sem as contribuições de Josué de Castro, permaneceríamos considerando a tese malthusiana para a qual a fome era uma fatalidade inerente aos efeitos de “seleção natural”, diante de um iminente desequilíbrio entre aumento populacional e recursos alimentares. Dessa forma, Josué foi o primeiro de sua época a reverter esta ideologia malthusiana que mantinha os ocidentais surdos e mudos, naturalizando o massacre e apaziguando suas más consciências diante dos sofrimentos de suas vítimas. (ZIEGLER, 2013).

Sobre os escritos de Josué de Castro no âmbito da pesquisa e das discussões científicas sobre a fome, podemos elencar livros fundamentais para a compreensão dessa temática e que tiveram grande repercussão internacional, a saber, “Geografia da Fome” (1946) e “Geopolítica da Fome” (1951). Em sua vasta produção intelectual também se aventurou pelo campo do romance com o título “Homens e caranguejos” (1967). Escreveu ensaios, roteiros para o cinema, estudos, entre outras.

Sua relevância para o enfrentamento da fome fica explícita pela forma como desnaturalizou sua ocorrência, ao constatar que a fome era um tema proibido sobre o qual pesava uma conspiração de silêncio e que as classes dominantes executavam um trabalho incessante na tentativa de escamotear esse flagelo social. (CASTRO, 1984).

De Josué de Castro a Glauber Rocha podemos verificar uma transição da forma como a questão da fome foi interpretada e apropriada como ferramenta de luta social. O caminho percorrido por ambos estabeleceu uma passagem da denúncia de um tabu à estética da fome, da

invisibilidade intencional ao fundamento das intervenções estéticas, éticas e políticas.

Sob a perspectiva de que a denúncia da fome sempre rondou diversos seguimentos da cultura brasileira, fica difícil atribuir pioneirismos no cenário interno. Não por acaso, mas por uma imposição da realidade concreta, importantes figuras e movimentos sociais emergiram no horizonte histórico do enfrentamento à fome no Brasil. Esforços que antecederam e sucederam a Josué de Castro configuram a vanguarda de tentativas de fazer algo maior do que a queixa. Rostos anônimos e conhecidos compõem a grande safra de lutadores(as) brasileiros(as) pelo direito humano à alimentação.

De acordo com Telles (2017), no final dos anos de 1970, um movimento de mulheres da periferia de São Paulo, inicialmente chamado Movimento do Custo de Vida, foi o primeiro agrupamento popular e de massas pós AI5 a reclamar melhores condições de vida para a população que sofria com a pobreza. Posteriormente, o movimento se expandiu por diversos estados e alterou seu nome para Movimento contra a Carestia. Na dianteira das reivindicações coletivas pelo controle do custo de vida, por melhores salários e pelo direito à creche e escola para seus filhos(as), também trazia como pano de fundo, uma contundente luta contra a fome que se tornava ainda mais severa pelos descaminhos econômicos da Ditadura Militar (alta taxa de inflação, ausência de reposição salarial, redução do poder de compra das famílias).

Na década de 1990, Herbert de Souza (Betinho) realiza uma grande campanha contra a fome através do movimento que ficou conhecido como Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida. (IBASE, 2022).

No início dos anos 2000, com a plataforma de combate à fome, Luiz Inácio Lula da Silva foi eleito presidente do Brasil. Com uma história de luta sindical e de defesa da classe trabalhadora, tendo construído de forma orgânica e compartilhada o Partido dos Trabalhadores (PT), Lula fez um esforço persistente para enfrentar o dilema no país. Sua trajetória também era marcada pela experiência da seca, da fome e da emigração do Nordeste como estratégia de sobrevivência, além de ter experimentado a pobreza, o desemprego e as diversas situações de precariedade da vida urbana. (MORAIS, 2021).

Conduzidas por um Programa de Governo bastante ousado que previa mudanças estruturais no país, as políticas públicas sofreram expansão vertiginosa. Através do Programa Fome Zero¹⁰ (2003), o combate à fome e a garantia de segurança alimentar foram implementados com ações que incluíam aumento na renda dos mais pobres (valorização do

¹⁰ Apesar de o Programa Fome Zero nunca ter sido submetido oficialmente pelo Programa Bolsa Família, este último terminou por tornar-se mais conhecido pela população e por utilizar-se da maior parte dos recursos destinados ao primeiro.

salário mínimo e ampliação dos níveis de empregos formais), aumento da oferta de alimentos (incentivo à produção e à agricultura familiar), implantação de um programa de transferência de renda mais amplo (Programa Bolsa Família), organização de um plano nacional de merenda escolar e a reativação do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA) para o acompanhamento das políticas de segurança alimentar. (MINISTÉRIO DA CIDADANIA, 2014).

Estas e outras ações de combate à fome se desenvolveram ao longo dos dois mandatos de Lula (2003 a 2010) e um mandato e meio da presidente Dilma Vana Rousseff (2011 a 2016)¹¹. Ao término desse período as estratégias de combate à fome dos dois governos revelaram-se exitosas, pois no ano de 2014 o Brasil foi retirado do Mapa da Fome da ONU ao ter reduzido abaixo de 5% o nível de prevalência de subalimentação. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA ALIMENTAÇÃO E AGRICULTURA, 2014).

Apesar de todas as conquistas realizadas nas últimas décadas, o fenômeno da fome tem revelado sua natureza profundamente persistente, pois sua dinâmica de erradicação é bastante sensível e pode ser desfeita de maneira muito mais célere. Isso restou demonstrado pelos relatórios da Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio (PNAD) de 2013 e da Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF) de 2018 que assinalaram um aumento de 8% ao ano na ocorrência da fome entre os anos de 2013 e 2018. (PENSSAN, 2021). De forma concreta, estes fatos representaram o retorno do Brasil ao Mapa da Fome.

De acordo com a pesquisa intitulada “Inquérito nacional sobre insegurança alimentar no contexto da pandemia da Covid-19 no Brasil” realizada pela Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional, “esse aumento é acelerado e passa a ser de 27,6% entre o ano de 2018 e 2020.” (PENSSAN, 2021, p. 52).

Os resultados corroboram a compreensão de que após o golpe de 2016 as políticas públicas de combate à fome e de garantia da proteção social passam a ser duramente desmontadas, em favor do grupo alinhado ao projeto “Ponte para o futuro”, do sucessor de Dilma Rousseff. Esse projeto promoveu uma contínua campanha de implementação da agenda neoliberal de ajustes estruturais. Na prática, redundou em destruição da legislação trabalhista, aplicação de austeridade fiscal mediante a fixação de um teto para gastos, que congelou por vinte anos e reduziu ao estrangulamento o financiamento público de políticas fundamentais para o país, além da alteração da política de preços da Petrobrás e maior abertura para a privatização da estatal e suas refinarias, entre outras tantas consequências nocivas que podem ser elencadas.

¹¹ Seu afastamento se deu em 12 de Maio de 2016, mas o golpe de estado só se concretizou em 31 de Agosto daquele ano.

O caminho para o descalabro e para o desmonte do estado de bem-estar social foi fundamental para que o Brasil retrocedesse na proteção social e no combate à fome.

O processo iniciado no pós-golpe ganhou ainda mais força após as eleições de 2018 que instituiu um projeto econômico ultraliberal e de extrema direita mais arrojado na ampliação do sufocamento das políticas públicas, o que aumentou ainda mais as desigualdades sociais no país.

O cenário de desolação é refletido pelos níveis de insegurança alimentar e fome que se avolumam a cada dia, produzindo imagens bizarras que vão do garimpo de ossos em um caminhão no Rio de Janeiro¹² à escavação de um lixão em busca de frango estragado no Amazonas¹³.

Atualmente, os números registram 19,1 milhões de brasileiros passando fome e, se consideradas todas as formas de insegurança alimentar (grave, moderada e leve), esses números atingem um contingente de 116,8 milhões de pessoas, o que corresponde a 55,2% da população. (PENSSAN, 2021).

O pequeno retrato do cenário de denúncia da fome, de constatação de sua ocorrência, de enfrentamento às suas causas e de retrocessos, são o pano de fundo daquele atendimento à mãe de Henrique e compõem a história de um país que sempre se viu às voltas com o incômodo de saber que todos os dias milhares de pessoas vão dormir – se é que dormem – sem terem sido alimentadas.

No contexto atual, as dificuldades históricas brasileiras se avolumam diante das crises e transformações do capitalismo financeiro internacional que, em favor de uma política econômica neoliberal, promove o saque do Estado e o estrangulamento das políticas de bem-estar social a partir de um conluio político e econômico que garante um Estado que é mínimo para os mais pobres e forte para as classes dominantes que o canibalizam.

Este cenário se torna explícito nas conclusões do Relatório da Rede PENSSAN discutido aqui, revelando a face nada oculta da realidade brasileira no que se refere aos determinantes do recrudescimento da histórica situação de fome:

Tem sido uma constante nos debates públicos no país a **associação da piora nas condições de vida observadas neste relatório com circunstâncias econômicas e políticas** em curso há alguns anos, em especial a execução de uma **agenda**

¹² Referência à matéria que estampou a capa do Jornal Informação Extra veiculada no dia 29/09/2021 com a manchete “Brasil, 2021 - A dor da fome”.

¹³ Referência à matéria do site Revista Fórum de 13/01/2022 intitulada “Miséria: população entra em lixão no Amazonas em busca de frango estragado.” Disponível no site: <https://revistaforum.com.br/brasil/miseria-populacao-lixao-frango-estragado-am/#>

governamental neoliberal de ajuste fiscal em que as regras orçamentárias, a exemplo da **Lei do Teto de Gastos**, foram **desvinculadas das necessidades sociais**, políticas públicas desmanteladas, empresas estatais privatizadas e organizações sociais descartadas. (PENSSAN, 2021, p. 54, grifo do autor).

No entanto, o que temos chamado até aqui de fome é um fenômeno que carece ser delimitado, representado e bem definido, pois sua natureza não é simples. O que estamos a chamar de fome, já foi objeto de inúmeras discussões em organismos internacionais (governamentais e não governamentais) responsáveis por acompanhar e combater sua manifestação. A título de síntese, fazemos uma discussão a partir do trabalho de Jean Ziegler, “Destruição em massa: geopolítica da fome” pelo caráter radiográfico e crítico com que apresenta o histórico da questão no mundo.

Conforme analisado por Ziegler (2013), a fome envolve os processos de subalimentação e má nutrição e se subdivide em dois tipos: fome estrutural e conjuntural. Enquanto a subalimentação se define como um déficit calórico, em que há falta da quantidade suficiente de calorias que o corpo necessita para a produção de energia, a má nutrição caracteriza-se pela carência de vitaminas e minerais necessários para a proteção do organismo contra doenças e deficiências no desenvolvimento.

No que diz respeito à fome estrutural, esta é própria do desenvolvimento de estruturas insuficientes para a produção de alimentos que perduram e se reproduzem através de gerações. Já a fome conjuntural é aquela que irrompe periodicamente seja por decorrência de guerras ou de catástrofes naturais (pragas, secas, inundações).

Tanto a fome estrutural como a conjuntural podem ocorrer de maneira simultânea ou independente. Quando combinadas, possuem um potencial ainda maior de destruição e podem dar origem às chamadas crises prolongadas, onde o estado de urgência da insegurança alimentar converte-se em estado de normalidade (ZIEGLER, 2013).

Estado de urgência, insegurança alimentar, fome estrutural e conjuntural evocam nosso passado colonial, manifesto através da concentração de grandes quantidades de terras entre poucos, da exploração de monoculturas para a exportação, da escravização como mecanismo social e econômico pautando desigualdades. Aliados a isso, temos a negligência política que não garante planejamento e infraestrutura suficientes para a proteção contra circunstâncias naturais de secas, inundações e outros desastres, bem como seu posicionamento subserviente aos interesses do chamado mercado, pela troca de benefícios econômicos e políticos que marcam esquemas históricos de corrupção.

Mas esta realidade não foi marcada apenas pelos acontecimentos pregressos, nosso presente neocolonial continua a girar a roda da fome e a movimentar as peças de um tabuleiro

macabro de conversão de grandes contingentes de pessoas em famélicos. A reiteração de práticas neocoloniais reforça todas as condições para que o fenômeno se mantenha, se propague e se consolide. Falamos de governos que, embebidos no dogma neoliberal, propõem por meio de suas práticas o desmonte das políticas sociais e econômicas instituídas pelos assim chamados Estados de Bem-Estar Social, compartilhado por grande parte dos países pós Segunda Guerra Mundial. Sua forma de atuação segue a cartilha de ajustes estruturais (desregulamentação das relações de trabalho, do mercado, austeridade econômica, redução do Estado e extermínio de suas políticas públicas) e endividamento, contribuindo para a incidência de desemprego ou empregos precarizados, aumento do custo de vida e insegurança alimentar.

O Brasil continua a trilhar a senda da produção agrícola em larga escala enquanto sua população continua sem acesso ao direito fundamental à alimentação. Convertido historicamente em grande produtor de alimentos para exportação, fonte de enriquecimento de grandes companhias de transcontinentais privadas do ramo agroalimentar e seus prepostos no agronegócio interno, o país tem teimado em manter oligopólios na cadeia alimentar diante da postura complacente de governantes neoliberais. Enquanto isso, a população enfrenta o aumento dos preços de alimentos, a corrosão do poder de compra e a opressão do mercado financeiro.

É por esta razão que Ziegler (2013, p. 13) é taxativo ao mencionar que “os três cavaleiros do apocalipse da fome organizada são a Organização Mundial do Comércio, o Fundo Monetário Internacional e, em menor medida, o Banco Mundial”. Estas organizações reconhecidas por ele como “mercenárias” controlam os monopólios internacionais e o engessamento de governos em todo o globo, reiterando a exploração colonialista dos países em desenvolvimento.

No passado como agora parecem reverberar as constatações irônicas de Oswald de Andrade entalhadas no editorial de lançamento do jornal “O Homem do Povo”:

Sabemos que há místicos estômagos vazios no Nordeste, cavadores ao Sul, indiferentes a Oeste, canhões imperialistas em nosso mar. [...] Aqui, os capitais estrangeiros deformaram estranhamente nossa economia. Dum país que possui a maior reserva de ferro e o mais alto potencial hidráulico, fizeram um país de sobremesa. Café, açúcar, fumo e bananas. Que nos sobrem ao menos as bananas! [...] No bonde em que entramos, no cinema onde vamos, no pão que comemos, pomos sorrindo o óbolo generoso de mais de 50% para os pobrezinhos estrangeiros que ajudaram a criar a nossa grandeza. (ANDRADE, 2017, p. 77-79).

A hegemonia do mercado financeiro internacional leva à ruína e à impotência organismos como a FAO e o Programa Alimentar Mundial (PAM), que têm realizado um embate de longa data, diante dos interesses econômicos, para garantir os preceitos básicos do direito humano à alimentação conforme consagrado pela ONU no Artigo 25 da Declaração

Universal de Direitos Humanos. Nesse sentido, as diversas iniciativas em todo o mundo parecem cumprir a função de paliativo diante de questões como estas.

Para além de todos os emaranhados descaminhos da economia mundial, há um aspecto bastante nocivo em torno da questão da fome que envolve uma realidade dura e concreta e carece ser nomeada para que possamos retomar a cena apresentada no início deste tópico. A fome produz sofrimento físico e psíquico.

Para Ziegler (2013, p. 32):

Dolorosa é a morte pela fome. A agonia é longa e provoca sofrimentos insuportáveis. Ela destrói lentamente o corpo, mas também o psiquismo. A angústia, o desespero e um sentimento de solidão e abandono acompanham a decadência física. A subalimentação severa ou permanente provoca um sofrimento agudo e lancinante no corpo. Produz letargia e debilita gradualmente as capacidades mentais e motoras. Implica marginalização social, perda de autonomia econômica e, evidentemente, desemprego crônico pela incapacidade de executar um trabalho regular. Conduz inevitavelmente à morte.

Não obstante o sofrimento causado pela morte propriamente dita, a má nutrição produz outros efeitos tão nocivos quanto ela. Há neste percurso até a morte a incidência de uma série de enfermidades típicas da carência de vitaminas e minerais imprescindíveis ao pleno desenvolvimento do organismo humano. Tais enfermidades, antes de findarem a vida, debilitam e destroem a capacidade de sobrevivência e resistência do corpo produzindo: vulnerabilidade às doenças infecciosas, cegueira, anemia, letargia, prejuízos cognitivos e transtornos mentais e deformações congênitas. (ZIEGLER, 2013). Na verdade, antes de matar, a fome tortura.

A situação descrita por Ziegler nos aproxima de um ponto de convergência a partir do qual pensamos o papel da Psicologia diante do fenômeno da fome: o de compreender e de enfrentar através de sua prática o sofrimento psicossocial que ela produz.

Neste tipo de sofrimento, a fome atinge de maneira simultânea duas dimensões indissociáveis da condição humana e que historicamente foram consideradas a partir de uma dicotomia, a saber, corpo e mente. Ocorre que essa dissociação foi objeto de grandes disputas no campo filosófico e psicológico, compondo um espectro de visões de mundo e de pensamento que se organizam da divisão cartesiana (corpo e mente; *res cogitans/res extensa*) ao monismo espinosano, que concebia corpo e mente como atributos de uma só e mesma substância.

De certa maneira, no campo das psicologias, as concepções mais alinhadas ao paradigma cartesiano tenderam a apresentar construtos teóricos focados em uma destas duas dimensões (em geral, a mente), em detrimento da outra (o corpo). Este processo se assemelha à manutenção do que Figueiredo (1992, p. 63) chamou de “a constituição da subjetividade

moderna enquanto subjetividade cindida”. Dessa situação decorrem as diversas críticas que se fizeram a um certo fazer psicológico enquanto prática subjetivista, focada nos aspectos intrapsíquicos e individualizantes, muitas vezes desconectados da realidade objetiva.

Para a Antropofagia, ainda vale a máxima apresentada desde o Manifesto e que arremata a questão sobre as disputas entre uma perspectiva dualista ou monista: “O espírito recursa-se a conceber o espírito sem corpo.” (ANDRADE, 2017, p. 52).

O fenômeno da fome nos revela a natureza indissociável dos aspectos físicos e psíquicos, na medida em que seus impactos são vividos simultaneamente no corpo e na mente, fazendo com que subjetividade e objetividade sejam atingidas. Além disso, a fome também nos revela sua dimensão social e política, a partir da qual observamos a precariedade (BUTLER, 2015; 2019) da condição humana.

De acordo com Butler (2015, p. 40):

Afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas, e não somente de um impulso interno para viver. Com efeito, todo impulso tem de ser sustentado, apoiado pelo que está fora de si mesmo, e é por essa razão que não pode haver nenhuma persistência na vida sem pelo menos algumas condições que tornam uma vida vivível.

Condições para tornar uma vida vivível implicam, necessariamente, considerarmos a inextrincável constituição humana (corpo-mente) e sua dependência de circunstâncias externas que lhe garantam a sobrevivência. Essa compreensão está no cerne de uma nova ontologia corporal proposta por Butler, para que possamos enfrentar os obstáculos à sobrevivência, à distribuição diferenciada da precariedade e à vulnerabilidade de certos grupos.

Se diante da fome padecemos no corpo (física e psiquicamente), é por meio das relações sociais que esse sofrimento se mantém ou pode ser enfrentado. Dessa forma, a dimensão psicossocial da fome se apresenta tal qual um campo, onde corpo e política se expressam.

Assim, retornando à nossa cena inicial, Henrique e sua situação constituem a manifestação de uma astuta forma de controle dos corpos, posta em curso pela racionalidade neoliberal que, indiferente aos males da fome, desconsidera seus impactos sobre a própria sociedade.

Sobre esse detalhe importante, inserido na lógica subjacente de manutenção do quadro famélico, Ziegler (2013, p. 117) alerta:

A fome torna impossível a construção de uma sociedade pacificada. Em um país no qual uma parte importante da população está atormentada pela angústia em face do amanhã, a paz social só é viável mediante a repressão. A instituição do latifúndio encarna a violência. A fome cria um estado de guerra permanente e larvar.

Um cenário de Guerra permanente e uma política de extermínio pela fome e pela repressão violenta de seus efeitos é o que encontramos na realidade brasileira, mas que é necessário reconhecer, está diretamente relacionada com a lógica mundial neoliberal que predomina ao redor do globo. De certa forma, a classe política local, ao reproduzir a sujeição à racionalidade do neoliberalismo econômico e subjetivo, reproduz aquele padrão de subserviência (o dilema da cópia e da importação dos modelos europeus) duramente criticado pelo movimento modernista e antropofágico.

De costas para o povo, mais uma vez, as elites brasileiras se esquecem do efeito bumerangue da fome mantendo um estado de guerra permanente e com larvas a corroerem desde dentro a própria sociedade. O antídoto para a situação foi apresentado pelo Manifesto Antropófago: “Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo.” (ANDRADE, 2017, p. 54). Contra a reprodução da submissão a uma ordem desumana global, a necessidade de pisar no solo brasileiro e reconhecer nossas questões mais importantes e urgentes, dentre as quais, a fome.

No trabalho com Henrique e sua família precisei lançar mão de recursos imediatos e de longo prazo para garantir a atenção às suas necessidades: cesta básica (ainda garantida de forma precária pela política de assistência social), articulação e mobilização da rede de garantias de direitos de crianças e adolescentes da cidade para retomada da escolarização e tentativa de inclusão em programa de aprendizagem (que restaram frustrados). Sua genitora estava inserida em programa social que garantia transferência de renda, o que contribuía para a redução dos impactos de sua falta.

Inserir um adolescente com diversos déficits provenientes da questão psicossocial no mundo de extrema exigência e competitividade do mercado de trabalho, talvez seja a mais inglória tarefa no trabalho com populações em situação de vulnerabilidade.

Como garantir proteção e inserção social em um sistema que deliberadamente torna as pessoas vulneráveis para, em seguida, descartá-las e alijá-las das poucas oportunidades de sobrevivência? O que Marx (2013) chamou de exército industrial de reserva e que Butler (2015) compreendeu como distribuição diferencial da precariedade, numa perspectiva antropofágica, pode ser considerada como interdição à condição humana básica que é a da devoração, ou seja, aquilo que impede as pessoas e coletividades de assentarem-se à mesma mesa, como disse Oswald (1972) e desfrutar de uma verdadeira democracia. Aqui, a menção à devoração pode ser compreendida literal e metaforicamente, pois o que está em jogo é a dinâmica de exclusão ou inclusão perversa (SAWAIA, 2014) que predomina sob a lógica predatória do capital e envolve o descompromisso político com os sofrimentos dos outros.

Diante da complexidade da situação, considerei a necessidade de agir de forma mais ampla, mobilizando estruturas políticas, jurídicas e econômicas, no sentido de responder com oportunidade efetiva de trabalho para o contingente de adolescentes em situação de exclusão social e vulnerabilidade, não atendidos pelas normas de empregabilidade vigentes, mas acolhidos diariamente pelo universo do tráfico e por outras formas de trabalho infantil.

Fruto de um processo que se arrasta por quase dois anos e à frente do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI) em âmbito municipal, propus um projeto que visa garantir a contratação de aprendizes a partir de uma cota social prevista em leis e normativas, mas que, na maioria das vezes permanece como boa parte dos direitos, carente de implementação.

Como se não bastassem as dificuldades para realização desse projeto que envolve diversos atores que perfazem o círculo de poder social (jurídico, político, econômico e popular), em setembro de 2021 uma polêmica acerca do material de conscientização e desmistificação do trabalho infantil utilizado pelo PETI de Itapetininga foi alvo de diversos ataques conservadores, com postagem de vídeos pelas redes sociais e crítica dos vereadores em programas de rádio.

Convidado a apresentar o trabalho e esclarecer as mistificações em torno do nosso material de campanha, que consistia em um encarte de estilo jornalístico direcionado a todas as idades, com ilustrações e informações sobre o trabalho infantil e seus riscos, fui até a Câmara dos Vereadores para uma exposição sobre o tema. Os parlamentares locais, em sua maioria, receberam de forma bastante controversa o material de campanha e, baseados nos velhos mitos, em generalizações de experiências pessoais e desinformações sobre o trabalho infantil, atacaram duramente o material utilizado e terminaram por censurá-lo, proibindo sua circulação.

O evento foi alvo de duras críticas de operadores do sistema de justiça e por órgãos que atuam diretamente na erradicação do trabalho infantil em âmbito regional e nacional, demandando a retirada da censura e a retratação do ocorrido de maneira pública, porém não houve reconsideração dos políticos a esse respeito, mantendo o veto ao material mesmo diante da ilegalidade de tal posição.

Objetivando implementar o projeto da cota social de aprendizes, decidi juntamente com os demais trabalhadores do PETI local suspender temporariamente o embate sobre a censura. De maneira clara, o movimento reacionário ocorrido na Câmara representou o que significa lidar com forças conservadoras que, desconsiderando a natureza do cargo público e o dever ético de atender ao interesse comum, desvirtuam a própria ação política. Ao ter em vista corresponder às pressões de uma moral conservadora, a classe parlamentar optou por censurar de maneira ilegal um trabalho garantido e respaldado pela própria legislação vigente.

Após diversos diálogos e articulação com o Ministério Público do Trabalho e Ministério do Trabalho da região, com o Ministério Público e Poder Executivo locais, consolidamos o Programa de Inclusão Permanente de Adolescentes Aprendizizes (PIPA) por meio de um Termo de Parceria Interinstitucional e do Decreto Municipal nº 2.356 de 17 de Março de 2022. Este Programa está sendo implementado e garantirá a cota social de contratação permanente de adolescentes em situação de vulnerabilidade para trabalhar em repartições públicas de Itapetininga/SP. O número de vagas tem crescido a cada dia e atualmente está próximo de cem.

O movimento visa ultrapassar uma das barreiras estruturais e políticas que se colocam em direção à norma de desigualdade, reiteração da exclusão social e manutenção da violência e do sofrimento psicossocial. Apesar de ser uma via que retoma a centralidade do trabalho como um dos caminhos de libertação das desigualdades que redundam em fome e interdito à condição humana, o Programa é apenas o começo da luta política e emancipatória que precisa ser posta em curso. Sem messianismo, reconheço a ação como parte necessária das estratégias locais de superação ainda tímida do processo de exclusão que:

[...] é um processo complexo, multifacetado, uma configuração de dimensões materiais, políticas, relacionais e subjetivas. É processo sutil e dialético [...] Não é uma coisa ou um estado, é processo que envolve o homem por inteiro e suas reações com os outros. Não tem uma única forma e não é uma falha do sistema, devendo ser combatida como algo que perturba a ordem social, ao contrário, ele é produto do funcionamento do sistema. (SAWAIA, 2014, p. 9).

No caso dos adolescentes em situação de vulnerabilidade, esse processo de exclusão social é marcado pela imposição da submissão e da dependência das ações de tutela, por natureza antiemancipatórias, incapazes de promover o acesso e a garantia de seus direitos, bem como sua autonomia. É parte da lógica criar circunstâncias indissolúveis à permanência da situação e que todos os esforços para ultrapassá-la sejam desmobilizados.

Para enfrentarmos esse processo de exclusão que redundam em desigualdade é necessário antropofagizá-lo, devorar as estruturas que o mantêm, ocupar as brechas (legais, políticas, institucionais) e promover diferenciações, rupturas, descontinuidades – com as condições e ferramentas que temos em mãos – para criar novas possibilidades de vida e subversões do estado de coisas que o conformam.

Ao que parece, estamos cogitando sonhos e perspectivas de construção de realidades ainda longe de se consolidarem. O que está em jogo é uma inconformação e uma tentativa de pôr em movimento um mundo que ainda está por se fazer, um devir, um mundo onde a condição humana não esteja ameaçada pelas diferentes formas de interdição que se colocam cotidianamente pelo abismo social e pela ideologia que o sustenta.

Para Oswald: “No fundo de cada Utopia não há somente um sonho, há também um protesto. [...] 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, 2011, p. 284).

Além disso, definia a utopia como “o fenômeno social que faz marchar para a frente a própria sociedade.” (ANDRADE, 2011, p. 286).

Em alguns escritos Oswald destacava que estávamos num limiar, numa transição de ciclos históricos e que era por esta razão que se fazia necessário pensar mundos possíveis. Seu esforço imaginativo e a natureza caleidoscópica da Antropofagia abriram caminho para que pudéssemos amplificar as leituras e transpor os limites da realidade engessada e acostuada com a reprodução do mesmo, das ideias cadaverizadas, fontes das injustiças clássicas, das mentiras muitas vezes repetidas, das escleroses urbanas (ANDRADE, 2017). A Antropofagia abriu caminho para que muitas propostas tomassem forma e considerassem a necessidade de cultivarmos utopias, ou seja, um permanente protesto e inconformação diante do pessimismo e do desânimo que teimam em nos rondar.

De acordo com Costa (2014, p. 140): “A utopia para Oswald é a pólvora que desperta a insubmissão e precede às transformações de cada sociedade.” O autor explica que o método pelo qual Oswald irá tomar o conceito de utopia é o de alternar entre os condicionamentos culturais e as manipulações políticas. E isso ocorre para que ele possa, não só “misturar as instâncias do imaginário e da vida cotidiana, como dar importância aos efeitos práticos e históricos da manipulação do simbólico originada em outras camadas sociais, que não a do topo da pirâmide.” (COSTA, 2014, p. 141).

Em outras palavras, Oswald buscava contemplar a ocorrência dos projetos utopistas não apenas nas ocorrências de ordem histórica, mas também nas manifestações culturais que emergiam de outros estratos sociais, percebendo seu surgimento para além do plano econômico-político, como fenômeno também cultural e de crítica ideológica.

A antropofagia não procura um perfeito discurso para uma perfeita república. Oswald se posiciona contra uma imagem simbólica de Estado patriarcal e contra os valores existenciais ligados a ele. Junto à liberdade, o que ele defende ardentemente é a felicidade, que não pode ocorrer senão como resultado de um bom (e, muitas vezes, impensável) encontro com o outro. Portanto, mais do que um projeto político, a utopia antropofágica é uma crítica ideológica. (COSTA, 2014, p. 168).

Esse movimento passa a fazer sentido quando reconhecemos que são diversas as maneiras pelas quais podemos cultivar os projetos utópicos. O ser humano é um ser de devoração num mundo cuja principal contradição está dada... a fome. Entre a realização de sua existência e o impedimento de seu destino existimos, numa dinâmica de luta, tentativas de

silenciamentos e, às vezes, de algumas vitórias.

4.3 “Eu não vou sucumbir”¹⁴: Antropofagias futuras¹⁵ no planeta fome.

Elza Soares (1930 – 2022) soube representar através de sua arte, de sua vida resistente e de seu protesto à necessidade de alimentarmos as utopias no planeta fome. Com toda brasilidade antropofágica, ela enfrentou a precariedade e a vulnerabilidade de mulher, preta e pobre num país misógino, racista e classista. Enfrentou os diferentes Brasis que se entrecruzam formando uma particular matriz de dominação e privilégios. Sua vida e sua obra refletiram condições de uma profunda interseccionalidade.

Desde o início de sua carreira como cantora precisou enfrentar o olhar que a empurrava para a condição de estrangeira em sua própria terra, nos fazendo lembrar aquilo que Grada Kilomba (2019) chamou de “fantasia de incompatibilidade” sobre o corpo negro, a estranha ideia de que pessoas negras não pertencem e não podem habitar certos espaços ocupados pela branquitude. Desta fantasia provêm os questionamentos do tipo: “De onde você vem?”. Olhar que não reconhece a cidadania nem a nacionalidade daqueles(as) marcados(as) pelo estigma da cor de sua pele.

No programa da Rádio Tupi intitulado “Calouros em desfile”, quando Ary Barroso ironicamente perguntou de que planeta ela teria vindo, o que de fato ele tentou supor era que, mais do que pertencer a um país estrangeiro, Elza era uma extraterrestre, um ser de outro planeta. Ela não era nem estrangeira nem humana, estava sendo vista como algo entre o não-humano e o desumanizado.

Sua resposta antológica revelou o vínculo entre ela e Ary Barroso; ambos possuíam uma procedência em comum e que compõe a história da grande maioria de brasileiros(as), o “planeta fome”. Em poucas palavras, Elza revelou sua capacidade de reivindicar o pertencimento e humanidade, algo que foi a marca de sua trajetória. Através de sua atitude naquele programa de calouros, executou a redistribuição da violência (MOMBAÇA, 2016), ao denunciar as condições em que vivem os corpos desumanizados. Como muitas e muitos negros(as) escuraçados(as) da condição humana, eliminados(as) pela violência policial, excluídos(as) do

¹⁴ Frase que inicia a canção *Libertação* do álbum “Planeta Fome” de Elza Soares.

¹⁵ Referência a proposta do volume 11 da Revista Das Questões, que entre outras coisas, visou por em movimento um diálogo propositivo da Antropofagia com difentes áreas do conhecimento e pensar sua atualidade/temporalidade diante das questões contemporâneas e futuras, à luz também das utopias que propõe. (CEPPAS; PENA, 2021).

cenário social, Elza operou uma inversão da queda.

Com o advento do reconhecimento público de seu talento, Elza passou a habitar o estranho lugar de “outsider interna” (COLLINS, 2019) habitando dois mundos, vivendo na fronteira entre o corpo desumanizado e o re-existente, que lhe possibilitou uma posição de onde pôde contemplar novos ângulos de visão sobre a opressão que viveu. Sem nunca se esquecer da dupla cidadania e, embora consciente do quanto ainda havia por ser feito, ela conseguiu manter acesa a fome por justiça social.

Na ocasião do lançamento do álbum “Planeta Fome” (2019), Elza concedeu uma entrevista ao jornalista André Felipe de Medeiros, em que reverbera essa permanente insatisfação e sua tentativa de contribuir para a conscientização do povo sobre as questões urgentes do Brasil:

Estou com fome, André, fome de cultura, de saúde, de uma juventude sadia. Tô com fome disso tudo, cara.[...] Vamos acordar! Eu quero cantar para um país onde a saúde não esteja doente, onde a educação forme cidadãos. É isso que eu quero ver, é o que está no meu disco. [...] Se o Planeta Fome tem essa mensagem, vamos escutá-lo para ver se anima alguma coisa. (MEDEIROS, 2019).

Elza apresenta sua expectativa de que pudesse nos fazer acordar com sua obra de denúncia dos Brasis¹⁶ que historicamente estão em conflito e que demandam ser superados. Nesse sentido, para além de suas letras/manifestos, sua contribuição ao pensamento utopista nos lembra a função da arte mencionada por Eduardo Galeano em um pequeno conto homônimo. No texto, o autor nos conta a passagem de Diego, um menino que não conhecia o mar e, levado pelo pai até esta experiência, fica mudo com o encontro de tamanha beleza. Quando finalmente consegue falar, exclama ao pai gaguejando: “Me ajuda a olhar!” (GALEANO, 2002, p. 10). Talvez essa tenha sido a função do trabalho artístico e da vida de Elza Soares, a de nos ajudar a olhar, não apenas para a realidade dura, sisuda do preconceito, da violência, das desigualdades sociais, mas também dos mundos possíveis e da necessidade de acordarmos para a sua construção.

Por outro lado, o Planeta Fome de Elza Soares é muito mais do que uma referência à condição de desigualdades sociais que levam à falta de comida. Sua proposta, vista a partir de um viés antropofágico, constitui a delimitação da condição humana básica, a saber: a da devoração, ou seja, aquela condição que marca a todos os seres pela necessidade imanente de devorar para existir. Nesse sentido, sua obra aponta para duas dimensões, uma localizada, em que a fome se faz presente de forma concreta pelas hordas de famélicos no Brasil e em todo o mundo, e outra global, em que partilhamos de uma mesma condição humana devorativa como

¹⁶ Trata-se do nome de outra canção do álbum “Planeta Fome”.

parte inerente a nossa existência. Habitamos o planeta fome e compartilhamos de um mundo comum de devoração.

A Antropofagia oswaldiana também consegue trazer à baila uma percepção intuitiva das transformações tecnológicas e do futuro da condição humana. Devido sua tese do bárbaro tecnizado, estabelecida desde o Manifesto Antropófago, Oswald consegue pensar numa Antropofagia futura capaz de ultrapassar os limites do humano e do pós-humano antecipando, em certa medida, as figurações acerca da relação ser humano-máquina, natureza-cultura.

Discutindo a arquitetura de uma nova sociedade, liberada da escravidão do trabalho e confirmada na conquista do ócio, Oswald irá invocar a figura do robô, como parte do choque entre o ser humano e a técnica, entre o passado do homem natural (idealizado, com certeza), o presente homem histórico e o futuro constituindo, a síntese do homem natural tecnizado.

Sobre estas questões Costa (2014) contribui para esclarecer o que estava pensando Oswald quando das cogitações:

A questão era saber o que buscou o homem ao longo de todos esses séculos de guerra, diligência e progresso intelectual e material. Para Oswald a resposta já estava dada em Aristóteles: que os fusos trabalhem sozinhos e que possamos nos ver livres da penúria. A mecanização já estava pronta para substituir o escravo. A passagem de uma mentalidade para a outra, porém, não era simples. (COSTA, 2014, p. 135).

Não bastava haver máquinas nem robôs, era necessário também que outra mentalidade fosse forjada e se somasse às transformações das relações e estruturas sociais em face da técnica. Forjar a mentalidade que possibilitasse uma transição ao mundo híbrido (pós-humano), que garantisse a liberdade representada pela conquista do ócio era para Oswald o desafio. Faltavam-lhe ficções e fricções que pudessem concretamente apresentar uma solução para o problema do capitalismo (leia-se, da distribuição diferenciada do ócio) e para a realidade do mundo constituído pelo *contiuum* natureza-cultura-tecnologia (MENDONÇA, 2020). Faltava-lhe a riqueza dos debates sobre a condição pós-humana (BRAIDOTTI, 2019), sobre o mito ciborgue (HARAWAY, 2009) para se associar e potencializar as figurações antropofágicas do Matriarcado de Pindorama.

Oswald reconhece que “O robot é um ideal. [...] Pois é em torno do robot que se está construindo a civilização de nossos dias. O escravo desaparecerá quando a mecânica o substituir, isto é, quando os fusos trabalharem sozinhos.” (ANDRADE, 2011, p. 309).

No entanto, faltaram-lhe elementos e um avanço no tempo sócio-histórico para que pudesse compor um cenário mais completo em que se tornaria objetiva e subjetivamente possível a conquista do ócio pela sociedade pós-humana, num mundo pós-capitalista. O que temos por ora é a realidade material de um mundo ainda dominado pelo poder do capital, da

exploração do trabalho pela racionalidade neoliberal e imerso nas desigualdades sociais, na distribuição diferenciada da condição de precariedade (BUTLER, 2015). Em meio a tudo isso, as soluções transumanistas de progresso tecnológico e científico que alija grandes contingentes de corpos (humanos e não humanos) pelo canibalismo do lucro e da exploração da natureza a qualquer custo, com olhos para novos planetas a serem habitados quando a sobrevivência na Terra se tornar insustentável.

Enquanto as condições sócio-históricas não despontam e os desafios ainda estão postos à mesa, voltemos para uma última análise do Abaporu, para poder reconhecer sob seu signo, a contemplação de uma abertura para as antropofagias futuras de um Matriarcado de Pindorama, onde podem habitar o bárbaro tecnizado, os ciborgues, as espécies companheiras (HARAWAY, 2021) e a condição pós-humana.

De acordo com Aguilar (2011), a figura do Abaporu reflete um ser que não pode ser retratado estritamente como humano, dado que não há elementos suficientes para classificá-lo como tal. Já expusemos a ausência de um rosto bem definido que impossibilita a identificação com o humano. Com exceção dos pés tão humanos, sua forma evidencia a existência de um “vivente”, um filho de Guaraci, conforme sinalizado no Manifesto de 1928: “[...] Guaraci é a mãe dos viventes. Portanto, seria mais adequado incluí-lo neste amplo espectro de viventes.

O autor ainda reflete sobre o corpo do Abaporu e sua fusão com a paisagem, como que anunciando uma interpenetração entre organismo e ambiente, próprio dos desenhos da fase antropofágica de Tarsila,

[...] que resulta da abertura de que foi objeto o corpo na encruzilhada tecnológica dos anos 1920. A tecnologia já deixa de ser paisagem para ser o corpo mesmo, ou melhor, para ajustar corpo e paisagem como parte de uma mesma maquinaria que já não é inanimada, mas orgânica. Não há uma visão exterior do corpo [...] senão que tecnologia e corpo são um continuum que não exclui o orgânico. Paisagem e corpo se devoram entre si. (AGUILAR, 2011, p. 287).

O quadro de 1928 conjuga algumas potentes desconstruções, fazendo entrever e deixar de ver, burilando nossa percepção e projeções que tendem a encaixar o Abaporu nas imagens conhecidas. O vivente por ele representado é também, “um corpo na fronteira mesma do animal, na confusão mimética com o natural (cabeça – sol, braço – cacto), que está em processo de tornar-se outra coisa. Não há codificação, mas apagamento: despojar o “homem” dos sinais de identidade para construir um novo. (AGUILAR, 2011, p. 282).

O Abaporu ainda guarda a nudez como parte de sua figura, trazendo uma reminiscência do Manifesto Antropófago, cujo aforisma diz: “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 informar." (ANDRADE, 2017, p. 50).

Para Azevedo (2016), nessa "verdade" mencionada pelo aforisma, está outra concepção de vida, aquela dos povos ameríndios, em contraste com a civilização ocidental, vestida. A antropofagia será a resposta à visão de mundo, não como uma negação total de seus pressupostos, mas num registro de incorporação de sua técnica, das novas linguagens tecnológicas do ocidente, como o cinema, por exemplo. Descartando e incorporando, Oswald demonstra como funciona a dinâmica do pensamento antropofágico. Nesse processo, "parece que ele advoga em nome de uma maior interpenetração entre esses dois mundos, reavivando um diálogo natural que foi rompido pela 'roupa' que (re)veste a civilização." (AZEVEDO, 2016, p. 117-118).

A nudez também aponta para o universo antropofágico de superação dos tabus, dos complexos e dos males morais que adoecem e fazem o ser humano perder a naturalidade de sua relação com a sexualidade e suas expressões. Nas palavras de AGUILAR (2011, p. 283): "O homem antropofágico, quando despido de seus tabus, assemelha-se ao homem nu."

De alguma forma, a figura enigmática do Abaporu representa alguns importantes roteiros da proposta antropofágica, que envolve uma superação dos embates que compuseram o Humanismo clássico pela dicotomia entre humano e não humano, natureza e cultura, organismo e tecnologia; além da diluição dos mecanismos ideológicos (morais e econômicos) de controle dos corpos sem, contudo, negar a realidade pós-humana que se descortina diante de nós.

O movimento devorativo proposto pela Antropofagia oswaldiana é um convite à construção de um mundo amplo, ético e socialmente justo em que todos os corpos possam existir, possam partilhar da devoração constantemente interdita pela aceitação antiantropofágica da visão de mundo ocidental, patriarcal, capitalista, cristã, centrada em valores que concebem apenas uma versão para a realidade e que eliminam toda e qualquer dissidência.

Nesse sentido, Aguilar nos apresenta a contraface antropofágica que permite alargarmos o imaginário e estabelecermos um caminho a ser percorrido por nossa ação política: "Nessa rítmica moderna, comunitária e liberada, o corpo é reinventado já não segundo a hierarquia da cabeça, mas num jogo de forças e de intensidades que compõem rostos futuros para além do humano. (AGUILAR, 2011, p. 287).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Antropofagia filosófica oswaldiana é uma postura e uma lente de leitura que permite perceber a realidade, considerando o que há de impossibilidade e de possibilidade à condição humana. Além disso, ela é o ponto de partida e o destino para a contribuição de um método que permite estabelecer um diálogo devorativo e crítico com as diversas teorias que se apresentam para explicar a realidade, verificando suas (im) potências diante de nossas situações concretas imediatas.

No entanto, ela carece ser aprofundada, sobretudo nos aspectos teóricos pretendidos por Oswald de Andrade, corrigindo equívocos, imprecisões e reeditando seus roteiros, para melhor retratar o plano conceitual que visa estabelecer. Sua tese sobre o matriarcado primitivo de toda a humanidade (ANDRADE, 2011) se revelou, ao longo do tempo, pouco precisa se considerada como fato histórico e antropológico. Apesar disso, se tomada em sua potência imaginativa de considerar mundos possíveis, distintos da lógica patriarcal, capitalista e, portanto, ocidental, visando um mundo do comum (DARDOT; LAVAL, 2016), uma sociedade menos tolhida pela moral e pelos tabus e complexos inerentes a ela, próprios da cultura e civilização cristãs, um mundo de maior liberdade sexual, sem obstáculos à existência de todos os viventes, garantindo a devoração (no sentido literal e simbólico do acesso ao conhecimento), o projeto utopista do Matriarcado de Pindorama ainda tem muito a nos dizer.

Oswald não era filósofo, não logrou sê-lo quando tentou e, talvez, não tivesse mesmo tino para a filosofia aos moldes da tradição. Morreu vendo sua pretensão teórica como ainda imatura (ANDRADE, 2022). No entanto, solicitou que a posteridade se debruçasse sobre ela e buscasse expandi-la, numa espécie de reabilitação do primitivo (ANDRADE, 1992) sem esquecer-se de que o processo dialético demandaria reapropriações, novas condições e permanente devoração/atualização.

Sua perspectiva extravagante não exclui a ponderação sobre a transformação da própria condição humana pelo advento da tecnologia, pois em sua escrita entreviu o mundo híbrido entre ser humano e máquina, entre natureza e cultura a despontar no horizonte, formando novas existências. Talvez tenha faltado a Oswald tempo para conhecer a antropologia do ciborgue de Haraway (2009) e os debates em torno do pós-humanismo e trasumanismo, diante dos quais faria um verdadeiro banquete antropofágico, cujo resultado daria água na boca.

Partindo do objetivo de elucidar a (im)possibilidade teórica da Antropofagia oswaldiana para analisar de maneira crítica as desigualdades sociais e produzir saberes que favoreçam o seu enfrentamento, realizamos um mergulho na obra de Oswald de Andrade. Para isso,

analisamos a noção de Antropofagia nos ensaios, teses, artigos jornalísticos e entrevistas de Oswald de Andrade produzidos em seus últimos anos de vida, momento marcante para sua retomada antropofágica.

Assim, buscamos realizar um mergulho nos principais contextos semânticos em que essa noção apareceu: no ritual tupinambá, nos universos culturais modernistas e subsequentes e, finalmente, no campo filosófico da escrita de Oswald. Subdividimos a organização considerando respectivamente o contexto da Antropofagia Ritual, da Antropofagia Cultural e da Antropofagia Filosófica.

Nesse percurso foi possível perceber a dimensão complexa e multifacetada da noção de Antropofagia nas produções de Oswald de Andrade, configurando-se como um verdadeiro quebra-cabeças de uma tela impressionista. A dimensão polimorfa e atravessada por diversas conotações permitiu perceber que boa parte do que se convencionou chamar de Antropofagia refere-se ao universo da Antropofagia Cultural e Ritual, encobrendo ou desconsiderando as contribuições desta noção para os debates filosóficos.

Parte dessas circunstâncias é fruto da maneira como Oswald escrevia seus textos e produzia sua reflexão sobre a Antropofagia Filosófica, além da natureza disruptiva da própria natureza da Antropofagia que exigia uma confrontação com os cânones da filosofia ocidental e era, em sua mais peculiar faceta, uma tentativa de escapar dos roteiros conhecidos dos grandes sistemas de pensamento realizados até então. Em resumo, a Antropofagia era a proposta de outro caminho para o debate filosófico e o conhecimento do mundo. Além disso, a formação de Oswald era bastante heterodoxa, pois entre sua formação em Direito e em seus trabalhos transitava por diferentes disciplinas e áreas do conhecimento, o que lhe conferiu um tom de indisciplina tanto em sua obra, como na tentativa insistente de construir uma filosofia antropofágica.

Conforme declarou Benedito Nunes, um dos poucos nomes que observou na Antropofagia sua dimensão filosófica:

Não devemos, porém, incriminar Oswald de Andrade, que não foi filósofo puro, nem sociólogo ou historiador, por esses pecados de inconsistência lógica e de improvisação intelectual. Ele foi, tal como se disse de Fernando Pessoa, um “indisciplinador de almas”, um agitador de ideias, que participava emocionalmente dos temas de que se ocupou, que os vivia, na forma de problemas urgentes e imediatos interligados, problemas que transgrediam a reflexão pura para exigir atitudes práticas do teorizador social, também romancista e poeta, atento à rapidez das transformações da vida humana em nossa época. Por outro lado, [...] Oswald reconhecia a impossibilidade da reflexão teórica que desatendesse às condições a priori de ordem emotiva, a que o pensamento está sujeito, a primeira das quais é o sentimento órfico, gerador de mitos, constante da existência individual e social. (NUNES, 1979, p. 76).

Essas e outras peculiaridades de Oswald são marcas da Antropofagia que buscou realizar e do esforço teórico que sinalizou por meio de sua escrita.

Esta dissertação não tem por objetivo referendar a potência teórica da Antropofagia, sua permanência no tempo e tudo o que dela resultou no campo das artes, da literatura e da academia, confirmam suas capacidades. Nossa intenção aqui se restringiu a puxar o fio desse emaranhado novelo antropofágico para com ele tecer novas perspectivas e entreter um movimento em que a Antropofagia possa ser vista por aquilo que ela ainda pode ser.

Nesse sentido, pudemos observá-la como um tipo de conhecimento próprio dos Saberes Localizados proposto pelas teorias feministas de localização e como uma forma de pensamento implicado na realidade concreta dos corpos e contextos nos quais se insere. Esta filosofia também foi vislumbrada por Gomes (1994), em sua “Crítica da Razão Tupiniquim”. A esse respeito e defendendo uma postura antropofágica, ele alertou:

Não esquecer o passado nem esquecer-se no passado. Nos dois casos desaparece a possibilidade de história. O contato contínuo com nosso passado e com o universo euro-ocidental é condição de nossa maturidade. Mas isso deve se dar por meio de uma impiedosa antropofagia. É urgente devorar, devorar sem culpa ou sentimento de inferioridade. (GOMES, 1994, p. 105).

Partindo da necessidade de colocar a perspectiva antropofágica em movimento, buscamos analisar duas cenas de nosso cotidiano de trabalho em que se expressa o dilema da fome, das desigualdades sociais e do processo de exclusão social à luz dos apontamentos da Antropofagia, enquanto uma espécie de saberes do pé, um saber localizado e engajado na situação vivida. Tal saber, consciente das relações entre o local e o global na constituição dos jogos de poder que determinam as desigualdades, se propõe como prática política e construção de condições emancipatórias, confrantando de maneira crítica a interdição sistêmica à condição humana que é a da devoração (literal e simbólica).

Outro aspecto que se consolidou como parte imprescindível da pesquisa sobre Antropofagia oswaldiana foi sua capacidade de prospecção, de pensar o futuro numa marcha de transformação do social em direção à um projeto utopista. Dessa forma, exploramos alguns pontos da utopia antropofágica a partir do diálogo com o pós-humanismo, com a arte e com os *insights* presentes na obra de Oswald em articulação com o Abaporu.

Apesar das tentativas iniciadas nesta pesquisa, ainda há muito que se fazer na tentativa de traduzir o idioma antropofágico para o universo acadêmico e, inversamente, enriquecer antropofagicamente a própria Antropofagia mediante uma leitura e estudo sistemáticos, não para fazê-la conformar-se ao universo de onde sempre se diferenciou, mas para que ela possa ultrapassar os obstáculos deixados por Oswald e pela passagem do tempo.

Por ora, compete-nos pensar, através dela e com ela, a realidade profundamente desigual da sociedade brasileira que, cotidianamente nega seus espaços e parte na devoração. Isso quer dizer, que abandona à margem seus intelectuais e negligencia a fome daqueles(as) que poderiam um dia ser tão bons(as) como os ocidentais. Mantendo ou sequelando de fome os seus, mata-se também seu futuro na produção de conhecimento. Nega-se à condição humana a possibilidade de uma existência plena.

REFERÊNCIAS

- AGUILAR, G. O Abaporu de Tarsila do Amaral: Saberes do pé. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. **Antropofagia hoje?**: Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.
- AGUILAR, G. **Por uma ciencia del vestígio errático**: ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade. Seguido por La única ley del mundo, por Alexandre Nodari. Grumo: Buenos Aires, 2010.
- ALMODÓVAR, M. A. **El Segundo cerebro**. Barcelona: Paidós, 2014.
- AMARAL, T. do. **Abaporu**. 1928. 1 Óleo sobre tela 85,3 x 73 cm. Museu de Arte Latino-americana de Buenos Aires. Disponível em: <https://coleccion.malba.org.ar/abaporu/> Acesso em: 27 de Junho de 2022.
- AMARAL, T. **Segunda classe**. 1933. 1 Óleo sobre tela 151 x 110 cm. Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira São Paulo. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra2484/2-classe> Acesso em: 27 de Junho de 2022.
- ANDRADE, O. de. **A utopia antropofágica**. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- ANDRADE, O. de. **Diário Confessional**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- ANDRADE, O. de. **Estética e política**. São Paulo: Globo, 1992. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- ANDRADE, O. de. **Manifesto antropófago e outros textos**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- ANDRADE, O. de. **Os dentes do dragão** – Entrevistas. 2 ed. São Paulo: Globo, 2009. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- ANDRADE, O. de. **Ponta de Lança**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- ANDRADE, O. de. **Telefonema**. 2 ed. São Paulo: Globo, 2007. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- AULETE, C. Novíssimo Aulete dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011.
- AZEVEDO, B. **Antropofagia** – Palimpsesto selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- AZEVEDO, B.; FRANCIS, L. Será esse o futuro do século XXI?. In: **Das Questões**, [S. l.], v.11, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/37258> Acesso em: 10 set. 2021.
- BARCELOS, V. **Uma educação nos trópicos**: contribuições da Antropofagia Cultural Brasileira. Petrópolis: Vozes, 2013.

BOPP, R. **Vida e morte da Antropofagia**. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

BRAIDOTTI, R. **Posthuman Knowledge**. Cambridge: Polity Press, 2019. [Recurso Eletrônico].

BUENO, E. Como era gostoso Hans Staden: um livro para devorar. In: STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil**: primeiros registros sobre o Brasil. Trad. Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2019. 192 p. (Col. L&PM POCKET)

BUTLER, J. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Trad. Sergio Tadeu Niemeyer lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPOS, Augusto de. **Revista de Antropofagia**. Versão Fac-similar. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

CANDIDO, A. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

CANDIDO, A. **Vários Escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

CASTRO, J. de. **Geografia da fome** (O dilema brasileiro: ou pão ou aço). 10 ed. Rio de Janeiro: Antares, 1984.

CAVALCANTI, D. **A Realidade Brasileira**. 1930. 1 Nanquim sobre papel 23 x 33 cm. Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira São Paulo. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra57983/a-realidade-brasileira> Acesso em: 27 de Junho de 2022.

CEPPAS, F.; PENNA, J. C. Antropofagias futuras, seus tempos e textos. In: **Das Questões**, vol. 11, n. 1, abr./2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/37229>. Acesso em: 26/03/2022.

COELHO, C. C. **Ontofagia** - um materialismo mágico: a bruxa, a ciborgue, a vegana, o cannibal, o cristo, o vírus, o zumbi, o capital, a natureza e os bichos. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Trad. Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, T. L. **O perfeito cozinheiro das teorias deste mundo**: a antropofagia ensaística de Oswald de Andrade. 1 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Trad. Mariana Echalar. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017. [Recurso Eletrônico].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso

Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010. (Col. TRANS).

DIEHL, D.; DONNELLY, M. **Devorando o vizinho**: uma história do canibalismo. Trad. Renato Rezende. 1 ed. São Paulo: Globo, 2007.

FAZENDA, I. **Interdisciplinaridade**: qual o sentido? São Paulo: Paulus, 2003.

FIGUEIREDO, L. C. **A invenção do psicológico**: quatro séculos de subjetivação (1500–1900). São Paulo: Educ/Escuta, 1992.

FOLSCHEID, D.; WUNENBURGER, J-J. **Metodologia Filosófica**. Trad. Paulo Neves. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

FONSECA, M. A. **Oswald de Andrade**: biografia. 2 ed. São Paulo: Globo, 2007.

GALEANO, E. **O livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. 9. ed. Porto Alegre: L&PM, 2002.

GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim**. 11 ed. São Paulo: FTD, 1994. (Col. Prazer em Conhecer).

GROSGOGUEL, R. Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, 31(1), p. 25–49. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078> Acesso em: 15/08/2021.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminism socialista no final do século XX. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. (Org) **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HARAWAY, D. **O manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Trad. Pê Moreira. Rev. téc. e posfácio Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: **Cadernos Pagu UNICAMP**, nº 5, 1995.

HARDING, S. Objetividade mais forte para as ciências exercidas a partir de baixo. Trad. Rebeca Furtado de Melo e Ana Carolina Dantas. In: **Em construção**: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência. n. 5, 2019, p. 143 – 162.

hooks, b. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da Liberdade. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

IBASE. **Betinho, símbolo de cidadania**. Disponível em: https://ibase.br/betinho/?gclid=CjwKCAiA_omPBhBBEiwAcg7smdRptf_SW5dwUpmK9w2_WSMMMddPOfNAo1KmBDISnym_0z0ZcKsy5AhoCfPEQAvD_BwE Acesso em: 05 jan. 2022.

JAPIASSU, H. **O espírito interdisciplinar**. Cad. EBAPE.BR. Rio de Janeiro, v. 4, n. 3. Out.

2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512006000300006&lng=en&nrm=iso Acesso em: 05. Out. 2020.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAFARGUE, P. O direito à preguiça: refutação do direito ao trabalho. Trad. Alain François. São Paulo: Edipro, 2016.

LESTRINGANT, F. **O canibal**: grandeza e decadência. Trad. Mary Murray Del Priore. Brasília: UnB, 1997.

LIMA, B. D. T. de C. **Vanguarda do atraso ou atraso da vanguarda?** Oswald de Andrade e os teimosos destinos do Brasil. 1 ed. São Paulo: Alameda, 2018.

MARTINS, H. **Canibais europeus e antropófagos brasileiros**: introdução ao estudo das origens da Antropofagia. Belo Horizonte: Suplemento literário, 1968a.

MARTINS, H. **Canibais europeus e antropófagos brasileiros**: introdução ao estudo das origens da Antropofagia. Belo Horizonte: Suplemento literário, 1968b.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. [recurso digital].

MEDEIROS, A. F. **Em entrevista**, Elza Soares desabafa: “O Brasil tá passando por um perrengue e ninguém faz nada.” [08/10/2019]. Disponível em: <https://musicapave.com/artigos/em-entrevista-elza-soares-desabafa-o-brasil-ta-passando-perrengue-e-ninguem-faz-nada/>. Acesso em: 26/03/2022.

MELO, M. M. de; NEVES, T. C. W. (Org.). Josué de Castro. Brasília: Câmara dos Deputados, 2007. (Perfis parlamentares; n. 52).

MENDONÇA, V. M. de. **Um dia você vai sentir na própria carne**: afeto, memória, gênero e sexualidade. 1. ed. Jundiá: Paco, 2020. 160 p.

MÉTRAUX, A. **A religião dos tupinambás e as suas relações com as demais tribos tupi-guaranis**. Trad. Estevão Pinto. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

MINISTÉRIO DA CIDADANIA. **Brasil sai do mapa da fome das Nações Unidas**, segundo FAO. Secretaria Especial do Desenvolvimento Social, 2014. Disponível em: <http://mds.gov.br/area-de-imprensa/noticias/2014/setembro/brasil-sai-do-mapa-da-fome-das-nacoes-unidas-segundo-fao> Acesso em: 07 de Jan. de 2022.

MOMBAÇA, J. **Rumo a uma distribuição de gênero e anticolonial da violência**. São Paulo: 32ª Bienal, 2016. [Recurso Eletrônico]. Disponível em: https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuicao_a_o_da_vi/19. Acesso em: 25/03/2022.

MONTAIGNE, M. de. Dos canibais. In: MONTAIGNE, M. de. **Ensaio**. Trad. Sérgio Milliet. 1 ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

- MORAIS, F. **Lula**: biografia. Volume 1. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- NEVES, F. de C. Curral dos Bárbaros: os campos de concentração no Ceará (1915 e 1932). In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 15, nº 29, p.93-122, 1995.
- NUNES, B. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, O. de. **A utopia antropofágica**. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011. (Obras completas de Oswald de Andrade). NUNES, B. **Oswald Canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979. (Col. Elos).
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA ALIMENTAÇÃO E AGRICULTURA. **O estado da segurança alimentar e nutricional no Brasil**: relatório multidimensional. Brasília: FAO, 2014. Disponível em: http://aplicacoes.mds.gov.br/sagirms/noticias/arquivos/files/SOFI4_10_09-2.pdf Acesso em: 10 de Jan. de 2022.
- PENSSAN. **Inquérito nacional sobre insegurança alimentar no contexto da pandemia da Covid-19 no Brasil**. [S.l.: s.n.], 2021. Disponível em: http://olheparaafome.com.br/VIGISAN_Inseguranca_alimentar.pdf Acesso em: 10 de Jan. de 2022.
- PIMENTA, C. Contributos para elaboração de uma tese interdisciplinar. In: **Ideação**. Revista do Centro de Educação e Letras da Unioeste. Foz do Iguaçu. V. 10, nº 1, p. 63-77, 1º sem. 2008.
- PORTINARI, C. **Criança morta**. 1944. 1 Óleo sobre tela 182 x 190 x 3,5 cm. Museu de Arte de São Paulo. Disponível em: <https://masp.org.br/acervo/obra/crianca-morta-da-serie-retirantes-1944-1945> Acesso em: 27 de Junho de 2022.
- PORTINARI, C. **Mulher do pilão**. 1945. 1 Óleo sobre tela 81 x 100 cm sem moldura. Projeto Portinari. Disponível em: <http://www.portinari.org.br/#/acervo/obra/905/detalhes> Acesso em: 27 de Junho de 2022.
- PORTINARI, C. **Retirantes**. 1944. 1 Óleo sobre tela 190 x 180 x 2,5 cm. Museu de Arte de São Paulo. Disponível em: <https://masp.org.br/acervo/obra/retirantes-da-serie-retirantes-1944-1945> Acesso em: 27 de Junho de 2022.
- ROCHA, G. **Revolução do Cinema Novo**. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme, 1981.
- RODIN, A. **O pensador**. 1881-1882. 1 Escultura em bronze. Museu Rodin. Disponível em: <https://collections.musee-rodin.fr/fr/museum/rodin/le-penseur-moyen-modele-taille-originale/S.01131?q=penseur+moyen+mod%C3%A8le&position=5> Acesso em: 27 de Junho de 2022.
- ROLNIK, S. Subjetividade antropofágica/Anthropophagic Subjectivity. In: HERKENHOFF, Paulo e PEDROSA, Adriano (Edit.). **Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outros**, XXIV Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. p. 128-147. Edição bilíngüe (português/inglês).
- SANTOS, B. de S. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SAWAIA, B. Introdução: Exclusão ou inclusão perversa? In: SAWAIA, B. (Org.). **As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social**. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil**. Trad. Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2019. 192 p. (Col. L&PM POCKET).

TELLES, M. A. de A. **Breve história do feminismo no Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Alameda, 2017.

VELOSO, C. **Antropofagia**. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu, 2020. 480 p. (Col. Argonautas).

VIVEIROS DE CASTRO, E. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos. In: SZTUTMAN, R. (Org.) **Encontros: Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

ZIEGLER, J. **Destruição em massa: geopolítica da fome**. Trad. José Paulo Netto. 1 ed. São Paulo: Cortez, 2013.