

FOLHAS VENENOSAS DO DISCURSO

UM DIÁLOGO ENTRE
OSWALD DE ANDRADE
E JOÃO UBALDO

Conselho Editorial Educação Nacional

Prof. Dr. Adolfo Ignacio Calderon – PUC/Campinas
Prof. Dr. Afranio Mendes Catani – USP
Prof. Dr. Altair Alberto Fávero – UPF/RS
Profa. Dra. Carina Maciel – UFMS/MS
Prof. Dr. Diego Bechi – UPF/RS
Profa. Dra. Edineide Jezine – UFPB
Profa. Dra. Egeslaine De Nez – UFRGS/RS
Profa. Dra. Elisabete Monteiro de Aguiar Pereira – Unicamp/SP
Prof. Dr. Elton Luis Nardi – Unoesc/SC
Prof. Dr. Gildenir Carolino Santos – Unicamp/SP
Prof. Dr. João dos Reis da Silva Junior – UFSCar/SP
Prof. Dr. José Camilo dos Santos Filho – Unicamp/SP
Prof. Dr. José Vieira de Sousa – UnB/DF
Profa. Dra. Lara Carlette Thiengo – UFVIMG – MG
Prof. Dr. Lindomar Boneti – PUC/PR
Prof. Dr. Lucidio Bianchetti – UFSC/SC
Profa. Dr. Ignacio Calderon – PUCC/SP
Profa. Dra. Maria Abadia da Silva – UnB/DF
Profa. Dra. Maria Tereza Ceron Trevisol – Unoesc/SC
Profa. Dra. Maria de Lourdes Pinto de Almeida – Unoesc/Unicamp
Profa. Dra. Maria Vieira Silva – UFU/MG
Profa. Dra. Margarita Victoria Rodrigues – UFMS/RS
Profa. Dra. Marilda Pasqual Scheneider – Unoesc/SC
Profa. Dra. Marília Morosini – PUCRS/RS
Prof. Dr. Pablo Gentili – UERJ/RJ
Prof. Dr. Paulo Almeida – UFPA/PA
Prof. Dr. Renato Dagnino – Unicamp/SP
Profa. Dra. Romilda Teodora Ens – PUCPR/PR
Profa. Dra. Rosane Sarturi – UFSM/RS
Profa. Dra. Vera Jacob – UFPA/PA

Conselho Editorial Educação Internacional

Prof. Dr. Adrián Ascolani – Universidad Nacional de Rosario/Conicet/Argentina
Prof. Dr. Adrian Cammarota – IDES/Argentina
Prof. Dr. Antonio Bolívar – Universidad de Granada/Facultad de Ciencias de la Educación/Espanha
Prof. Dr. Antonio Cachapuz – Universidade de Aviero/Portugal
Prof. Dr. Antonio Teodoro – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias/Portugal
Prof. Dr. Enrique Martínez Larrechea – Iusur/Uruguai
Profa. Dra. Fatima Antunes – Universidade do Minho/Portugal
Prof. Dr. Geo Saura – Universidad de Granada – Espanha
Prof. Dr. Jaime Moreles Vazquez – Universidade de Colima/México
Profa. Dra. Maria Carmen Lopez Lopez – Universidade de Granada/Espanha
Profa. Dra. Maria Cristina Parra Sandoval – Universidad del Zulia/Venezuela
Profa. Dra. María Rosa Misuraca – Universidad Nacional de Luján/Argentina
Profa. Dra. María Verónica Leiva Guerrero – Pontificia Universidad Católica de Valparaíso/Chile
Prof. Dr. Mariano Fernandez Enguita – Universidad de Madrid/ Espanha
Prof. Dr. Norberto Lamarra – Universidad Trés de Febrero – Argentina
Profa. Dra. Olga Cecília Diaz Flores – Universidad Nacional Pedagógica – Colômbia
Prof. Dr. Pablo Garcia – Universidad Trés de Febrero/Argentina
Profa. Dra. Patricia Viera Duarte – Universidad de la Republica/Uruguai

Conselho Editorial do Laboratório de Edição Fábrica de Letras

Ana Paula Pacheco (USP)
André Mitidieri (UESC)
Antônio Luciano Tosta (KU/USA)
Berenice Granados (UNAM/México)
Betina Ribeiro Rodrigues da Cunha (UFES)
Cícero Anastácio Araújo de Miranda (UFC)
Claudio Cledson Novaes (UEFS)
Denise Dias de Carvalho Sousa (UNEB/Campus IV/Jacobina)
Jordi Canal i Morell (EHESP/França)
Marcelo Ferraz (UFG)
Marcio Roberto Pereira (UNESP/Assis)
Marcus A. Assis Lima (UESB)
Mário César Lugarinho (USP)
Mauro Mamani Macedo (UNMSM/Peru)
Rejane Cristina Rocha (UFSCar)
Sônia Queiroz (UFMG)
Wander Melo Miranda (UFMG)

Osmar Moreira dos Santos

FOLHAS VENENOSAS DO DISCURSO

UM DIÁLOGO ENTRE
OSWALD DE ANDRADE
E JOÃO UBALDO

(Revista e ampliada)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Santos, Osmar Moreira dos

Folhas venenosas do discurso : um diálogo entre Oswald de Andrade e João Ubaldo / Osmar Moreira dos Santos. – 1. ed. – Campinas, SP : Mercado de Letras, 2024. – (Coleção Pós Crítica)

ISBN 978-85-7591-699-5

1. Andrade, Oswald de, 1890-1954 - Crítica e interpretação
2. Crítica literária 3. Modernismo (Literatura) 4. Ribeiro, João Ubaldo, 1941-2014 - Crítica e interpretação I. Título. II. Série.

24-206918

CDD-801.95

Índices para catálogo sistemático:

1. Crítica literária 801.95

capa: Studio Rotta Design Gráfico

gerência editorial: Vanderlei Rotta Gomide

preparação dos originais: Editora Mercado de Letras

revisão final do autor

bibliotecária: Eliane de Freitas Leite – CRB 8/8415

Fomento para a publicação
PROAP / CAPES

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:

© MERCADO DE LETRAS®

VR GOMIDE ME

Rua João da Cruz e Souza, 53

Telefax: (19) 3241-7514 – CEP 13070-116

Campinas SP Brasil

www.mercado-de-letras.com.br

livros@mercado-de-letras.com.br

1ª edição

2 0 2 4

IMPRESSÃO DIGITAL

IMPRESSO NO BRASIL

Esta obra está protegida pela Lei 9610/98.
É proibida sua reprodução parcial ou total
sem a autorização prévia do Editor. O infrator
estará sujeito às penalidades previstas na Lei.

*para jai e lua
minhas pedras preciosas.*

SUMÁRIO

PREFÁCIO DA 1ª EDIÇÃO.....	9
<i>Evelina Hoisel</i>	
INTRODUÇÃO – DOIS DEDOS DE PROSA.....	13
capítulo 1	
UMA ESCRITURA NÔMADE.....	29
<i>Um álbum de família: as fotos e a escrita embaralhada</i>	
<i>A língua decepada: ou a morte dos discursos messiânicos</i>	
<i>Repintescências: uma colagem de discursos</i>	
capítulo 2	
HISTÓRIAS, CARTOGRAFIA E DEVIR REVOLUCIONÁRIO.....	73
<i>Ritornelo: ou formas cantaroladas da história</i>	
<i>Viva o povo bandoleiro: ou a invenção do povo que falta</i>	
capítulo 3	
CORPO, ARTE E MÁQUINA DE GUERRA.....	105
Conclusão	
BRICOLE, RESPIRE: A FAVOR DA SAGRADA REBELDIA.....	119
POSFÁCIO DA 2ª EDIÇÃO.....	143
<i>Evanildes Teixeira</i>	
REFERÊNCIAS.....	155

PREFÁCIO DA 1ª EDIÇÃO

Desde que se instalou a crítica da modernidade, efetuada pelas teorias pós-estruturalistas, os discursos sobre a literatura têm-se pautado por uma postura caracterizada pela interlocução de vozes e pela mobilidade do olhar do leitor que transita por múltiplos espaços do saber. Deslocando pressupostos teórico-críticos que objetivavam estancar o jogo das relações ou inter-relações contidas no texto literário, o saber contemporâneo sobre a literatura – como, de maneira mais ampla, sobre a linguagem – constrói-se interagindo com o seu objeto de estudo, assumindo a pluralidade, afirmando a diversidade tópica e utópica que o texto potencializa.

Transitar, multiplicar, disseminar, talvez sejam estas as palavras-chave para o entendimento do movimento que afirma a posição, sempre provisória e precária, do leitor contemporâneo, que faz do nomadismo uma estratégia capaz de estampar e demarcar – jamais estancar – territorialidades geográficas, históricas, linguísticas, imaginárias, etc., contidas na literatura e nas produções culturais.

É sob este viés estratégico que Osmar Moreira dos Santos estabelece um diálogo entre Oswald de Andrade e João Ubaldo Ribeiro em *Folhas venenosas do discurso*. Aliados a esta postura nômade, que permite a produção de linhas de fuga pela literatura

brasileira, literatura comparada, história, etnologia, estudos culturais, esquizoanálise, estão o entusiasmo e a amorosidade – a paixão crítica – com que Osmar incursiona pelos meandros dos textos de Oswald de Andrade (*Manifesto antropófago, Poesia pau-brasil, A marcha das utopias*) e de João Ubaldo (*Viva o povo brasileiro*).

Com estes três ingredientes está formado o perfil de um leitor arguto, que traz para o espaço teórico-interpretativo o manancial de rebeldia que encontra nos textos abordados. Ao ultrapassar os contornos cientificistas que consideram a literatura um objeto a ser dissecado friamente, Osmar Moreira dos Santos faz detonar, através de uma reflexão incisiva e constante, questões que dizem respeito às relações entre poder e saber, reavaliando fatos de nossa história política e cultural.

Pela ótica do nomadismo, a história do povo brasileiro é revisitada sob as luzes da ribalta do texto oswaldiano que, no repasto antropofágico, traz à tona o potencial recalcado de uma cultura. Ao retraçar os modos de aprisionamento da história contidos nos discursos estudados, flagra-se também o desejo do indivíduo e das comunidades reprimidas no sentido da afirmação da festa, da alegria e da vida, que se correlacionam, nestas produções, à ausência da máquina repressora do estado.

Aliás, é nesta afirmação da vida que se monta o discurso de *Folhas venenosas*. Afirmação que é, também, e por excelência, nietzschiana. Ao deslocar as críticas sobre a obra de Oswald de Andrade que reatam os fios de sua produção a uma cultura reativa, Osmar incorpora os traços que considera imprescindíveis para a articulação dos textos focalizados. Faz da festa da linguagem um poderoso instrumento para redesenhar os mecanismos de repressão de um processo civilizatório que é desconstruído pela antropofagia oswald-ubaldiana. Utiliza-se, portanto, como instrumento de trabalho, dos ingredientes contidos nos textos estudados, ao reproduzi-los antropofagicamente. Rompem-

se aqui as fronteiras entre sujeito e objeto, entre o discurso interpretativo e os discursos interpretados.

Assim, através deste outro viés metodológico, *Folhas venenosas* insere-se nas produções do saber contemporâneo sobre a literatura e a linguagem, ao considerar que o sentido do que se diz não está meramente no conteúdo expresso, mas se inscreve, também, na forma – ou no significante – através do qual é expresso.

No entrelaçamento da subjetividade leitora com os textos estudados, transportam-se do espaço ficcional para o espaço teórico-crítico metáforas e imagens que se tornam conceitos. Osmar Moreira dos Santos recupera e dispersa, em sua escrita, os fios imagísticos e conceituais que mapeiam as diversas territorialidades inscritas nos textos de Oswald de Andrade e de João Ubaldo Ribeiro, deslocando os mecanismos de constituição do discurso acadêmico, mas sem perder de vista a definição do lugar através do qual fala. Demarca o lugar do intérprete, que também participa alegremente do banquete: convite extensivo ao leitor para aderir à festa da linguagem.

Evelina Hoisel

Teórica da literatura, UFBA

Introdução

DOIS DEDOS DE PROSA

*Experimentai da minha cozinha, glutões,
amanhã ainda a achareis melhor, depois
de amanhã a ela entoareis louvores.
Se então novamente ma pedirdes, meus
velhos molhos inspirar-me-ão novos.*
Nietzsche, *in*: A gaia ciência.

A produção de um diálogo entre Oswald de Andrade e João Ubaldo Ribeiro pressupõe uma atividade artesanal e, ao mesmo tempo, um intenso maquinismo. De um lado, a escassez, a combinação de elementos aleatórios e um laboratório do paradoxo; de outro lado, o agrupamento familiar, o peso da teoria e um embate com o campo disciplinar da literatura. A coexistência de uma atividade na outra faz a diferença. A conjunção “e”, em lugar da disjunção “ou”, parece mais afinada com a lógica do suplemento, a produção de sentidos e a emergência do múltiplo. Assim, inventariámos até mesmo um lugar para o riso e a gargalhada de gozo e recuperariámos o frescor de um diálogo, seja a bordo da nave El Durasno, em *Serafim Ponte Grande* (Oswald 1933[1992]), que não para de circular pela grande baía e de ancorar-se na Ilha de Itaparica, em *Viva o povo brasileiro* (Ubaldo, 1984), seja nas tramas desse

discurso acadêmico que faz da sisudez uma regra geral, sem se dar conta de seu funcionamento como dispositivo de Estado e máquina de aniquilamento e captura.

O jogo de leitura que envolve esses romances se disseminará por este livro de tal modo que nem sempre será possível distinguir ficção de história, poema de leis e constituições de Estado, teoria da fabulação, e assim por diante. Se por um lado, a descrição de paisagens sociais, históricas e estéticas fica prejudicada, por outro, a irrupção da subjetividade e a liberação de fluxos do pensamento implicam num combate a séries e modelos, cujas máquinas reacionárias e quase abstratas vão do regime militar no Brasil e na América Latina aos dogmas mais perversos do cristianismo e da sociedade patriarcal.

Sendo assim, o que seria produzir um diálogo entre Oswald de Andrade e João Ubaldo Ribeiro? É mais que simplesmente comparar: é pôr em relação alguma coisa da obra de Oswald com alguma coisa da obra de João Ubaldo e produzir fulgurações. Isso refuta completamente a ideia de que “comparar” é voltar-se para a “busca de analogias”, ou seja, estabelecer as fontes e determinar as influências, o débito e o crédito, os paralelismos, a semelhança do texto influenciado como elementos constitutivos do valor crítico.

Poder-se-ia mesmo objetar se “a relação Oswald *versus* Ubaldo” não seria um problema para a literatura brasileira em vez de um problema para a literatura comparada. A nosso ver, isso constitui um falso problema.

Definir um campo de pesquisa, sim, é imprescindível; construir uma objetividade científica; idem; entretanto, tornar-nos prisioneiros e enredados nas malhas de um campo disciplinar, nos parece demasiado reativo. É preciso então produzir linhas de fuga, sair da literatura brasileira e circular pela comparada, pelos estudos culturais, etnologia, filosofia, história, esquizoanálise, deixando pegadas e trilhas de um nomadismo que recoloquem a questão da relação entre o poder e o saber e

que produzam um brilho de vida nesse complexo movimento de enfrentamento e combate.

Desse modo, mais do que uma preocupação com as especificidades do fenômeno literário, nos preocuparemos, sobretudo, com a questão do discurso, o que ele separa e recalca e, ao mesmo tempo, o que ele pode e afirma.

Como diria Deleuze, retomando Lévi-Strauss

[...] dadas duas séries, significante e significada, há um excesso natural da série significante, uma carência natural da série significada. Há necessariamente 'um significante flutuante, que é a servidão de todo pensamento finito, mas também a cautela de toda arte, toda poesia, toda invenção mítica e estética'— acrescentemos: toda revolução. (Deleuze 1974[1988, p. 52])

O percurso deste trabalho consiste então em estabelecer nexos de relação entre Oswald e Ubaldo para se pensar a literatura como um lugar de poder onde atuam as vozes da dominação e, ao mesmo tempo, como um lugar de todas as brechas para a emergência do movimento no pensamento e suas possibilidades de festa da linguagem e afirmação da diferença.

Por que ainda Oswald? Mesmo que, a partir dos anos de 1960, se tenha processado um desrecalque de sua obra, mesmo que a metáfora antropofágica tenha sido levada à exaustão em vários campos de pesquisa, mesmo que os seus escritos filosóficos estejam sendo lidos e levados a sério, nunca foi tão difícil estudar e pensar a obra de Oswald. Um problema cultural? O medo e o mal-estar do colonizado? A filiação nietzscheana? Não sabemos ao certo. A verdade é que, salvo raríssimas exceções, quase toda produção crítica sobre a obra de Oswald, ao menos as mais conhecidas, reata os fios de uma cultura reacionária e vinculada ao ocidente hegemônico.

Tomemos, como exemplo, essa reflexão de Tânia Carvalho intitulada “A voracidade antropofágica” (Carvalho 1986). Para a autora, a radicalidade da proposta antropofágica consistiria em “negar a vinculação do presente com o passado histórico”, “concretizar-se num procedimento canibalesco” e “reatar os laços com a sociedade primitiva e com o bom selvagem de Rousseau”. Essa pegada oswaldiana abriria perspectivas cuja regra geral seria a devoração do estrangeiro, a seu ver elemento decisivo para a construção de uma “síntese nacional”. Traz ainda para a cena interpretativa o texto “Da razão antropofágica”, de Haroldo de Campos, em que a autora problematiza e substitui a noção de síntese nacional, embutida no *Tupi or not tupi*, pelo conceito de transculturação, com ênfase na agressividade do projeto antropófago e seu investimento contra a cultura do colonizador, a partir da mutilação e assimilação apenas daquilo que lhe fosse conveniente. Nesse ponto, a autora estabelece uma analogia do procedimento “devorador” e as relações efetuadas entre os textos: a intertextualidade.

Considerando que a intertextualidade já seria o suficiente para dar conta dessa problemática, propõe-se uma reflexão sobre “essa estratégia de reversão” aberta pela antropofagia, chamando a atenção para o risco de se cair no extremo oposto: de um lado estaria o comparativismo tradicional que olha da cultura dominadora para a cultura dominada, de outro a perspectiva antropofágica, que olha da cultura dominada para a cultura dominadora.

Ainda reconhece que a antropofagia é “fascinante”, mas o mais “rentável” não seria a sua força de reversibilidade, considerada superficial, mas a seletividade, ou seja, a capacidade crítica de selecionar do alheio aquilo que nos interessaria para, daí, ser possível articular os polos tanto o da literatura periférica, quanto o da literatura de centro e conclui dizendo que não cabem mais, nos estudos literários, os paralelismos binários de oposição, mas, sim, a investigação dos “nexos” das relações

estabelecidas para melhor se situarem, histórica e criticamente, os fenômenos literários.

É uma reflexão brilhante sobre a antropofagia, não há dúvida. Entretanto há alguns problemas laterais que nos interessa ativar: qual o sentido da reversão proposta pela antropofagia? A intertextualidade daria conta do elemento político de uma literatura menor? Ou ainda: o fenômeno literário seria um ponto no qual outros estudos se “dobrariam” ou seria um “autobastar a si mesmo”?

Ampliando esse debate, retomo Deleuze e Guattari (1975[1977]), em *O que é uma literatura menor?*, para colocar em cena os elementos de força de uma literatura menor: 1) a linguagem; 2) o coletivo; 3) o político-imediato. Em relação à linguagem, ativemos o jogo entre o som e o sentido, viés pelo qual toda a representação de uma cultura dominadora seria posta em xeque e reinventada pela emergência do múltiplo, pela doação de outros sentidos. Evidentemente que não se pretende substituir o som pelo sentido, mas combater a interpretação e os discursos de uma cultura reativa e dominadora e afirmar a potência da vida e a possibilidade de uma cultura que dance e que faça subir ritmos e formas das línguas recalcadas.

Em relação ao coletivo, considerar que “a literatura tem a ver é com o povo” — isso porque, devido à escassez de talentos, “o que o escritor sozinho diz já constitui uma ação comum, joga com ‘uma enunciação individuada’ através de “uma enunciação coletiva” e faz da literatura um veículo de solidariedade apesar do ceticismo”. Evidentemente que não se trata da vontade de representação totalitária do realismo socialista já conhecida de todos, mas de um texto literário capaz de se distribuir no campo da cultura e de combater formas de representação do povo e ativar outros elementos capazes de se inventar um povo; que o autor seja capaz de abrir mão da ficção pessoal e investir num duplo devir: “o autor dá um passo rumo a suas personagens, mas as personagens dão um passo rumo ao autor” (Deleuze

1990). Um texto literário que seja ao mesmo tempo teatro, dança, máquina de guerra e gaia ciência.

Em relação ao político, trata-se de que nelas (nas literaturas menores) “tudo é político” ou ainda, trata-se de politizar a política, de fazer o público entrar no privado e vice-versa, em vez do “caso individual (familiar, conjugal etc.)” implicar a literatura por um ato político imediato, localizado, molecular, nas entranhas da política de Estado e suas vinculações com o capitalismo parasitário. É bom que se diga que o imediato diz do *acontecimento*, da *vontade de potência* e seus horizontes de emergência, seja através da problematização do sentido da palavra de ordem do marxismo mecanicista seja através da desnaturalização da lógica fascista que atravessa o cotidiano de todos.

Por este viés crítico e afirmativo, nossa leitura do texto “A voracidade antropofágica”, de Tânia Carvalho, propõe um suplemento: a reversão, inscrita na antropofagia oswaldiana, não significa “inversão de sinais”; antes, tem a ver com o jogo (inclusive atestado por todos os inimigos de Oswald) e a recusa permanente, crítica, radical de todas as formas de dominação, senão a “revolução caraíba” não seria a última das revoluções e o “Matriarcado de Pindorama”, o lugar da conquista do ócio nas malhas do negócio, em que divisariamos “a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias”, ou ainda: somente a antropofagia, como *weltanschauung*, seria capaz de nos unir “Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”, como instalação de uma virtualidade epistemológica para o trabalho de emancipação de povos marginalizados.

A noção de reversão, como jogo e possibilidade de emergência do múltiplo, ainda seria o lugar de uma estratégia para se pensar a literatura comparada ou para distinguir-se uma comparação ativa de uma comparação reativa. O comparatismo ativo seria o lugar da produção de sentidos, da distribuição transversal, da dança dos conceitos e o comparatismo reativo seria um dispositivo da ciência hegemônica, com seu hegelianismo

subjacente e circunscrito a uma vontade crítica, totalizadora, judicativa e paralisante. Um exemplo de comparatismo ativo se afinaria mais ou menos com o que nos diz Eneida Cunha (1994), em “Literatura comparada: alternativa institucional ou contingência finissecular?”

A partir de *Seis propostas para o próximo milênio* de Ítalo Calvino (1988[1990]), leveza, rapidez, exatidão, visibilidade e multiplicidade, a autora diz-nos o que seria a rapidez como procedimento de comparação:

A rapidez, enquanto agilidade e desenvoltura, para passar de um objeto a outro, pôr em comunicação o que é diverso, estabelecer aproximações, harmonias, dissonâncias ou contrastes inesperados, operar sobre continuidades e discontinuidades, produzindo fulgurações repentinas. Também a rapidez do olhar que dura pouco, mas nele tudo se torna diverso do que era antes. Contra o discurso metodologicamente rigoroso, lento, prudente (...) Textos curtos, formas breves, escrita ágil e concisa, leituras que descartam a pretensão de esgotar seus objetos ou de possuí-los, que desejam apenas tocá-los — com precisão. (Cunha 1994)

Se o fenômeno literário, conforme pensado por Tânia Carvalho, fosse um ponto em que outras linhas e séries da cultura se “dobrassem”, então teríamos uma outra leitura do tempo em Oswald – um eterno retorno em diferença – em vez de um tempo “sucessivo, linear e irreversível”, próprio de uma cultura ocidental e messiânica. Sendo assim, uma das poucas alternativas críticas visando a engendrar uma leitura ativa da obra de Oswald, seria o texto “A permanência do discurso da tradição no modernismo” de Silviano Santiago (1989). Através desse texto, é possível se questionar “os pilares da modernidade” a partir de quatro noções imprescindíveis, “a noção de tempo,

de história, de ética e de poética”, isto é, instalar condições para acontecimentos que dobrem a linha reta da história e façam do mal-estar do colonizado uma reviravolta no olhar a favor de novos roteiros civilizatórios.

Assim, quando Tânia Carvalhal toma reversão por inversão e nos diz “É justamente aí que podemos chegar para refletir sobre essa estratégia de reversão”, podemos ver nesse gesto não somente um equívoco conceitual transitando livremente nas malhas das letras e da cultura, mas uma força que vibra por trás das máscaras e que reencena a palavra dialética de Sócrates contra os sofistas, os Alcibiades e os nordestinos.

O maior mérito da antropofagia é o de ser uma espécie de máquina irrefreável de sentidos. Todos podem fazer seu repasto nesse banquete: das ideias mais geniais às mais infelizes e portadoras de diferenças que não fazem diferença. Antropofagia é como que uma palavra mágica, pedra de escândalo, potencial, semelhante à canastra de Júlio Dandão, em *Viva o povo brasileiro*, quando esta nos permite dramatizar o puro devir, bem como à força implicada na possibilidade permanente dos jogos de linguagem nos processos de combate aos simulacros reativos.

É ver e ouvir como ela se dissemina nos mais diferentes lugares: da música de Caetano Veloso à etnologia de Pierre Clastres; do filme *O Dragão da maldade contra o santo guerreiro* de Glauber Rocha ao conto “Sob o sol Jaguar” de Ítalo Calvino; do tratado de nomadologia de Deleuze e Guattari à crítica de Silvano Santiago e às aulas da professora Eneida Cunha da UFBA; da precariedade dos modos de vida subalternizados às metamorfoses de Maria da Fé.

A antropofagia resiste sempre a oposições dialéticas do tipo devorador/devorado, centro/periferia, ou à pergunta maldosa e cínica, do tipo “quem come quem?”. No conto de Ítalo Calvino, acima mencionado, além da referência ao paladar, ao repasto, ao tempero ligados à cultura mexicana, encena-

se também uma noção de antropofagia que, relativamente, se aproxima da noção pensada por Oswald, vejamos esta passagem:

Uma estátua de pedra mal se erguia do nível da terra, com o perfil característico que havíamos apreendido a reconhecer desde os primeiros dias de nossas peregrinações arqueológicas mexicanas: o chac-mool. Figura humana reclinada, numa pose quase etrusca, que sustenta uma bandeja pousada no ventre; parece um bonachão, boneco rústico, mas naquela bandeja é que eram oferecidos os corações das vítimas ao deus.

“Mensageiro dos deuses: o que significa?, perguntei, pois havia lido aquela definição num guia. “É um demônio enviado à terra pelos deuses para pegar o prato com as oferendas? Ou é um emissário dos homens que deve ir ao encontro dos deuses e entregar-lhes o alimento?”

“Quem sabe...”, respondeu Salustiano com a expressão suspensa que assumia diante de quesitos insolúveis, como se escutasse as vozes interiores de que dispunha como manuais de consulta de sua ciência. “Poderia ser a própria vítima, deitada no altar, que oferece as próprias vísceras no prato... Ou então o sacrificador que assume a pose da vítima porque sabe que amanhã caberá a ele... Sem essa reversibilidade o sacrifício humano seria impensável... todos eram potencialmente executores do sacrifício e vítimas... a vítima aceitava essa condição porque havia lutado para capturar os outros como vítima...”

“Podiam ser comidos porque eles próprios eram devoradores de homens?”, acrescento, mas Salustiano já está falando da serpente como símbolo de continuidade da vida e do cosmos. Entretanto, eu havia entendido. O meu erro com Olivia era considerar-me comido por ela, ao passo que devia ser, ou melhor era (sempre fora) aquele que a devorava. A carne humana de sabor mais atraente é a de quem come carne humana. Só me nutrindo vorazmente de Olivia não seria mais considerado insípido por seu paladar”. (Calvino 1986[1995], pp. 53-54)

Assim a pergunta “quem come quem?”, a partir desse texto de Calvino e sua leveza e multiplicidade afirmativa, não mais se sustenta como retórica moral subjacente e mal-estar de colonizado. E já é hora de dizer que o signo de “devoração” que atravessa o projeto antropofágico remete sobretudo para a resistência, a invenção, a dança, o jogo, as metamorfoses da vida em sua vontade de potência.

Um dos comentadores da obra de Oswald que se alinha um pouco a nossa leitura ativa, ou a qualquer linha de interesse voltado para os estudos culturais, seria Benedito Nunes (1990); para ele, o “Manifesto Antropófago” é um aprofundamento das reflexões em torno do primitivismo psicológico amalgamado a uma construção estética do mundo.

O termo antropofagia seria a pedra de escândalo que traz a lembrança da antropofagia ritual reprimida pela catequese, além de arma contra o inimigo de muitas faces: o aparelho colonial político-religioso e formador da civilização brasileira, a sociedade patriarcal com seus padrões morais, as esperanças messiânicas, a retórica da intelectualidade sempre submissa ao estrangeiro, e contra o indianismo como sublimação das frustrações do civilizado.

Desse modo, como símbolo de devoração, a antropofagia desdobra-se em: a) metáfora – de tudo aquilo que deveríamos repudiar, assimilar e superar para a conquista da diferença; b) diagnóstico – da repressão colonizadora à antropofagia, com consequências traumáticas para a sociedade brasileira; c) terapêutica – reação violenta e sistemática contra os mecanismos sociais e políticos, os hábitos intelectuais e as manifestações literárias e artísticas que fizeram do trauma repressivo um superego coletivo.

Benedito Nunes desdobra o “Manifesto Antropófago” em três planos: a) simbólica da repressão ou crítica da cultura; b) o histórico-político da revolução carafba; c) o filosófico, ou o plano das ideias metafísicas. No primeiro plano estão as

oposições que dividiram a sociedade brasileira: lado a lado estão a religião católica e as do negro e do índio; as regras de conduta moral ao lado das forças do instinto; além de um Estado cujo governo teria sido historicamente incapaz de organizar uma estrutura política e econômica em bases sólidas, sem vexames internos e externos.

É por isso que Oswald de Andrade vai dizer que nunca fomos catequizados: o paganismo tupi e africano perdura na alma dos convertidos; o desenfreio sem-vergonha do senhor de engenho; o poder do tacape no parlamento; a economia e política primitivas sob a máscara das instituições importadas; e, sob os ouropéis da literatura e da arte, a imaginação alógica do indígena. Esse conjunto de oposições será denominado de “sublimações antagônicas”.

Ainda no plano da simbólica da repressão, Benedito Nunes destaca a oposição entre os emblemas e os símbolos míticos. Emblemas são as personalidades, as situações consagradas e os tabus: Padre Vieira (a retórica e eloquência), Anchieta (o fervor apostólico e a pureza), Goethe (o senso de equilíbrio, a plenitude da inteligência), a mãe dos Gracos (a moral severa, o culto à virtude) etc. Contra esses emblemas estão os símbolos míticos: o sol, a cobra grande, o jaboti, jacy, guaracy etc., saídos das “reservas imaginárias do inconsciente primitivo”.

A atividade antropofágica seria a devoração dos emblemas ou a transformação do tabu em totem, desafoando os recalques históricos e liberando a consciência coletiva para seguir os “roteiros do instinto caraíba gravados nos arquétipos do pensamento selvagem”: o pleno ócio, a festa, a livre comunhão amorosa, incorporados à visão poética pau-brasil e às sugestões da vida paradisíaca “sem complexos, sem loucura, sem prostituições, e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”.

No segundo plano – o histórico político da revolução caraíba – a rebelião individual seria superior a todas as

revoluções. Em um certo sentido, todas as revoluções político-sociais e rebeliões estéticas continham, latentes, o instinto e o pensamento selvagem, reprimidos pela moral e lógica ocidentais.

Estabelecendo o Novo Mundo como *tabula rasa*, o europeu sequestra o impulso imaginário que, em contraponto e na revolução caraíba, seria apresentado e devolvido como produto intelectualmente elaborado e disfarçado em forma histórica alheia à nossa realidade, então realidade imposta e forjada pela lógica ocidental. Assim, pela reabertura do manancial de rebeldia, o movimento antropofágico inverteria, reverteria a história e abriria o caminho para o matriarcado de Pindorama.

No terceiro plano: a fonte do pensamento oswaldiano. Do capítulo XXXI dos *Essais* de Montaigne, retirou a ideia da vida primitiva; de *Totem e tabu* de Freud, retirou a ideia da transformação do tabu em totem; da *Genealogia da moral* de Nietzsche, liga a purgação do primitivismo, retirada do texto de Freud, à origem da saúde moral do Raubentier; e, por fim, de *O mundo que nasce* de Keyserling, retira a ideia de barbárie técnica.

A promessa antropofágica teria, depois desses agenciamentos, a seguinte conjunção: a) a liberdade matrimonial e a propriedade comum da terra, o gosto pelo ócio, o prazer da dança e a ausência de repressão, a violência descarregada no ritual antropofágico; b) o assassinio e devoração do pai tirânico pelos filhos rebeldes; c) o homem como animal de presa que assimila e digere, sem ressentimento ou culpa, os conflitos interiores e as resistências do mundo exterior; d) o tribalismo numa sociedade em que aparece a abundância dos bens de consumo, garantida pelo desenvolvimento tecnológico da produção: uma reversão da idade do ouro pela idade de ouro.

Desconfiamos que o pensamento e comentário de Benedito Nunes, por mais brilhante que seja, ainda pode estar filiado a um certo investimento no comodismo que circula na obra do filósofo Martin Heidegger e, como contraponto,

apresentamos uma leitura ativa, mais propensa a trabalhar a antropofagia como máquina de guerra, como essa máquina permanente de uma ciência menor, agressiva, que explode guerreira sem nome e sem forma e que articula pré-história com *trans-história*, isto é, com potência de perscrutar e mudar os valores que a história, como lógica de ficção e colonização, imprimiu a ferro e fogo pelo mundo não-ocidental.

É por isso também que nos interessa articular um diálogo entre Oswald e Ubaldo. Não só porque Ubaldo retoma a questão da antropofagia, mas, sobretudo, porque mobiliza os elementos de força de uma memória apagada, destruída pelos aparatos de poder colonialistas, para repensar a crise de identidade do povo brasileiro em tempos pós-ditatoriais e dominados pelo capitalismo parasitário.

O que é a crise de identidade cultural? Ou ainda, quem é que é a crise de identidade cultural? E a resposta para problemas dessa natureza deve começar descrevendo a trama da dominação, o conluio entre saber e poder e, ao mesmo tempo, a emergência daquilo que foi recalcado e a encenação da diferença como possibilidade de se repensar o fantasma; a composição do veneno como antídoto e possibilidade de emergência do outro recalcado; o suplemento como ato de criação, produção de linhas de fuga, recaptura do brilho do desejo; porque em *Viva o povo brasileiro* o barão não morre, ele perdura nos discursos do Estado, na literatura oficial, nos fascismo dos bajuladores., etc; e o suplemento, o veneno, a criação como atitude intempestiva e afirmativa, contamina, resiste, produz, distribui máscaras, inventa trincheiras, transmuta os valores.

Assim, a antropofagia deixa de ter o sentido que figura em livros como *Antropofagia: os males do Brasil são* (sem maiores referências). A partir de uma alusão à famosa frase “Muita saúde, pouca saúde: os males do Brasil são”, a autora (cujo nome se perdeu entre anotas dispersas) não só recoloca a tensão entre Mário *versus* Oswald, a dialética *versus* o super-homem,

Sócrates *versus* os sofistas, mas ainda nos oferece a possibilidade de uma outra pergunta: não seria o caso de compreendermos “as saúvas” como as “formiguinhas” da pesquisa acadêmica brasileira que, tomadas por uma compulsão pela totalidade, não cessam de tornar o saber um fardo que, sem poder e saber, ativos, para fazer das ficções ocidentais o lugar da memória a favor dos excluídos da história, apenas acumula documentos por uma mera ciência pela ciência?

Dito isto, já podemos apresentar o problema deste trabalho: como se configura o diagnóstico antropofágico num contexto de mercantilização da cultura?

No capítulo I, *Uma escritura nômade*, em vez de uma leitura linear que privilegia “a cena barroca”, depois “a cena romântica”, “a cena realista”, “a cena modernista” (Furtado 1992), preferimos uma leitura transversal que eleja como operador a cena contemporânea, figurada em seus dois últimos capítulos, e sua vontade radical de perguntar: o que sobrou do projeto da modernidade? Como investigar a violência militar na América Latina? Como pensar o papel da literatura brasileira num contexto de mercantilização da cultura e sob o crivo da literatura comparada?

Retendo a potência daquele enunciado de Michel Foucault (1990, p. 71) “o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar”, iremos produzir, ativar, deslocar imagens como a de bárbaro tecnizado (ou tecnicizado) em sua efetividade crítica contra a representação colonizadora e, assim, criar e transformar metáforas, como “língua decepada”, numa encenação da morte dos discursos messiânicos, e fazer do excesso de colagem de discursos uma estratégia do simulacro, agora em sua função ativa, a favor da produção e doação de sentidos.

No capítulo II, *Histórias, cartografia e devir revolucionário*, estabelecemos uma relação bastante produtiva entre “A marcha das Utopias” e *Viva o povo brasileiro*, ou seja, se de um lado, *Viva o povo brasileiro*, em seu diagnóstico da história brasileira, na década de 1980, desrecalca ou libera “A marcha das utopias” de um

duplo aprisionamento, por outro lado, “A marcha das utopias”, enquanto teoria crítica de resistência e desejo de fabulação, torna visível, em *Viva o povo brasileiro*, uma produção e distribuição de relatos locais com uma vocação para a micropolítica: distribuição, portanto, mais espacial do que temporal. Com isso, pretendemos situar o problema da revolução molecular que, de algum modo, é ativar o problema da rebelião individual prescrito na revolução caraíba ou na metáfora “Irmandade do povo brasileiro” que atravessa o romance de João Ubaldo. Por esse viés, ainda tratamos da imagem de povo e a problemática do devir que envolve o autor e suas personagens.

No capítulo III, *Corpo, arte e máquina de guerra*, reolocamos o problema da ética protestante e a repressão do corpo *versus* a emergência de uma arte ou cultura capaz de promover uma liberação do potencial humano recalcado.

Os pressupostos teóricos adotados neste trabalho filiam-se à pesquisa pós-estruturalista e à crítica da modernidade. Daí a infinidade de recursos que utilizamos desde o “saqueamento” de excertos, imagens e procedimentos de textos modernos à demarcação de territórios que se desterritorializam ao sabor do olhar e da inventividade.

A estratégia adotada, como já dissemos, é a “doação de sentidos”, e quanta coisa potencial podemos fazer fluir. Transformar a metáfora em conceito, esvaziar conceitos autoritários, reciclar paisagens teóricas desgastadas, disseminar fragmentos aleatórios, poetizar, umedecer o solo teórico, reinstaurar as condições de possibilidade de emergência dessas “folhas venenosas”, sua dança e embriaguez, tudo por tudo resistindo, produzindo tocas e trincheiras contra as máquinas de poder que se distribuem nos mais diferentes lugares e não cessam de produzir seus discursos e práticas de dominação e exclusão.

Enfim, um texto nômade, labiríntico e transversal, capaz de nos fazer um organizador virtual da revolução caraíba e, ao mesmo tempo, um membro atual da Irmandade do povo bandoleiro.