

Luciana Cavalcante Torquato

DECIFRA-ME OU TE DEVORO

conexões, afastamentos e hibridizações
entre antropofagia e psicanálise



EDITORA

Unimontes

**DECIFRA-ME
OU TE DEVORO**

Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes

Wagner de Paulo Santiago
Reitor

Dalton Caldeira Rocha
Vice-Reitor

Ivana Ferrante Rebello
Pró-Reitora de Ensino

Rogério Othon Teixeira Alves
Pró-Reitor de Extensão

Maria das Dores Magalhães Veloso
Pró-Reitora de Pesquisa

Cláudia Luciana Tolentino Santos
Pró-Reitora de Planejamento, Gestão e Finanças

Marlon Cristian Toledo Pereira
Pró-Reitor de Pós-Graduação

©Editora Unimontes

Maria Clara Maciel de Araújo Ribeiro
Editora-Chefe

Conselho Editorial

Maria Clara Maciel de Araújo Ribeiro
Gustavo Henrique Cepolini Ferreira
Ivana Ferrante Rebello
Leandro Luciano Silva Ravnjak
Luiz Henrique Carvalho Penido
Maria da Penha Brandim de Lima
Patrícia Takaki Neves
Tânia Marta Maia Fialho
Vanessa de Andrade Royo

Apoio:



Luciana Cavalcante Torquato

DECIFRA-ME OU TE DEVORO

conexões, afastamentos e hibridizações
entre antropofagia e psicanálise



Montes Claros | 2024

Laura Silveira Fahel
Capa

Maria Rodrigues Mendes
Diagramação

Ângela Heloisa Benedito Buxton
Ana Paula Lopes da Silva Rodrigues
Revisão linguística

Maria Clara Maciel de Araújo Ribeiro
Editora Geral

Este livro foi selecionado por edital
e submetido a parecer duplo cego

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T687d Torquato, Luciana Cavalcante.
Decifra-me ou te devoro: conexões, afastamentos e hibridizações
entre antropofagia e psicanálise [recurso eletrônico] / Luciana
Cavalcante Torquato. - Montes Claros, MG : Editora Unimontes, 2024.
264 p. ; E-book PDF.

Modo de acesso: world wide web
<http://www.editora.unimontes.br/index.php/ebook>

ISBN: 978-65-86467-94-9. (E-book).

1. Psicanálise. 2. Antropofagia. 3. Brasil. I. Torquato, Luciana
Cavalcante. II. Título. III. Título: Conexões, afastamentos e hibridizações
entre antropofagia e psicanálise.

CDD 150.195

Elaborado por Biblioteca Central Professor Antônio Jorge / Roseli Damaso – CRB-6/1892

©Editora Unimontes

Campus Universitário Professor Darcy Ribeiro
Montes Claros - Minas Gerais - Brasil
CEP 39401-089 - CAIXA POSTAL 126
www.editora.unimontes.br
editora@unimontes.br

Filiada à



*Para Francisco & Julieta, pelos
sorrisos, bagunça, denço & cafunés.*

AGRADECIMENTOS

Dava outro livro.

A escrita deste trabalho atravessou um período turbulento – nos planos micro e macro. Durante esta travessia, que se iniciou em um tempo vigoroso de fomento à pesquisa, mas foi envolto por um momento algo obscuro no que se refere à produção científica no país, tive a alegria de contar com a ajuda, o apoio, a generosidade de muita, muita gente. Aprendi com o Bataille que “o que eu penso, não o pensei sozinho[a]”: enquanto escrevo estas linhas, vou sendo tomada por um sentimento alegre (com pitadas de melancolia) por estar cercada de pessoas a quem devo agradecer – e também pela desconcertante certeza de que não serei capaz de listar todos os nomes daqueles que eu gostaria de, afetosamente, abraçar neste instante.

Agradeço a Guilherme Massara Rocha, orientador dos estudos que desenvolvo desde o mestrado, que foi quem me deu suporte não só nos termos acadêmicos, mas na escuta preciosa, na sensibilidade do acolhimento e no respeito profundo com que sempre lidou com a pesquisa e com todas as questões de cunho pessoal que atravessaram este percurso.

Agradeço a Alexandre Nodari, André Monteiro, Cristiana Facchinetti e Pedro Castilho, que foram leitores e avaliadores generosos deste trabalho.

Agradeço ao CNPq pela bolsa que possibilitou a realização dessa pesquisa, e à FAPEMIG, pela possibilidade de realização do estágio pós-doutoral, que permitiu o avanço do trabalho, com o profundo desejo de que esse financiamento possa servir a tantas outros pesquisadores e pesquisadoras.

Ao corpo técnico da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, agradeço por todo suporte prestado.

Aos funcionários do Centro de Documentação Alexandre Eulálio (Cedae/Unicamp), especialmente Cristiano Diniz, agradeço pelo auxílio dispensado na consulta a esse acervo.

Agradeço à família e aos amigos de aqui e acolá: Alane Maia, Andréa Magalhães, Breno Longhi, Carolina Campolina, Chico Amaral, Daniela Alves, Denise Magalhães, Edilson Torquato, Elisa Massa, Érica Espírito Santo, Felipe Stephan, Jamerson Silva, Laura Baesso, Ligia Camarano, Lili Mafra, Luciana Moura, Maria Letícia Ticle, Maria Regina Ramos, Márcia Andrade da Rocha, Márcia Damasceno, Marcus Vinícius Silva, Marina Almeida, Mônica de Souza, Mônica Rahme, Mônica Torquato, Renata Mendonça, Rennan Mafra, Sérgio Domingues, Simone Dantas-Longhi, Valéria Sampaio, Victor Mourão e Viviane Gários.

Agradeço à Ana Paula Rodrigues pela revisão do texto.

“Daquele que comeu o livro e o que ele sustenta de mistério, pode-se com efeito se colocar a questão- ele é bom, é malvado? Essa questão parece agora sem importância. O importante aqui não é saber se o homem é bom ou mau originalmente. O importante é saber o que dará o livro quando tiver sido totalmente comido”
(Jacques Lacan, 1959-1960/2008).

“La question n’est plus de savoir s’il est ‘bon’ ou ‘bien’ de ‘manger’ l’autre, et quel autre. On le mange de toute façon et on se laisse manger par lui. Les cultures dites non anthropophagiques pratiquent l’anthropophagie symbolique et construisent même leur socius le plus élevé, voire la sublimité de leur morale, de leur politique et de leur droit, sur cette anthropophagie. Les végétariens eux aussi mangent de l’animal et même de l’homme. Ils pratiquent un autre mode de dénégaration. La question morale n’est donc pas, n’a jamais été: faut-il manger ou ne pas manger, manger ceci et non cela, du vivant ou du non-vivant, de l’homme ou de l’animal, mais puisqu’il faut bien manger de toute façon et que c’est bien, et que c’est bon, et qu’il n’y a pas d’autre définition du bien, comment faut-il bien manger?”
(Jacques Derrida, 1992).

APRESENTAÇÃO

O presente livro é fruto de uma pesquisa de doutorado realizada entre 2015 e 2020, no Programa de Pós-graduação em Psicologia (área de concentração: Estudos Psicanalíticos), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sob a orientação do professor Guilherme Massara Rocha e contou com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). A última versão do texto foi finalizada exatamente no momento em que a Organização Mundial de Saúde (OMS) emitia uma declaração a respeito do surto da doença infecciosa (COVID-19) causada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2), caracterizando a mesma como uma pandemia, o mais alto nível de alerta da Organização. Naqueles dias, o Brasil registrava o primeiro caso da doença na cidade de São Paulo e não é preciso aqui mencionar o tempo de horror e catástrofe que se seguiu. Situar a conclusão deste texto naquele marco do que veio a ser talvez o momento mais tenebroso de nossa história coletiva (retomada que parece colocar aquele Brasil num tempo já datado e circunscrito a um outro mundo, quando não havia sequer vacinas disponíveis) nos lembra que o SARS-CoV-2 inaugura o século XXI, sinalizando o fim de um mundo. Sem sombra de dúvida, o que “estava pior, piorou”, como já disse o poeta. O que este livro testemunha é que o cenário de nosso *Eldorado fracassado* foi ficando cada vez mais devastador, distópico, estranho, inquietante. No entanto, cá estamos. Três anos depois, contando com o auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG), este livro ganha corpo, quando já estamos vacinados e parecemos nos encontrar com uma atmosfera menos densa. São tempos de esperança por um presente e futuros menos ásperos.

SUMÁRIO

Introdução 12

1 Freud nos Trópicos: Só a Antropofagia Nos Une 35

1.1 Colocando o problema **36**

1.2 Antropofagia: definições de emergência **39**

1.3 Movimentação antropófaga **44**

1.3.1 A obsessão identitária **47**

1.3.2 Anedotas de origem: rãs e Abaporu **49**

1.4 Operando Freud: a transformação do tabu em totem **52**

O diagnóstico

1.5 Para além do princípio do prazer, o anti-narciso **71**

1.6 O pansexualismo de Segismundo Freud **82**

1.7 Tópica oswaldiana: consciente antropofágico X consciente ético **90**

A terapêutica

1.8 A realidade sem complexo, sem loucura **92**

1.9 Nem messiânica, nem católica, nem selvagem **95**

1.10 Que sentido teria num matriarcado o complexo de Édipo? **98**

O que resta

1.11 Psicanálise sem Édipo? **103**

1.12 Enigma mulher: uma teoria feminista *manquêe* **109**

2 Mal-estar Identitário 117

Uma teoria da (anti)identidade antropofágica: elementos iniciais

2.1 A política: contra a anta, o tamanduá **119**

2.2 Transmissão cultural: traço x estoque étnico **122**

2.3 A atualidade do antropófago **123**

2.4 Psicanálise, ciência forasteira **125**

Deslocamentos múltiplos

2.5 Só me interessa o que não é meu: o outro como destino **127**

2.6 Bárbaro e nosso **135**

2.7 *Tupi or not tupi*: um dilema planetário **141**

3 Mal-estar Civilizatório 148

3.1 *Mundus novus, novus homo* **155**

3.2 O fim de um mundo, o nascimento de outro **163**

3.3 A utopia do *ocium cum dignitate* **168**

3.4 Há peste a bordo! Utopia ou distopia? **177**

3.5 Novas afinidades e diferenças diante do mal-estar na cultura: a ação oswaldiana e a renúncia freudiana **182**

3.6 Mal-estar, crítica e reforma: “para fora do mundo, não cairemos” **184**

3.7 Diante do desamparo: sentimento oceânico e sentimento órfico **190**

3.8 Pulsão de morte, Supereu e agressividade **194**

3.9 Será esse o brasileiro do século XXI?: A horda como destino **200**

3.10 Por um futuro que não seja bárbaro **207**

4 Digressão (Sem Juízo) Final: *Aqui é o Fim do Mundo* 211

Referências Bibliográficas 228

INTRODUÇÃO

“Era uma vez
O mundo” (Andrade,
1927/2018)¹.

Concebido entre os turbulentos anos de 2014 e 2020, este livro testemunha um tempo de retomada, não somente no contexto local/nacional, mas também em uma escala mais global, do conservadorismo moral e político, do obscurantismo, do pensamento ideológico e das agendas neoliberais e de extrema-direita. Essa contingência que atravessou o processo de escrita se faz relevante quando consideramos que a área de saber à qual este trabalho se vincula e com as quais dialoga (respectivamente, a psicanálise e outros campos como a antropologia, o pensamento social, a história, a literatura, a arte) foram, cotidianamente, atacadas dentro de uma espécie de projeto, do meio político e de alguns setores da sociedade, que atentou contra as ciências humanas, sociais e a arte, de modo geral. Ademais, as condições de existência do objeto aqui investigado, a Antropofagia formulada pelo escritor Oswald de Andrade, deram-se em um contexto² algo similar, podendo a mesma ser pensada como uma espécie de interpretação e resposta diante do avanço de forças e pensamento totalitários, conservadores e reacionários no contexto brasileiro do entreguerras.

Mais precisamente, e antecipando as reflexões finais deste estudo, a motivação mais específica deste livro – as relações estabelecidas entre as formulações

¹ Crônica. Poema e “autoilustração” retirados de *Primeiro Caderno do aluno de poesia* (Andrade, 1927/2018).

² Em *O ardil totalitário*, a historiadora Eliana Dutra (2012) apresenta o que define como uma disposição totalitária na sociedade brasileira dos anos 1930. Ao analisar o imaginário político dessa década brasileira, que presencia a chegada do Estado Novo (1937), a autora identifica a forte presença de um totalitarismo, não como regime, mas como ideologia que conclama uma sociedade homogênea, indivisa, una, normatizante, uniforme, capaz de controlar o conjunto da vida social, que identifica o público com o privado e que necessita do recurso à figura de um inimigo para manter coeso seu corpo social.

antropofágicas de Oswald e a psicanálise de Sigmund Freud – teve como ponto de chegada a crítica feita pelo escritor paulista quanto a um suposto *quietismo* do psicanalista vienense diante da emergência/retorno daquilo que identifica como um pensamento, cosmovisão, ou ainda uma *Weltanschauung* (para usar seu termo de predileção), patriarcal, messiânica, alinhado a uma moralidade conservadora.

Em outras palavras, o que estamos tentando formular é que a escrita deste livro, que inicialmente buscou conhecer as influências da psicanálise freudiana nas configurações do movimento antropofágico; as reverberações da disciplina de Viena dentro desse projeto; os efeitos dessa relação dentro do campo cultural nacional e da recepção e circulação da psicanálise no país (enquanto campo de saber e também seus dispositivos institucionais), foi contaminada, do início ao fim, por esse tempo de crise, ou melhor, se seguirmos o que propõe Isabelle Stengers (2015), um tempo de catástrofe³.

Nesse cenário em que vimos emergir discursos, práticas e tomada de postos de representação com feições fascistas em vários países (para citar alguns: Polônia, Itália, Hungria, Filipinas, Turquia...), o Brasil parecia reencontrar velhas noções, que hoje podemos afirmar, jamais de fato abandonadas: o desejo de uma unidade que preconiza a extinção da diferença, uma concepção totalitária que busca a aniquilação de formas de vida e saberes outros, a dessolidarização radical com grupos historicamente vulneráveis, um sentimento paranoico de estado nacional que persegue qualquer pensamento que não seja afim, o culto da violência em suas formas concretas e simbólicas. Soma-se, portanto, à catástrofe ambiental, a crise do humano (Nodari, 2015a). Ou melhor, jamais as duas se separam.

Sabemos que se trata de uma crise muito mais antiga. Não é de hoje que assistimos, como denuncia Castro (2015, p.19), uma “[...] concertada maquinação política que tem como alvo as áreas de preservação ambiental, as comunidades quilombolas, as reservas extrativistas e em especial os territórios indígenas”. Tomemos, por exemplo, a catástrofe etnocida dos povos indígenas, esse projeto fundante da nação brasileira, que nos lembra que começamos, agora, a “[...] experimentar o mesmo desastre a que incontáveis outros, próximos e distantes, já vinham sucumbindo e resistindo há séculos, vítimas da ‘baixa antropofagia’ dos

³ Ainda que Stengers se refira especificamente à crise ecológica e ao colapso ambiental planetário – contido na problemática da “intrusão de Gaia” (sistema biogeofísico da terra) e na imagem do Antropoceno (época geológica em que vivemos, quando as marcas de ações da espécie humana têm efeito tamanho nas transformações do planeta a ponto de se tornarem, ou tornamo-nos, o *Ántrophos*, uma força geológica) –, essa catástrofe parece amarrar muito bem a ecologia à política, sociologia e economia. Como entende Marco Antônio Valentim (2018) desde uma perspectiva ecopolítica, pode-se pensar que a política oficial do Antropoceno é o fascismo, assim como o capitalismo é o seu sistema econômico.

modernos e seus inimigos íntimos” (Valentim, 2014, p. 5). Como bem observa Juliana Fausto (2014, p. 2) “[...] se o desenvolvimento é o nome do jogo que resultou no Antropoceno, então o massacre de populações sub-humanas e não-humanas é sua moeda corrente”.

Pois bem. Oswald de Andrade parece ter se dado conta disso, nos termos do seu tempo. Em 1928, lançava em manifesto a coluna vertebral da antropofagia, propondo, nessa “carta de princípios”, uma série de intenções. A fim de catalisar seu ataque a um inimigo multifacetado, Oswald elegeu um vocábulo com cunho agressivo, símbolo da devoração, e o escancarou em seu manifesto num tom quase beligerante. As faces múltiplas do inimigo alvejadas por Oswald são reveladas: quatro anos depois do *Manifesto Pau Brasil* (1924), que já trazia a crítica ao hábito da cópia e da imitação do estrangeiro como a retórica da intelectualidade nacional, o autor retorna o tema atacando ainda o “aparelhamento” do país desde sua condição de colônia, fato que teria reprimido, política e religiosamente, o povo brasileiro, marcando a sociedade definidamente com padrões patriarcais moralizantes (e também repressores) de conduta, reduzindo a recurso sublimatório de todas as frustrações do colonizado imitando o colonizador.

Para Lucia Helena (1985, p. 157), o recurso oswaldiano ao canibalismo funcionava como uma “tentativa de reagir à dependência cultural, rebelar contra cânones artísticos, estéticos” que não recusava, todavia, a produção estrangeira, mas criava a partir dela. Tratava-se, ainda, de fazer manifestar, mostrar que algo flagrante, evidente e inegável na cultura, o antropófago, não poderia mais permanecer “oculto ou dissimulado em sua natureza” (Azevedo, 2016, p. 62), ou ainda de “dar vez e voz a uma faixa da cultura brasileira silenciada historicamente e sublimada pelo indianismo ‘bom selvagem’ dos nossos românticos” (Helena, 1985, p. 162).

Nas décadas de 1920 e 1930, tempo de diversas tentativas militares, de Coluna Prestes, de Semana de Arte Moderna, de composição do Partido Comunista Brasileiro, de recrudescimento global da luta ideológica, de ascensão de nazismo, fascismo, comunismo, tempo em que a luta de classes penetrava de forma intensa e confusa na sociedade, na inventiva resposta oswaldiana, feito uma trombeta convocando para a luta, configurava-se o protesto contra a colonização – não somente no sentido do saque e da exploração das riquezas, mas sobretudo naquilo que ela tem de repressão, de deturpação dos corpos, de imposição de um modo unívoco e totalizante de vida, que impôs, na selva matriarcal, o trabalho escravo, a divisão da sociedade em classes, a hierarquização, classificações e limi-

tações do sistema de propriedade e heranças. Revide violento a esse estado de coisas, a inspiração da antropofagia é o homem natural, esse hóspede de natureza, e seus elementos étnicos, estéticos, culturais.

No momento mais denso da dialética modernista (Candido, 2000), de intenso engajamento dos intelectuais com a questão da formação da sociedade nacional, Oswald de Andrade recuperava o antropófago, essa “[...] entidade brasileira advinda da profundidade cultural de nossos ancestrais ameríndios[...]

 (Azevedo, 2016, p. 62), indicando, como entende Maria Cândida Almeida,

(...) uma ruptura com os limites internos do desejo de ser europeu e, portanto, racional e civilizado, expresso continuamente por uma parcela da população brasileira contrária à outra parte que insiste em ser o que é: devir-intenso, forjado na multiplicidade de possibilidades (Almeida, 2002, p. 264).

Como é costume acontecer em pesquisas acadêmicas extensas no tempo, a importância do contexto desse movimento só nos aparece ao final da elaboração do texto. Se, num primeiro momento, detivemo-nos em buscar os traços da psicanálise freudiana na antropofagia, um giro completo foi realizado, em nosso entendimento, a partir do contato com o que chamamos de “fortuna crítica anarquista” de Oswald de Andrade. O contato com as interpretações de Eduardo Viveiros de Castro, Alexandre Nodari, Zé Celso Martinez Corrêa e Beatriz Azevedo, para citar alguns, permitiu-nos compreender que toda a vida de Oswald e a trajetória da antropofagia revelam, antes de tudo, a disposição combativa do escritor.

Originária no contexto de debate⁴ sobre a essência ou destino manifesto do país (em que se vislumbra[va] a supressão da multiplicidade dos povos tradicionais alheios ao regime de mercado, produção e lógica capitalista e da propriedade privada) e da tentativa de totalizar a imagem de um pretenso Brasil/brasileiro, o potencial político do movimento encabeçado por Oswald é o de nos lembrar (nós, brasileiros, de nacionalidade forjada a partir do genocídio do povo americano e da escravidão africana) a insurgência do autóctone, dos índios e todos os demais “povos menores” (Castro, 2015, p. 15), essas “minorias extra-nacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente”.

Ao tomar o antropófago *a sério*, Oswald de Andrade reatualizava essa figura que estaria fadada ao desconhecimento e desaparecimento. Frente às ten-

⁴ Debate que retorna, como uma espécie de eterno retorno do que nunca parece ter desaparecido. Como nos lembra Alexandre Nodari (2019), “Nação” é uma ideia que a todo tempo, incessantemente, deve ser formulada de modo que “o brasileiro deve ser produzido infinitamente” (s/p.). E se esse processo envolve a proteção, demarcação de espaços e fronteiras, o reconhecimento monolítico de somente um povo, uma língua, um território, uma história, talvez não seja o caso de esperarmos pelo melhor...

tativas de branqueamento e higienização dos discursos do século XX, reforçava a imagem do homem nu, lançando-o para o futuro, um devir canibal que contrastava com a ideia de uma identidade nacional, privilegiando as relações moleculares em detrimento de macrototalidades para se pensar as formas de vida em diversidade, algo distinto de uma “humanidade com o mesmo protocolo” (Krenak, 2019, p. 16).

Retomando, o encontro com uma fortuna crítica que ultrapassava certa leitura da antropofagia como um retrato de uma brasilidade carnalizada, permitiu-nos entendê-la como um projeto combativo, de luta e resistência simbólica, desde sua formulação inicial até sua retomada, décadas mais tarde, a partir de um filtro mais filosófico e existencial.

As crises que Oswald de Andrade enfrentava nas décadas de 1920 e 1930, no quadro do debate da nacionalidade em formação e, na década de 1950, já ampliando o debate rumo a uma universalização e a um desejo de pensar a marcha do homem, da civilização e da história (história essa que Oswald concebe a partir da alternância de ciclos matriarcais e patriarcais), colorem o modo como, em diferentes momentos de sua obra, o escritor se aproxima e se distancia da psicanálise freudiana. A partir das crises identificadas e dos diagnósticos elaborados por Oswald, e da resposta que dirige àquelas através da antropofagia, o escritor estabelecia o que chamou, em uma entrevista no ano de 1929, de “ligações estratégicas com Freud” (Andrade, 2009, p. 79). Que estratégia seria essa? Como proceder, em relação a um campo de estudos científicos, e tendo em vista uma crise cultural, de maneira estratégica? O que significa falar da civilização a partir de um lugar (simbólico e regional), da São Paulo do séc. XX? Que aliado estratégico seria esse, a psicanálise que emerge de Viena *fin-de-siècle*? De modo que estudar essa aliança acabou exigindo não somente o conhecimento sobre a circulação e apropriação de conceitos psicanalíticos, mas uma mirada mais profunda e, ao mesmo tempo, mais panorâmica sobre os debates em que Oswald se lançava.

Essa é uma dimensão fundamental do argumento a ser aqui elaborado. O contexto social, político, cultural e artístico de 1928, quando da publicação do *Manifesto Antropófago*, com importantes referências à Freud, reivindica uma estratégia específica para o recurso ao psicanalista. Nos anos 1950, sob outro pano de fundo, a estratégia se fazia outra. Diante do que entendia como a crise do mundo patriarcal e messiânico, Oswald passa a situar a psicanálise alinhada aos sistemas

de pensamento que objetava, estabelecendo, por exemplo, a crítica mais fecunda ao universalismo do complexo edípico e ao Supereu da cultura.

Há, portanto, um debate, uma crise nos 1920, e outro debate, outra crise em 1950. E foi a partir daí que podemos pensar a dinâmica da relação estratégica que a antropofagia estabeleceu com a obra freudiana. A partir dessa chave, podemos ver os movimentos, de entrada e saída, que a psicanálise baila nos textos oswaldianos. Ainda que a música permaneça e a psicanálise esteja no recinto, ela só toma o centro do palco em determinados momentos, necessários, estratégicos. Movimento, como veremos nos capítulos que se seguem, que se repete na estrutura deste livro.

Outro eixo que nos parece central nessa crise e na relação estratégica estabelecida tem a ver com aquilo que Freud tratou como *Unbehagen*. No nosso caso, um mal-estar intelectual⁵ que está nas malhas da produção oswaldiana, e que marca também a recepção da psicanálise no Brasil. Que causa e afeta os rumos deste livro em sua pretensão de enfrentar as questões pensadas por Oswald (questões que ainda permanecem abertas) tomando, como pensamento afim, a psicanálise freudiana.

No contexto de formação do movimento antropófago, período coincidente com a difusão do freudismo, a psicanálise oferecia recursos capazes de contribuir com a reflexão sobre os destinos da civilização. Sem a menor pretensão de resposta ou proposição de uma pastoral vindoura, Freud encerra o seu en-

⁵ Para melhor compreensão do que aqui chamamos de “mal-estar intelectual” da cultura brasileira, referenciamos duas posições, de pensadores distintos, sobre nosso campo cultural. A primeira é a colocação com que Roberto Schwarz (1987, p. 30) abre seu célebre *Nacional por subtração*: “Brasileiros e latino-americanos fazemos constantemente a experiência do caráter *posticho*, *inautêntico*, *imitado* da vida cultural que levamos. Essa experiência tem sido um dado formador de nossa reflexão crítica desde os tempos da Independência. Ela pode ser e foi interpretada de muitas maneiras, por românticos, naturalistas, modernistas, esquerda, direita, cosmopolitas, nacionalistas etc., o que faz supor que corresponda a um problema durável e de fundo. Antes de arriscar uma explicação a mais, digamos, portanto, que o mencionado mal-estar é um *fato*”. As outras posições foram extraídas de uma entrevista concedida por Eduardo Viveiros de Castro a Pedro Cesarino e Sérgio Cohn, em que o antropólogo reflete sobre as produções meta-culturais do modernismo brasileiro que, anos mais tarde, desembocaram nos movimentos da tropicalia, do mangue beat, todos esses herdeiros de uma tradição que recusava a ideia monolítica e unívoca de um projeto nacional fechado: “Esse debate é na verdade uma estrutura de longa duração na cultura brasileira (...) Um é o projeto nacional clássico, no mau sentido da palavra, que é o de inventar (ou descobrir) essa coisa chamada de ‘identidade nacional’. O outro projeto é o que eu chamaria de ‘nós temos que desinventar o Brasil’. É um projeto mais internacional, que troca o ‘só nós, viva o Brasil’, pelo ‘tudo é Brasil’” (Castro, 2007, p. 171). O antropólogo retoma o argumento: “Essa oposição entre um pensamento da interioridade, da identidade, das raízes, de um lado e do outro o pessoal da exterioridade, da desterritorialização, do rizoma (para usar a linguagem do Deleuze) em vez das raízes, o pessoal do internacional – essa oposição, a meu ver, é *intrínseca à situação latino-americana, à nossa esquizofrenia cultural, à orientação para fora, para a Europa, que contraproduz uma orientação culpada para dentro, para seu país, do qual ao mesmo tempo você tem vergonha e orgulho*” (*ibid.*, p. 173).

saio sobre o mal-estar indagando-se sobre os destinos, “o sucesso e o desenlace” (1930/2010, p. 122), da cultura humana. Diferente de Oswald de Andrade, que se engaja e mobiliza uma utopia matriarcal, sem recalques e complexos, Freud se mantém em posição crítica e resignada diante do mal-estar, advogando uma posição imparcial nesse debate:

Está longe de mim, pelos motivos mais diversos, fazer uma avaliação da cultura humana. Esforcei-me para manter distância do preconceito entusiasta segundo o qual nossa civilização é o que temos ou podemos ter de mais precioso, e sua trilha nos levará necessariamente a alturas de insuspeitada perfeição (Freud, 1930/2010, p. 120-121).

Todavia, para além ou aquém de uma proposição utópica, a antropofagia operou, no campo cultural, como uma certa *intervenção*, no sentido dado por Isabelle Stengers (2015, p. 5), como:

(...) aquilo que experimentamos quando, durante um debate, um participante toma a palavra e apresenta o que está sendo debatido “de uma maneira um pouco diferente”, provocando uma pequena pausa. Depois, claro, o debate continua como se nada tivesse acontecido; mais tarde, porém, alguns dos presentes que estavam escutando mostrarão que foram tocados.

Se há uma concordância de que Oswald de Andrade não teria contado com reconhecimento ou prestígio durante sua vida, postumamente a situação é outra, para espanto e alegria de sua filha, Marília de Andrade, que testemunha surpresa o interesse tardio acerca da obra de seu genitor: “pai do tropicalismo, inspirador de Caetano, exemplo dos críticos literários, objeto de estudo das teses de doutoramento, herói incondicional dos jovens inconformados, modelo para os escritores iniciantes, autor preferido dos grupos de teatro amador” (Andrade, 2011, p. 45). Mas os efeitos da intervenção oswaldiana ultrapassam os movimentos culturais que se viram tocados pela antropofagia⁶. Gostaríamos de insistir na tese de que a própria apropriação – *i.e.*, retomada e assimilação (Nodari; Amaral, 2018, p. 2463) – que Oswald de Andrade e o grupo antropofágico fizeram das propostas freudianas conferiu um destino particular à psicanálise, seja em sua construção conceitual e teórica, seja nas formatações de seus dispositivos institucionais, nesse marcador geográfico que é o Brasil.

⁶ Podemos seguir a lista de Marília de Andrade (2011) e mencionar a Tropicália, o Cinema Novo, o mangue beat, a poesia concreta, o teatro de vanguarda do grupo Oficina, e ainda a formulação conceitual do perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima (Viveiros de Castro, 2002).

Neste ponto, é preciso lembrar, como o faz Vladimir Safatle (2015, p. 11), que a psicanálise sempre esteve presente nas formas de interpretação do Brasil sobre si mesmo e que o sucesso de sua implementação institucional no país “é indissociável de sua capacidade de ser uma crítica da cultura que privilegia os impasses de individualização e socialização”.

É o que podemos identificar, por exemplo, em *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, onde o psicanalista Christian Dunker (2015) nos lembra que, tal qual acontece com a formulação oswaldiana, o próprio estilo lacaniano combinava uma “[...] mistura heteróclita e algo farsesca de autores, estilos, propostas e conceitos” (p. 161). Ao pensar, por exemplo, as formas de emergência do lacanismo no Brasil no quadro da modernidade brasileira, Dunker encontra a herança antropofágica no “lacanismo pop” que, diante do encontro com o debate da relação entre vida e arte, forma e conceito, popular e erudito, singular e universal, mesclava “[...] experimentação estética e empreendedorismo pessoal com a retomada da discussão sobre a brasilidade” (Dunker, 2015, p. 162).

Essa via de mão dupla, psicanálise afetando antropofagia e sendo afetada por ela para pensar a modernidade brasileira, está presente em todos os cantos deste trabalho. Psicanálise e antropofagia parecem, juntas, uma a partir da outra (devorando uma à outra), construírem uma forma ímpar, singular, de modelo interpretativo, como acontece quando psicanálise e arte se aliam (Rivera, 2014, p. 119), e que parece “dar voz ao que parece resistir à inteligibilidade”, resistindo a tornar o presente, esse “tempo da catástrofe humana”, algo “muito rapidamente inteligível (...) que as teorias tendem a logo encobrir”.

Cristiana Facchinetti, pesquisadora da história da psicologia e da psicanálise no Brasil, aponta para uma questão interessante: a interpretação antropofágica da psicanálise teria provocado marcas singulares na inscrição da disciplina no país, algo que abriria possibilidades para o movimento psicanalítico, nos tempos hodiernos, recuperar ou levantar certa veia subversiva diante das forças da ordem e da homogeneização. Ou seja, diante do quadro social que identificamos no início desta *Introdução*, voltar à antropofagia pode ser um recurso para a psicanálise, um recurso imaginativo que se contrapõe às formas de cerceamento de liberdade, opressão, totalitarismo. Esse caráter “inatural” da psicanálise opera, portanto, como o próprio fundamento da necessidade da antropofagia na contemporaneidade da catástrofe e no “que fazer” da psicanálise. Como via de mão dupla, a psicanálise, que forneceu elementos para que Oswald preparasse seu arcabouço antropofágico, agora se vê adubada pelo caldeirão antropófago que temperou. Transcrevemos as palavras da autora:

Desejaria assim apontar que retomar a literatura modernista e sua deglutição estética da psicanálise em tempos de globalização e de fascinação pelas imagens da *mass media* não significa apenas dar à história da psicanálise no Brasil novos fragmentos para sua memória; sua apropriação singular pode, especialmente, servir para a busca de novas estratégias de retomada da psicanálise como instrumento de subversão às forças da ordem e à homogeneização imitativa. Pode significar, para retomar Osvaldi [sic], uma volta à alta antropofagia... (Facchinetti, 2002, p. 130).

Diante dessa premissa, cabe uma discussão sobre a consistência do que significaria, hoje, para a psicanálise, a retomada da antropofagia, como parece sugerir Facchinetti. As perguntas que norteiam essa problematização se avolumam: isso equivaleria a pensar uma psicanálise local, autóctone, como um movimento decolonial, reivindicatório de certo reconhecimento? Ou ainda, de forma menos localista e mais universal, seguindo o desejo oswaldiano, passaria pelo questionamento, ainda marcante, do familiarismo edípico, isso que aponta para uma psicanálise sem Édipo (Haute; Geyskens, 2016), para a queda do falocentrismo? Também poderíamos nos perguntar, estendendo um pouco a consideração sobre nosso mal-estar, se essa psicanálise tomada pela antropofagia não poderia ser entrevista na presença de representantes do quadro psicanalítico nacional em debates e projetos em defesa do aparato democrático⁷ e de populações violadas em seus direitos pelo próprio Estado em aliança com o poder privado empresarial (Katz; Brum; Dunker, 2016), e também na composição de comissão de investigação e produção de documentos sobre as reminiscências do período ditatorial-militar do país (Kehl, 2010), a Comissão Nacional da Verdade (Brasil, 2014).

Gostaríamos ainda de retomar a *intervenção* oswaldiana a partir da reflexão de Isabelle Stengers. A filósofa insiste na *brevidade* que o ato de intervir requer, algo que não passa por um convencimento, mas pela transmissão daquilo que “nos faz pensar, sentir, imaginar” (Stengers, 2015, p. 5). É esse exatamente o efeito que vislumbramos na antropofagia.

Em agosto de 1929, na primeira página do *Diário da Manhã*, órgão da imprensa oficial do governo do Espírito Santo, uma nota sem assinatura, com o tí-

⁷ Em abril de 2016, um mês antes do impedimento [golpe] da presidenta da República Dilma Rousseff – sob acusação [ou pretexto] de que a mandatária teria cometido irregularidades contábilísticas, cerca de 300 psicanalistas e estudantes se reuniram em um ato no *Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo* para manifestar o “apoio incondicional à democracia no país” (Conferir: ATO Psicanalistas pela Democracia no sítio <http://psicanalisedemocracia.com.br/>, acessado em 05 mar. 2018). A partir dessa reunião, uma série de petições, eventos, intervenções e encontros foram realizados por psicanalistas e estudantes de psicologia por todo o país, sendo tal engajamento reacendido na campanha eleitoral para a Presidência da República no ano de 2018.

tulo “A descida antropofágica”, estampa as origens do movimento antropofágico: “Quem quer que procure as raízes da antropofagia encontrará de um lado Spengler e de outro Freud. A falência do continente europeu e a reabilitação do indivíduo biológico”. Adiante, a nota atribui a Freud a direção do movimento: “Freud nos leva ainda mais longe: leva-nos ao sexo-legislador”⁸.

A tônica da relação de Oswald de Andrade com a psicanálise já se deixa entrever nessa passagem. Ainda que não tenha sido o autor da nota, a comparação da mesma com o texto de abertura da segunda dentição da *Revista de Antropofagia*, nos faz considerar a importância do critério biológico para a antropofagia, e sua relação com a disciplina freudiana:

O julgamento é o critério biológico. A legislação antropófaga é a do critério biológico. E por isso, apreende-se que a adjetivação antropofágica compreende as coisas por seu valor favorável ou desfavorável ao homem biologicamente considerado: bom, justo, higiênico e gostoso como favorável e perigoso, besta, para desfavorável (De antropofagia, 1929, s.p.).

O editorial, assinado por Freuderico, pseudônimo de Oswald de Andrade, espécie de junção jocosa entre Freud e outra importante fonte para a antropofagia, Friederich Nietzsche (Ferraz, 2014), recupera a “reabilitação do indivíduo biológico”. Oswald alinha Freud ao campo da sexualidade, este tomado, dentro dos propósitos antropofágicos, como eixo organizador, legislador dos processos da vida ligados ao corpo e às exigências pulsionais de satisfação. Mas, nessa construção, também está em jogo o que é desfavorável para esse homem sexual e biologicamente considerado: o cerceamento desse corpo, as formas culturais de impedimento de acesso ao prazer e às vias de satisfação.

Fica evidente que o interesse antropófago pela psicanálise passa, inicialmente, pela temática da sexualidade, sobretudo em relação ao tema da moral sexual como produtora das neuroses na civilização moderna, como debatido por Freud em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908/2006). Dentro dessa concepção, Freud destacava o papel da regulação e restrição dos destinos pulsionais pelo campo civilizatório. Nesse momento da teoria psicanalítica, para Freud, qualquer um que cuide do bebê, esse outro, chamado por Freud, em seu

⁸ A descida antropofágica – comunicado especial da agência brasileira. In: *Diário da Manhã: Órgão do Partido Constructor*, Vitória (Espírito Santo), 18 ago. 1929, edição 02112. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=572748&pasta=ano%20192&pesq=>> Acesso em: 10 mar. 2016. Alexandre Nodari (2018) transcreveu três textos raros da antropofagia que foram publicados no periódico capixaba. Além da nota anônima que mencionamos, nessa transcrição constam “Brasil, choca o teu ovo...” (de Raul Bopp) e uma nota assinada por Clóvis de Gusmão. Em *O modernismo antropofágico no Espírito Santo*, Luiz Busatto (1992) compilou a lista integral dos textos antropófagos contidos no *Diário da Manhã*.

Projeto para uma psicologia científica, de “ajuda alheia”, aquele capaz de auxiliar no desamparo inicial de todo vivente (Freud, 1895/2006) marca locais de excitação, chamadas de zonas erógenas, *locus* de ancoramento da sexualidade. Isso demonstra que o mesmo campo cultural (representado por esse outro cuidador, agente externo) que um dia restringe e interdita a força pulsional é também aquele que seduz e erotiza o infante. Nesse momento, a teoria da economia psíquica freudiana revela que a passagem da relação dual com o cuidador (geralmente a mãe) para a construção de relações com os objetos (na cultura) é marcada por uma série de proibições, tendo os sujeitos que buscar satisfação a partir do que é permitido no campo cultural, considerando ainda que, por princípio, a realidade impõe a impossibilidade do prazer absoluto. Trata-se, portanto, em Freud, da polaridade entre processos que estimulam, promovem, provocam e causam desejo e, em oposição a esses, processos que os frustram e reprimem.

A partir da virada teórica e clínica advinda com a lógica de funcionamento da segunda tópica, destaca-se, no aparelho psíquico, a instância superegoica, reguladora e censora do desejo, mantenedora do emaranhado normativo dos laços sociais, da consciência e do sentimento de culpa. A entrada do conceito de Supereu, ausente no modelo freudiano da *Moral sexual civilizada*, traz um aspecto importante de que devemos lançar mão para debatermos as relações de Oswald de Andrade com o tema da sexualidade, da repressão e da cultura em Freud. A ideia de que o Supereu possa ser entendido como “transindividual” (Fuks, 2003) evidencia que o mesmo é constituído menos pelas regras educativas culturais do que pelos ideais inconscientes que as veiculam. Nesse sentido, e aqui abre-se um caminho interessante para o debate com Oswald, não seriam tanto as proibições do mundo externo as responsáveis pelo impedimento ao prazer, mas as versões inconscientes das proibições. O modelo da formação e sustentação do sentimento de culpa é paradigmático nesse sentido: quanto mais se renuncia ao próprio desejo, obedecendo à culpa, mais o Supereu se fortalece em seu sadismo e tirania.

O que estamos querendo destacar é que há um modo particular de apreensão de alguns temas psicanalíticos pelos antropófagos. Ao se referirem à sexualidade freudiana como fonte profícua para a antropofagia, como as citações acima sugerem, o grupo antropofágico, estrategicamente, apelava para um ponto específico dentro da psicanálise, o conflito entre exigências culturais e intensidade pulsional, polaridade que, de todo modo, atravessa a obra freudiana.

É nesse mesmo sentido que Oswald de Andrade reivindica a «fundamentação científica» da psicanálise, ao afirmar: “[...] a Antropofagia que

prego tem sólido fundamento científico: o ‘pansexualismo’ do Segismundo Freud” (Andrade, 2009, p. 287). No entanto, se de fato, e de modo estratégico (Chamie, 2002), Freud está na abertura e fechamento do *Manifesto Antropófago*, em alguns momentos da obra oswaldiana, a psicanálise passa a ser ligada a uma disciplina que contribuiria para a criação de mais repressão, mais tabus sexuais, impedindo certa liberação sexual. Se, num primeiro momento, o pretenso pansexualismo de Freud seria útil para a construção de uma sociedade sem complexos, no sentido de uma libertação moral (Ferraz *apud* Boaventura, 1985), ao lado de Marx e Nietzsche, Freud chega a ser considerado o terceiro gênio inspirador para o projeto de destruição da exploração patriarcal (Andrade, 1953/2011b) algumas outras passagens importantes na obra de Oswald de Andrade questionam o alcance da teoria freudiana, exigindo da mesma uma retificação de suas noções.

Ao privilegiarem o debate da moral sexual que “[...] coloca Freud no centro do conflito entre carne e espírito, entre desejo e recalque ou entre deformações caquéticas cristãs e vida dos instintos naturais” (Chamie, 2002, p. 144), os antropófagos não consideram a noção de pulsão como uma força psíquica constante, de alvo imutável (a satisfação) operando nas bordas do corpo, pulsando em torno de um objeto, inominável, desde sempre perdido. Essa estratégia permite, como veremos, toda a extensão das críticas que serão feitas sobretudo ligando Freud à manutenção de um estado de censura e repressão moral na civilização moderna.

O modo como Oswald de Andrade trata a noção de sexualidade e sua emergência no campo cultural a partir da psicanálise revela como a acolhida oswaldiana de Freud não foi uma aceitação pacífica, mas transformadora. Crítica por excelência, a filologia antropofágica mantinha constante o repúdio ao poder, ao autoritarismo do saber e da existência, a todas as ideologias identificadas como patriarcais. Se a obra freudiana, símbolo do que havia de mais moderno e atual no pensamento científico e intelectual europeu daquele período, concedeu alicerces para a denúncia da empresa repressiva do patriarcado, da colonização cultural, servindo como ponto de apoio para a crítica aos tradicionalismos que marcavam a moral católica cristã em relação à sexualidade, ao corpo e aos costumes, ao lado obsceno, violento e precário da civilização (sob o mote do progresso), Oswald recebia suas teorias com certa “indulgência permissiva” (Chamie, 2002) ao, por exemplo, estipular um “Freud católico”, responsável por uma aliança com o patriarcado e por uma clínica causadora das próprias mazelas que se propunha tratar (Andrade, 1929/2009). Como consequência do interesse do escritor paulista pela psicanálise, Freud, devidamente despido pela cosmovisão antropófaga, é,

finalmente, fulminado como mera contraface do catolicismo, assim como Marx teria sido a outra face do capitalismo.

Convém mencionar que o interesse pela relação entre antropofagia e psicanálise, ou antes, a *contaminação* da antropofagia pela peste freudiana, foi sendo germinado ainda durante pesquisa que realizei durante o mestrado (Torquato, 2014), pesquisa que abordou as particularidades da recepção da obra freudiana no Brasil a partir de duas vias distintas: a medicina psiquiátrica e a literatura modernista, com especial atenção às interpretações e traduções que o escritor Mário de Andrade, inventivamente, formulou a partir do arsenal freudiano. Se aquela pesquisa não comportou estender as investigações em torno de Oswald de Andrade, as leituras que empreendia para sua realização deixaram traços e rastros que agora começam a ser retomados: ao lado de Mário, Oswald de Andrade se revelou um analista e crítico inspirado das novidades que chegavam de Viena.

Interessei-me, a partir de então, por percorrer os sentidos, intenções e interesses desses notáveis intérpretes, ou seja, como eram afetados por aquilo que apreendiam do material psicanalítico. As leituras iniciais indicavam que parecia se tratar, dentre outras possibilidades, de uma busca que tinha como inclinação a tentativa de responder a uma série de perguntas voltadas à dimensão universal do homem, e, particularmente, de um suposto homem brasileiro. Estamos falando do contexto paulista nas décadas iniciais do século XX, cuja inteligência se voltava para os questionamentos e proposições acerca da construção de um projeto de identidade nacional, a reflexão sobre a fundação de uma cultura genuína, brasileira, a partir de uma base própria, moderna e urbana. A par e passo de tal busca, a atuação desses artistas se marcava pela experimentação e redefinição do panorama artístico e cultural na sociedade brasileira. É o que revela a pesquisa de Luciano Martins sobre a gênese da *intelligentsia* brasileira vinculada ao contexto do modernismo:

Durante os anos 20, o Brasil, como se sabe, passa por transformações culturais, políticas, econômicas e sociais cuja importância é unanimemente reconhecida. Os centros urbanos, sobretudo Rio de Janeiro e São Paulo, conhecem nessa época uma efervescência cultural e política sem precedente. (...) Os intelectuais da época tomam frequentemente parte na discussão desses acontecimentos que agitam a cena política (...) mas, num primeiro momento, é no plano cultural que sua ação inovadora mais se fará sentir. É o surgimento do 'movimento modernista' que marca uma inflexão importante. Esse movimento é criado por um número reduzido de intelectuais, escritores e artistas, na sua maior parte, cujas preocupações abrem-se em leque sobre

todos os domínios da cultura e da política (...). Em comum, têm um mesmo espírito de renovação, que quer se transformar em ação política - e compartilham os problemas que a época opõe a tais iniciativas. O que, num primeiro momento, preocupa esses jovens *intelectuais criativos* dos anos 20 é a busca de sua identidade, ao mesmo tempo cultural e social. E isso se faz, por vezes, com uma ponta de altivez e de ironia: “*tupi or not tupi*, eis a questão”, dirá aquele que é talvez o mais complexo e o mais interessante deles. Esta procura de uma identidade passa inicialmente pela contestação dos cânones estéticos dominantes no domínio cultural: literatura, poesia, pintura, arquitetura, música, etc. (Martins, 1987, s.p.).

Tanto para a construção da identidade social e formulação de uma proposta identitária para o país, quanto para a revolução artística, a psicanálise foi tomada como fermento para compor a massa do biscoito fino⁹. Essa apropriação não representa, contudo, um aspecto exclusivo de nossos intelectuais no trato com a teoria freudiana, algo que também se deu no caso dos surrealistas na França, por exemplo, que se valiam das noções e pesquisas freudianas acerca da técnica da associação livre, dos mecanismos psíquicos como os processos oníricos e da própria clínica da histeria para materialização de seus experimentos estéticos.

Como observa Christian Dunker (2006, p. 13), “O surrealismo via na histeria ‘a maior descoberta política do século’ e encontrava na associação livre e na noção de inconsciente conceitos potencialmente críticos para uma nova e subversiva experiência da realidade”. Também Rubén Gallo (2010) demonstrou o impacto das teses freudianas, entre as décadas de 1920 e 1930, nos círculos da intelectualidade e visão artística mexicana. O pesquisador narra um surpreendente caso de aplicação da teoria psicanalítica, quando um juiz passa a pedir que vários dos réus sob seu julgamento (inclusive o acusado de assassinato de Léon Trotsky) se deitassem em um divã para serem submetidos a sessões de psicanálise. A ideia era de que esse procedimento pudesse revelar os recônditos dos crimes cometidos, inconfessados pelos suspeitos.

Convém então ressaltar que no momento inicial da pesquisa do doutorado, quando retomava os estudos sobre a recepção de Freud pelo modernismo, minha incipiente leitura vinculava, de forma inequívoca, Oswald de Andrade ao projeto de busca (invenção) do que se costuma chamar *brasilidade*. O legado deixado por Mário e Oswald de Andrade me dava a impressão de que ambos partilhavam

⁹ Para ilustrar o modo como a psicanálise circulava entre autores do pensamento social daquela época, sobretudo no debate da construção da nacionalidade, recuperamos a referência à Freud tecida no clássico *Casa-grande & senzala* (Freyre, 2002). Em uma nota do texto, a fim de demonstrar a “íntima relação entre a libido e os prazeres do paladar” (Freyre, 2002, p. 312), Freyre aborda a teoria freudiana da libido relacionando-a a temas culinários, tecendo uma analogia entre nomes populares de quitutes luso-brasileiros e termos sexuais. Serve-se de Freud e do conceito de libido em sua tentativa de pensar a cultura brasileira.

de um sentimento comum nas buscas e interpretações que faziam do contexto nacional. Apesar de conhecer as notáveis diferenças de personalidade, trajetória pessoal e também o desfecho inamistoso entre os dois Andrades¹⁰, entendia, em consonância com Silviano Santiago (2009, p. 22), que o papel de ambos na sociedade letrada brasileira naquela primeira fase modernista era bastante alinhado; qual seja, o da “procura *cotidiana* duma interpretação para o Brasil”, matéria de *formação* enquanto aspirantes a escritores.

O período que se seguiu àquela pesquisa (Torquato, 2014) me levou a explorar as interfaces entre Oswald de Andrade e a psicanálise na obra do escritor. O aprofundamento dos estudos sobre as temáticas *Pau Brasil* (1924) e *Antropofagia* (1928) _ cintilados nos *Manifestos* que vieram após a ocasião da Semana de Arte Moderna de 1922) _ o contato com a *Revista de Antropofagia* (1928-1929) e com a obra ensaística tardia de Oswald de Andrade despertaram a minha suspeita de que havia, em Oswald de Andrade, uma perspectiva outra, distinta daquela chave nacionalizante e identitária com a qual eu o apreendia¹¹. As suas intuições poéticas e manifestos, e especialmente seus ensaios, estão recheados de uma visão mais propriamente filosófica, antropológica e histórica que revelam uma concepção antropofágica de mundo.

Nesse momento, outro encontro marcou e alterou o roteiro de minhas investigações: o contato com uma coletânea de entrevistas do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (organizada por Renato Sztutman, 2007) me autorizou a explorar Oswald de Andrade não como um pensador da identidade ou da miscigenação, mas a partir de sua “inconsequência visionária” e recusa diante dos

¹⁰ Mário da Silva Brito nos conta que tentou, junto a Paulo Mendes Campos, na ocasião do *I Congresso Brasileiro de Escritores*, uma reconciliação entre os dois Andrades. Mas Mário foi irredutível, negando qualquer aproximação. Ainda segundo Brito, Oswald lhe confessou, na ocasião de morte de Mário, lamentar profundamente a ruptura entre os dois: “Estávamos brigados há anos (...). Mas eu o admirava. Mário foi muito importante na minha vida. Posso dizer que vivi até hoje me preocupando com ele. (...). Que falta vai nos fazer!” (Brito, 1970, p. 4)

¹¹ Por se tratar de um autor bastante fecundo e criativo, há, no entanto, várias passagens em Oswald de Andrade que dão margem para a vinculação de seu nome à construção de uma ideia nacional identitária. Ainda nesta *Introdução*, e ao longo deste livro, esses momentos de sua obra serão debatidos. Todavia, deixamos o leitor com a opinião do próprio escritor a respeito deste problema: “Nós não somos, nem queremos ser, brasileiros, nesse sentido político-internacional: brasileiros-portugueses, aqui nascidos, e que, um dia, se insurgiram contra seus próprios pais. Não. Nós somos americanos; filhos do continente América; carne e inteligência a serviço da alma da gleba. O fim que reservamos a Pero Vaz Sardinha tem uma dupla interpretação: era, a um tempo, a admiração nossa por ele (representante de um povo que se esforçara por derrubar aquele presente utópico, que foi dado ao Homem ao nascer, e que se chama Felicidade) e a nossa vingança. Porque que eles viessem aqui nos visitar, está bem, vá lá; mas que eles, hóspedes, nos quisessem impingir seus deuses, hábitos, sua língua... isso não! Devoramo-lo. Não tínhamos, de resto, nada mais a fazer” (Andrade, 2009, p. 66-67). Esse trecho ainda abre possibilidades de apontarmos Oswald como um pós-colonial *avant la lettre*.

modelos éticos, estéticos e políticos oferecidos pela civilização ocidental. Ao aliar seu genial campo de investigação filosófico e etnológico de *perspectivismo ameríndio*¹² à antropofagia (“o perspectivismo ameríndio é a retomada da Antropofagia oswaldiana em outros termos” (Viveiros de Castro, 2007, p. 116), o antropólogo recupera e realça a potência da alteridade, da diferença, da perspectiva contida no projeto oswaldiano e lembra a sentença deixada pelo escritor: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (Manifesto Antropófago, 1928, s.p.). Na tentativa de transmitir o impacto sentido àquela altura de minha trajetória, recorro trecho da entrevista:

(...) [A] antropofagia oswaldiana [é] a reflexão meta-cultural mais original produzida na América Latina até hoje. A Antropofagia foi a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre *topos* cebrapiano-marxista sobre as “ideias fora do lugar”. (...) *não era uma teoria do nacionalismo*, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária (Castro, 2007, p. 168).

Logo em seguida, comparando a atuação e as credenciais do notável par modernista, conclui: “Se o Mário foi o grande inventariante da diversidade, *Oswald foi o grande teórico da multiplicidade* – coisa muito diferente. (id, p. 169, grifos nossos)”. A observação de Eduardo Viveiros de Castro me despertou o desejo de investigar as contribuições oswaldianas e sua atuação literária para além do modernismo, no sentido da *multiplicidade* sugerida pelo antropólogo. A minha intuição, a partir dali, é a de que o *apossamento* que Oswald realiza das obras de Freud não era necessariamente interessado no que a psicanálise poderia oferecer como recurso para a construção de uma resposta afirmativa sobre a identidade nacional, mas que, de alguma forma, auxiliava justamente em seu contrário, ou seja, na desconstrução de um hipotético caráter e cultura *nacionaloide*. A hipótese que se delineava, àquela altura, era de que o difuso interesse de Oswald pela psicanálise estaria relacionado à oferta de ferramentas teóricas/conceituais fornecidas pela disciplina, sobretudo no sentido da análise e crítica do campo cultural, da relação entre o ser social e o ser individual, explicitada, por exemplo, na interseção

¹² O conceito de perspectivismo ameríndio pode ser entendido a partir da síntese elaborada por Renato Sztutman (2007, p. 116): “conceito antropológico, parcialmente inspirado na filosofia de Gilles Deleuze e Felix Guattari, elaborado em diálogo com Tania Stolze Lima [...], e finalmente posto à prova por um exercício comparativo, tendo em vista um conjunto de etnografias americanistas. Mas o perspectivismo é um conceito antropológico, sobretudo porque é extraído de um conceito indígena, porque é a ‘antropologia indígena por excelência’. Antropologia baseada na ideia de que, antes de buscar uma reflexão sobre o outro, é preciso buscar a reflexão do outro e, então experimentarmos outros, sabendo que tais posições – eu e outro, sujeito e objeto, humano e não-humano – são instáveis, precárias e podem ser intercambiadas. (...) Em vez de diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, diferentes mundos para o mesmo ponto de vista”.

ego-civilização contida no esquema freudiano da relação entre neurose e moral sexual (Freud, 1908/2006), na indistinção da psicologia individual e social (Freud, 1921/2011), e ainda, sobretudo, nas incursões freudianas a respeito do mal-estar na civilização moderna (Freud, 1930/2010).

Investigar o interesse de Oswald de Andrade pela psicanálise contemplou, a partir dessa hipótese preliminar, uma visão panorâmica de sua obra. E isso se deu a partir do exame atento de seus romances, manifestos, entrevistas, poemas, teatro e ensaios, textos escritos em contextos e épocas variadas (tanto do ponto de vista da conjuntura social e política, quanto do ponto de vista da trajetória biográfica do autor), o que abria cada vez mais a variedade de leituras possíveis. A opção inicial de decodificar o emaranhado de citações, referências, argumentos “pseudocientíficos”, teorias, vez ou outra, desconexas, opiniões sobre tudo e todos que estão cintiladas nesse material tão vasto, teve como consequência imediata a decisão de que seria preciso escolher o campo que mais parecia fecundo, no que se referia à proposta inicial da pesquisa de recolher os efeitos do encontro entre Oswald e a teoria psicanalítica.

Ainda que o escopo deste texto seja o de capturar os ecos que ressoam da trombada antropofagia-psicanálise, investigando o papel da psicanálise no programa oswaldiano, cotejamos essa *dinâmica metodológica* no Capítulo 1, que debate o modo como Oswald se apossou de autores que perseguia Nietzsche, Marx, Montaigne, Bachofen, com quais intenções e como eles foram importantes para o seu pensamento, dando ênfase à aproximação com a disciplina freudiana. Essa “leitura de conveniência” (Chamie, 2005) de nosso autor parece ser um recurso indispensável para formulação de sua *revolução caraíba*. Exemplifico: se, por um lado, Oswald tomava a psicanálise como um *sintoma* prévio de suas ideias antropofágicas, entendendo que Freud teria denunciado certa negatividade histórica do traço repressivo da sociedade patriarcal ao diagnosticá-la como causa do sofrimento neurótico revelado em sua clínica, por outro lado, considera a psicanálise um subproduto da civilização patriarcal, acusando o médico vienense de ter criado uma espécie de consciência culpada e arrependida no homem moderno, também causa dos complexos e neuroses. Essa tensão se torna explícita na máxima oswaldiana das relações estratégicas com a psicanálise que a antropofagia observava.

Situar a psicanálise ao lado da antropofagia, esse operador recorrente no campo dos estudos sobre a cultura brasileira, revela certa posição política que este livro também pretende defender: manter uma postura exegética quanto ao trato da psicanálise pelos seus operadores seria condená-la à impossibilidade de uma

leitura mais condizente com a própria intenção freudiana de pensar o interesse de sua disciplina para os mais variados campos. Além disso, pensando estritamente na travessia de seus conceitos em solo nacional, veremos a possibilidade redutora de leitura a que foi submetida por alguns grupos filiados a uma concepção mais higienista e moralizante. De certo modo, as interpretações – ainda que sem rigor e de modo estratégico – de Oswald, fornecem possibilidades outras (mais abertas, mais exogâmicas, mais fecundas) para a circulação das ideias freudianas no país.

Seguir a trilha de Oswald de Andrade é um trajeto interessante: por ter arrolado as ideias de Freud ao lado de tantos outros autores, teorias e campos de saber, o antropófago nos convoca a um exercício ímpar de fazer a psicanálise debater com a antropofagia, com a antropologia, com a filosofia ameríndia, com o vitalismo nietzschiano, e também com Marx, Bachofen, Montaigne, assim como com o pensamento social brasileiro. O escritor paulista desafia-nos a rever a terminologia freudiana e a conformação da psicanálise no Novo Mundo, perguntando-nos, continuamente, nesse movimento de revitalização da nossa disciplina: como estamos hoje com os nossos pressupostos?

Este livro se divide em três grandes capítulos. O primeiro cuida de apresentar a antropofagia enquanto uma movimentação dinâmica, desde seus mitos de origem até a sequência levada por Oswald de Andrade, décadas depois da circulação da *Revista de Antropofagia*. Circundamos o contexto de surgimento do movimento, que nasce vinculado ao debate flagrante na inteligência nacional a respeito das questões identitárias e de reformulação cultural a partir do povo local vs. cosmopolita. Além disso, buscamos destrinchar o que o escritor estabeleceu como “ligação estratégica” da antropofagia com a psicanálise, tentando ainda atualizar, para o tempo presente, as consequências desse debate. Ampliando a consideração da antropofagia como metáfora, diagnóstica e terapêutica (Nunes, 1972/2011), buscamos demonstrar a canibalização de Freud por Oswald de Andrade, nas seções que compõem este primeiro capítulo: o psicanalista servia de fonte para construção dos diagnósticos dos problemas nacionais não só para a turma antropófaga, mas também para a fileira médica psiquiátrica que recebia as teorias freudianas a partir de uma lente higienista. No campo terapêutico, a antropofagia revisava os fundamentos psicanalíticos para propor a construção de uma realidade sem complexos, via revolução caraíba. Nesse ponto, a crítica à cen-

tralidade do complexo de Édipo é analisada sobretudo a partir do apoio buscado por Oswald em pontos das teorias feministas e dos estudos etnológicos. Dessa discussão, fechamos o capítulo apontando para a questão da mulher e do feminino que, a nosso ver, restam como pontos de enigma para o psicanalista e para o antropófago.

No segundo capítulo, entendemos a vinculação da antropofagia e da psicanálise aos problemas trazidos pelo tema da identidade. A partir da indicação de que a antropofagia apontaria para os elementos iniciais de uma teoria anti-identitária, buscamos relacionar esse modo de construção do próprio e da relação alteritária com a compreensão psicanalítica da identidade/identificação. As seções deste capítulo ainda analisam algumas fórmulas lapidares do *Manifesto Antropófago* que, justamente, levantam os deslocamentos provocados pela junção entre o campo freudiano e oswaldiano. Antropofagizando Oswald, propomos, de forma mais alinhada ao campo da clínica psicanalítica, um deslizamento do aforismo: “Só me interessa o que não é meu” derivando em “Só me interessa o que é não-todo meu”. Também buscamos entender como a fórmula “Tupi or not tupi, that is the question”, que, aparentemente, evocaria uma síntese tupiniquim e local dentro de um problema identitário pode/deve ser pensada como uma questão universal, planetária. E ainda, buscamos relacionar o conceito freudiano de *Unheimlich* com o movimento antropofágico de lançar, para dentro do sujeito, o campo máximo da alteridade e de estranhamento ao recolher, para dentro de um “nós”, o aspecto da barbárie: o bárbaro não é o outro, mas o nosso.

No último capítulo, adentramos os ensaios mais tardios de Oswald, momento em que o escritor trabalha, filosoficamente, as intuições já contidas nos seus textos da década de 1920. Aqui, o escritor apresenta, mais detidamente, o que entende como a crise de um mundo patriarcal. A partir da análise da construção de uma marcha das utopias, desde o impacto cosmológico sentido pelos europeus diante do Novo Mundo e do Novo Homem, Oswald formula a sua utopia matriarcal, a partir da cosmovisão ameríndia. A antropofagia se sofisticava, ganha contornos de uma revolução de princípio, de roteiro e identificação. Oswald lança um olhar bastante original sobre a história para projetar, no horizonte, o destino de um mundo desejável, onde homens e mulheres possam gozar da técnica em uma vida nua. Todavia, transparece em seus textos uma ambivalência em relação ao destino da técnica: nesse sentido, buscamos pensar na relação oswaldiana com a ideia de progresso dentro da sua *Weltanschauung* antropofágica. Entendendo Freud e Oswald como críticos de um mal-estar de seu tempo, contrapomos a visão

desse dois nomes quanto ao diagnóstico e prognóstico civilizatório: entre a ação oswaldiana e a resignação freudiana, há muitos desdobramentos que nos permitem pensar o nosso próprio tempo de catástrofes.

O leitor atento observará a ausência de uma discussão mais profunda sobre as relações apontadas neste livro: por exemplo, um aprofundamento em autores pós-freudianos, como Jacques Lacan, ou ainda a consideração mais cuidadosa de temas trazidos por Deleuze e Guattari e também Derrida, que, como identificamos, de certa forma estendem ou ampliam várias questões já antecipadas na antropofagia. Justificamo-nos: limitamos nosso objetivo à análise da relação entre antropofagia e a psicanálise freudiana e, ainda que tenhamos nos arriscado em apontar para os ecos dessa ligação, e assumido o caráter ensaístico em diversos momentos deste texto, isso se deu porque a forma de ensaio e algumas especulações e invenções de nossa parte se fizeram necessárias para apresentar nosso argumento da antropofagia enquanto uma dinâmica de apropriação do outro (outros textos, outras ideias, outros corpos), além de ter nos parecido a forma mais adequada para reunir a miscelânea de ideias trazidas por Oswald, permitindo o tratamento que um trabalho no campo das humanidades comporta, sem nos atermos à sisudez da Academia – tão repudiada por Oswald. Diante do projeto epopeico do escritor, que misturava diferentes teorias e autores (nem sempre referenciados), não contávamos com as ferramentas necessárias para o adensamento necessário das teorias desses autores somente mencionados, embora tenhamos recorrido aos mesmos em algumas passagens.

É preciso mencionar que o encontro com o pensamento de Oswald teve efeitos em mim. Assumo aqui a primeira pessoa do singular para admitir o estranhamento diante do contato com seus textos – cifrados, difíceis, imaginativos, oscilantes e, por vezes, impossíveis, intransponíveis... Encontrava-me diante de um Oswald ora nietzschiano, ora freudiano, ora marxista, ora anarquista, ora brasileiro, ora antibrasileiro, enfim, encontrava-me com um antropófago, sensação parecida à que tinha lendo outro autor já mais próximo, aquele responsável pelo outro retorno a Freud, Jacques Lacan. Os textos de Oswald, de todo modo, ainda que incompreensíveis nas primeiras leituras, pareciam estender as minhas indagações a respeito da conformação das formas de viver, de sentir, de amar, de sofrer e de morrer, e questionava se fazia algum sentido articular esse complexo de coisas aos contornos de um espaço geográfico. Parece-me que eram questões que também afligiam Oswald, e a psicanálise lhe serviu como instrumento para ampliar suas indagações. Admito ainda que, na construção deste trabalho, não

tive a intenção de nenhuma originalidade: para fazer justiça à antropofagia, entendia que era preciso, de alguma forma, justamente subverter a lógica da cópia e do modelo. “Quem poderia eu imitar para ser original?”¹³ (Darío, 1938, p. 121).

Uma observação de ordem metodológica é preciso ser feita: ao longo do texto, optamos por apresentar as referências da *Revista de Antropofagia* nas notas de rodapé, o que não se deu com as demais fontes. Ainda que isso tenha estendido o corpo do texto, pareceu-nos um método mais cuidadoso de apresentação desse material, cuja autoria, em grande parte dos textos, é conferida a pseudônimos.

Século XXI, chegamos. A antropofagia, importante ferramenta intelectual e conceitual para se pensar, a partir da psicanálise, a cultura brasileira no século XX, ainda tem pertinência?

Arma-se, portanto, este texto. E ele constata que Oswald de Andrade retorna, em nosso momento, sobretudo, nos debates escatológicos. O tempo é este particular momento histórico em acabamos de ver rondar figuras do mal-estar que parecem negar, cada vez mais, a profecia oswaldiana da crise do messianismo, e validar o pessimismo trágico freudiano e o triunfo da religião, como antecipava Lacan (1974/2005). Para que possamos refletir sobre os impasses e os rumos da psicanálise recém-saídos daquele cenário, cujo lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”,¹⁴ nos distanciava, cada vez mais, da *pindorâmica* e “[...] generosa utopia da nossa Antropofagia” (Campos, 1975/2015, p. 149), é urgente revisarmos os modos de interpretação da cultura que Freud e Oswald de Andrade nos forneceram, ao se posicionarem diante daquilo que se apresentava. Talvez a *poiesis* antropófaga propicie à psicanálise, hoje, que ela saia um pouco de seu próprio campo para poder pensar sobre si mesma. Essa estranha antropofagia pode nos ajudar a revelar o íntimo de nossos conceitos e postulados e, com essa devoração da filosofia devorativa, estejamos mais preparados para ler as possibilidades e os impasses da psicanálise na cultura hoje.

Em tempos em que nos encontramos, à luz do dia, com pensamentos com inclinações fascistas, negacionismo climático, terraplanismo e de projeções

¹³ “Qui pourrais-je imiter pour être original?”

¹⁴ Durante a corrida para presidência da República, no ano de 2018, “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” foi o bordão da campanha que saiu vencedora. A frase havia sido proferida dois anos antes, em abril de 2016, durante o voto do então deputado federal Jair Messias Bolsonaro a favor do impeachment da ex-presidenta Dilma Rousseff. Transcrevemos um trecho do mesmo: “Pela família e pela inocência das crianças (...). Contra o comunismo. Pela nossa liberdade. (...) Por um Brasil acima de tudo e por Deus acima de todos (...)”.

de construções de novos muros entre os povos, o que podemos dizer da utopia projetada por Oswald de Andrade? Nesses tempos em que a religião e o apelo ao Messias parecem triunfar, o que pensar de seu apontamento a respeito da crise do messianismo?

(...) frente ao Terror [político e geológico], a única alternativa parece ser aquilo que Ailton Krenak chamou de “cuidado com o mundo”, fórmula que deve ser tomada em seu duplo sentido: é preciso cuidar do mundo, que é frágil, assim como é preciso tomar cuidado com o mundo, que é igualmente perigoso. Ou seja, precisamos constituir novamente um espaço intersticial, a trama invisível que liga e separa os seres, para que eles não entrem em rota de colisão fatal. (...). E nossa hipótese aqui é a de que a Antropofagia talvez seja um de seus nomes (Nodari, 2015a, p. 3).

Para auxiliar na reformulação dessas e de outras questões, a antropofagia, como “[...] único sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever [...]” (Andrade, 1929, s.p.), começa a ressurgir no pensamento de vários autores, de vários campos das humanidades e áreas outras, fornecendo ideias, possibilitando alguma reflexão sobre como podemos, nas palavras de Ailton Krenak, tomar cuidado com o mundo.

CAPÍTULO 1

Freud nos Trópicos:
Só a Antropofagia Nos Une

1.1 Colocando o problema

O presente capítulo intenta estabelecer o contato mútuo entre os dois campos de interesse deste livro, a psicanálise freudiana e a antropofagia liderada por Oswald de Andrade, buscando desvendar o que o próprio escritor paulista anunciou, numa entrevista concedida no ano de 1929 (Andrade, 1929/2009), como *ligação estratégica* entre o movimento que capitaneava e as ideias importadas da finissecular Viena. Nosso propósito é levar esse entrecruzamento adiante, atualizando esse debate, suas problemáticas e questões. O que significa a incorporação estratégica proposta por um grupo de intelectuais e artistas de um país latino-americano, investido na crítica e no repúdio às formas macaqueadas e patrioteiras de definição estética e identitária, sedento de reformulação do ideário artístico e ávido pela modernização da vida – de uma ciência que nascia além-mar, na clínica do sofrimento psíquico, a partir da dedicação e do esforço hercúleo de um neurologista que revolucionava o pensamento moderno ocidental? Como cruzar a antropofagia, essa linha de força do pensamento e da cultura brasileira, e a disciplina freudiana?

De modo geral, pode-se afirmar que essa pergunta norteia e auxilia na construção epistemológica deste trabalho que então se apresenta como uma *bricolage* sobre a *bricolage* oswaldiana: fazemos aqui também um uso estratégico, e, portanto, não-sistemático, não-exaustivo e não-exegético dos textos de Freud e de Oswald para construir relações de aproximação e distanciamento, de contágio mútuo e transbordamento entre as obras analisadas, apontando para sua atualidade e atualização.

Na primeira seção que se segue (seção *Antropofagia* e suas três subseções: *Movimentação antropófaga*, *A obsessão identitária* e *Anedotas de origem*¹), analisamos o contexto do movimento antropófago, observando sua entrada no campo

¹ Os títulos das seções e subseções podem estar, nesta breve exposição, abreviados.

artístico e da inteligência nacional. Aqui, gostaríamos de chamar atenção para a inserção da antropofagia em um debate flagrante naquele momento de avanço de um cenário nacionalista que, ao mesmo tempo, preocupava-se em atingir um elevado grau de cosmopolitismo.

Adiante (seção *Operando Freud*), com o intuito de indicar a dinâmica interpretativa – e pragmática – que está em jogo na antropofagia, demonstramos Oswald de Andrade *operando, atuando, canibalizando* Freud e transformando tabus em totens.

A antropofagia, palavra-guia, comporta múltiplos significados. Benedito Nunes (1972/2011) a contempla a partir de três pilares sobre os quais nos apoiaremos ainda nesse capítulo. Para ele, ela se apresenta, ao mesmo tempo, como uma *metáfora*, um *diagnóstico* e uma *terapêutica*. Trata-se, como veremos, da *metáfora* orgânica da imolação pelo Tupi de seus inimigos prisioneiros, revelando o movimento de incorporar tudo quanto se combate para então assimilar e superar, aspectos fundamentais para a conquista da autonomia intelectual. Como *diagnóstico*, ela deflagra a sociedade nacional como aquela profundamente marcada, castrada pela repressão colonizadora, cuja figura exemplar é a censura jesuíta diante da antropofagia ritual dos povos Tupi. Oswald de Andrade construiu uma espécie de diagnóstico de seu tempo a partir do instrumental que apreendia da psicanálise, conforme pretendemos demonstrar nas seções porvir (seção *O diagnóstico* e suas três subseções: *Para além do princípio do prazer*, *O pansexualismo de Sigmundo Freud* e *Tópica oswaldiana*). Aproveitaremos ainda para contrapor a essa perspectiva antropofágica a leitura diagnóstica psiquiátrica que, contemporaneamente a Oswald, empreendia também a sua recepção das ideias freudianas em uma acepção marcada pelo ideário higienista. Contra essa prática, Oswald desenhava uma “profilaxia sem conservadorismo”.

Por fim, trata-se na antropofagia, ainda segundo Nunes, de uma *terapêutica* entrevista na convocação a uma rebelião completa e permanente contra as censuras históricas da sociedade brasileira. Para Oswald de Andrade, tanto a catequese e o cristianismo quanto o Governo-geral e suas ordenações cravaram um trauma repressivo na civilização, constituindo assim uma “instância censora, um Superego coletivo” (Nunes, 1972/2011, p. 22) Desse modo, para Oswald de Andrade, a sociedade brasileira aparece dividida, separada pelas oposições que a censura de todos os hábitos primitivos teria causado. O “instinto” antropofágico, outrora recalcado, funcionaria como o remédio de combate dessa censura através da sátira, da crítica, da blague, enfim, de uma catarse possível para a consciência

nacional. Catarse essa que extrapolaria, é importante destacar, a semântica etnográfica trazida pelo termo *antropofagia* uma vez que, pensada no interior da pauta histórica nacional, torna-se uma rebeldia dirigida contra os interditos e tabus cravados ao longo dessa história, contra o interdito justamente do ritual antropofágico outrora deliberado. É ainda *terapêutica* também porque tonificaria e remediaria a inteligência do país a fim de se desenvolver em uma rebelião permanente.

A partir do diagnóstico forjado sobre o tempo em que vivia, Oswald formulava uma terapêutica em que Freud é estrategicamente colocado a serviço da *Revolução Caraíba*. E é aí que a crítica que delegou à psicanálise começa a ganhar contornos mais delimitados. Sua proposta terapêutica, de alcance coletivo, incluía a emergência de um matriarcado, do fim dos recalques e complexos. No quadro dessa generosa realidade utópica, Oswald se questiona sobre o sentido do Édipo e de outros conceitos psicanalíticos, temas trabalhados na seção *A Terapêutica* e suas subseções *A realidade sem complexo; nem messiânica, nem católica e nem selvagem*, e *Que sentido teria num matriarcado o Complexo de Édipo?*

A crítica oswaldiana, amparada em teorias feministas e também etnológicas, deixa, no entanto, um resto que insistirá na sequência do texto. Resto que indaga sobre uma psicanálise que prescindia do Édipo, que retoma o “*dark continent*” freudiano, interpretado por Oswald como o enigma-mulher supostamente desvendado por Freud. Esse resto (seção *O que resta*) que aqui também permanece como uma questão.

Em seu projeto utópico, Oswald encontrou na psicanálise freudiana algumas saídas para o mal-estar de seu tempo. A partir, com e contra Freud², construiu a utopia antropofágica com destino ao matriarcado de Pindorama, sua espécie de *terra sem mal*. Combateu todas as formas de pensamento autoritário, valendo-se do que chamou de “males catequistas” cadastrados por Freud. Foi também a partir de Freud que entendeu a sexualidade na etiologia das neuroses e do recalque como produtor de sintomas. Todavia, foi reformatando Freud que propôs a transformação do tabu em totem. E foi contra (ou além de, ou ainda apesar de) Freud que pôde denunciar o universalismo do Édipo em seu projeto de descolonização do pensamento e despatriarcalização do mundo a partir da manifestação do antropófago.

² Com a intenção de pensar o modo como, estrategicamente, Oswald criticou a centralidade da figura paterna na obra freudiana, apontando para sua falência, traçaremos os pontos de aproximação e repúdio do escritor paulista com relação a Freud, expresso aqui através do “a partir de e contra Freud”. No entanto, concordamos com Flávia Cêra (2019): o mais interessante nesse enlace é ler um *com o* outro, apontando, no pensamento de cada um, para as possíveis reverberações desse contato.

Entendemos que tanto Freud quanto Oswald foram intérpretes do mal-estar de sua época. Os capítulos seguintes se prestam ao exame das respostas construídas por esses dois ícones diante das questões com as quais se deparavam. Imersos em um mal-estar que chamamos identitário e outro que chamamos civilizatório, podemos dizer que encontramos um Oswald crítico e utópico e um Freud crítico e resignado. Enquanto o primeiro vislumbra a crise de um mundo messiânico e patriarcal, enveredando-se pela marcha das utopias, o segundo se encontra, no fim do seu ensino, com o horror da guerra, da intolerância e da recusa à diferença. A antropofagia poderia ser pensada como uma resposta, ou ainda, uma *descida* (de um mundo em que não se pode descer) para nos valermos de uma expressão cara aos antropófagos - ao mal-estar na civilização? É outra pergunta que resta e atravessa este texto.

1.2 Antropofagia: definições de emergência

Ao longo de sua vida, Oswald de Andrade defendeu incansavelmente a antropofagia, sempre insistindo na potência de terapêutica social contida na metáfora da deglutição e na reabilitação do homem natural. Este, que aparece ainda em seus escritos como o antropófago, mau selvagem, bárbaro, primitivo, bárbaro tecnizado, homem nu, funciona, no projeto oswaldiano, como um “impulsionador”: o canibalismo guerreiro servia como uma possibilidade de contraste violento em relação à sociedade brasileira histórica, colonial desde sua origem. Inspirada pela aura sombria e legendária dos relatos de canibalismo, a antropofagia oswaldiana foi projetada como uma prática verbal crítica e agressiva para provocar uma reação nos hábitos, valores e círculos sociais tradicionais.

Quando, no início dos tempos de colonização da costa brasileira, com a chegada dos portugueses _e o desembarque da ordenação, do governo-geral, dos capitães, dos jesuítas, em suma, da catequese e do poder _o canibalismo guerreiro teria sido encontrado, como uma forma de cultura e de organização das relações sociais entre os nativos, máquina social daqueles povos. Essa prática antropofágica passava a ser vista e narrada como o símbolo maior da impossibilidade de dominação religiosa e política: maior do que a presença de uma doutrina oposta, os “maus costumes”, os “hábitos inveterados”, dentre eles o canibalismo e a guerra, eram as maiores dificuldades para civilização e conversão daquela *gente bárbara*. A guerra e o canibalismo, aspectos “consustanciais do ser de um homem” (Viveiros de Castro, 2002, p. 225) para aquela humanidade, passam a ser proibidos.

Avisado quanto ao funcionamento econômico do psiquismo, Oswald de Andrade entendia que essa proibição repressora não teria cancelado os efeitos ou a memória desse ato, mas permanecido como espécie de “[...]herança profunda, como inconsciente, sempre pronto a se voltar contra a instância repressiva[...]” (Nunes, 1986, p. 19). Operação proibitiva que passa a ser designada, em sua obra, como um tabu - já aqui acionando uma passagem freudiana- que deveria ser transformado em totem. A antropofagia, que nasce dessa inspiração, é um movimento de ideias cujo objetivo central é a reivindicação permanente dessa atitude devoradora.

Ainda que seja considerado um dos movimentos culturais mais importantes produzidos na cultura brasileira, é bastante difícil estabelecer precisamente o que foi esse projeto liderado por Oswald. Em entrevista concedida em maio de 1928, véspera da publicação do *Manifesto Antropófago*, no primeiro volume da *Revista de Antropofagia*³, o escritor ensaia algumas definições. Antes disso, acusa o idioma “[...] gasto, decrépito, pobre de onomatopeia [...]” (Andrade, 1928/2009, p. 65) de nos afastar da apreensão direta, “íntima e natural” daquilo que queremos expressar e representar, já indicando sua frequente objeção quanto à mentalidade e língua colonizadora. Admite, enfim, que

Definir a *Antropophagia* não é coisa fácil. Toda a [sic] definição é imprecisa. (...) 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 vassalos de seus artistas. Estas, as definições que consigo construir, no momento. Definições de emergência, secas como o martini que tomamos, e que surpreendem apenas um flanco do assunto (Andrade, 1928/2009, p. 65).

A programática da antropofagia pode ser acompanhada através da vasta obra oswaldiana, diretamente dedicada ao tema – entre ensaios, entrevistas, textos teóricos e artísticos, e também através dos 26 volumes da RA – e de outros partícipes do movimento, como Raul Bopp, Flávio de Carvalho, Jaime Adour da Câmara, Tarsila do Amaral, para citar alguns. Sua primeira fase (ou dentição), sob a direção de Antônio Alcântara Machado e Raul Bopp, teve 10 números publicados entre maio de 1928 e fevereiro de 1929. Trazia, além do MA, excertos de

³ A partir deste momento, passaremos a abreviar *Manifesto Antropófago* (MA) e *Revista de Antropofagia* (RA). O texto original do *Manifesto Antropófago* é a versão que tomamos como referência, reproduzida na edição fac-similar da *Revista de Antropofagia – Revistas do Modernismo 1922-1929*, organizada por Pedro Puntoni e Samuel Titan Jr. (São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, 2014). Todas as citações da *Revista de Antropofagia* foram extraídas dessa edição. Importante ainda mencionar a alteração do texto original de acordo com as novas orientações gramaticais.

Macunaíma, de Mário de Andrade, resenhas e críticas de livros recém lançados. Na análise de Eucanaã Ferraz (2014), essa primeira fase, menos ligada às orientações estéticas e/ou ideológicas, esteve voltada para a construção de um retrato do cenário literário do país, numa demonstração da força do movimento antropofágico que se pretendia estruturar. No entanto, ainda não havia, nesse conjunto de textos, uma univocidade, uma coerência de programa que permitiria caracterizar um movimento organizado.

Apesar de circular por um grupo mais restrito, sendo seu público, majoritariamente, formado pela elite intelectual nacional, a busca por colaboradores de distintas regiões deixa entrever a tentativa de ampliação de seu alcance, o que aconteceu a partir de agosto de 1929, quando do início da publicação da segunda fase nas páginas do jornal *Diário de São Paulo*. Várias mudanças na publicação se fizeram presentes: intensificou-se a atuação de Oswald de Andrade, e os traços marcantes de sua personalidade polemista e combativa começaram a vir à tona não somente nos textos de sua autoria, mas na linha editorial adotada. Menos cordial em quase todos os aspectos, a segunda fase da RA apresentou, no entanto, um cuidado maior de esclarecimento ao público quanto ao sentido do movimento. Enquanto a primeira detenção serviu para fazer contato, chegar aos jovens leitores que se entusiasmavam com a blague e com a irreverência do grupo, o segundo momento ficou muito mais marcado por seu efeito iconoclasta e por sua agressividade, virada comentada por Raul Bopp:

Depois de um primeiro período, ainda em fase de transição, viu-se que o Movimento Antropofágico necessitava de um reajustamento de direção. Em vez de um piadismo ligeiro (por exemplo: “Estética” por “Bestética [...]), devia fixar-se em análises sérias, com uma maior densidade de ideias, criar condições apropriadas para um pensamento novo, em formas decisivas (Bopp, 1966/2012, s.p.).

A temática indígena (e a denúncia do retorno de um indigenismo literário que não admitiam) dividia espaço com a ridicularização de figuras notáveis e nomes consagrados do pensamento e da literatura, através dos recursos da paródia, montagem, colagem, humor, *non sense*. Não satisfeitos em somente advertir o público quanto ao que entendiam por “falsa literatura” e por mentalidade reinol, queriam “sacudi-lo do estado de torpor decorrente dos preconceitos morais e sociais impostos pelas classes dominantes e por seus sistemas ideológicos” (Boaventura, 1985, p. 55).

A ampliação do número de leitores, aliada ao caráter mais demolidor da RA, acabou provocando forte reação dos segmentos sociais mais conservadores:

a insatisfação, de parte da classe clerical, burguesa e literária com a irreverência antropofágica fez com que a publicação fosse suspensa após um movimento de devolução dos periódicos por alguns assinantes.

Ao lado do encerramento da publicação, Raul Bopp elenca outros fatores para explicar o esvaziamento do movimento antropofágico, como a dispersão dos colaboradores⁴ diante do contexto de mudanças políticas dos anos que se seguiram, o acirramento das diferenças ideológicas, além da ambiguidade das propostas antropofágicas e de questões pessoais dos participantes. No entanto, o ideário antropofágico trazido extrapolava o campo literário, invadia o terreno cultural e deixaria seus rastros: “passou a ser usada com mais ou menos rigor conceitual, firmou-se como ideia original, forte, sempre reclamando interpretações e atualizações. O nome da revista sobreviveu graças a seu manifesto” (Ferraz, 2014, p. 21). A conclusão de Eucanaã Ferraz nos faz pensar que, ainda hoje, para além da motivação literária, a intervenção antropofágica sempre vem para extrapolar qualquer apatia.

Assim como o movimento que capitaneou, Oswald de Andrade não admite definições muito precisas. Um de seus retratos mais interessante talvez tenha sido formulado por Raul Bopp, que esteve ao lado de Oswald quando do início do movimento antropofágico e foi responsável por uma espécie de inventário da antropofagia:

Figura de singular complexidade. Tinha qualquer coisa de cavaleiro-andante, com “missões” a cumprir, em face de um mundo em plena expansão, servindo por uma arte que não correspondia às suas exigências. Por isso provocava. Atacava. Defendia. Sustentava controvérsias. Elogiava. Deselogiava. Era ávido de renovações. Debatia “manifestos”. Abria caminho aos mais jovens. Empréstava ideias, com um talento dispersivo (Bopp, 1977/2012, s/p).

⁴ Entre os nomes literários que abraçaram o movimento, Oswald de Andrade citava Antônio Alcântara Machado, Raul Bopp, Plínio Salgado, Menotti Del Picchia, Cassiano Ricardo, Mário de Andrade, Guilherme de Almeida, Clóvis de Gusmão, Jayme Adour da Câmara, Osvaldo Costa e Geraldo Ferraz. A ruptura desse grupo inicial será analisada oportunamente ao longo desta tese. Por hora, vale mencionar dois pontos: Mário de Andrade, ainda que tenha colaborado com *Macunaíma* - considerada, por Oswald de Andrade, como a grande obra antropofágica - não se considerava um membro do movimento (“Acredito que o sr. Mário de Andrade se penitencie, hoje, de ter dado o seu prestígio à corrente dos salões. Em compensação, ele havia oferecido à Antropofagia o presente de Macunaíma, enquanto Bopp dava Cobra Norato” (Andrade, 1942/2009, p. 119). Flávio de Carvalho, arquiteto paulista e um dos nomes mais inventivos daquela geração, embora não tenha participado neste primeiro momento de circulação da RA, é reconhecido como um dos maiores representantes do movimento. Em *Informe sobre o Modernismo*, Oswald de Andrade (1945/2011) cita uma terceira fase antropofágica depois de 1930 (após as duas fases da RA), momento de encontros e debates, mas sem materialidade, com a atuação de Flávio de Carvalho. Nesse mesmo texto, menciona ainda a presença constante de Tarsila do Amaral.

Diante desse mundo em expansão que testemunhava, Oswald de Andrade imbuía ao escritor, ao poeta, ao artista, o papel de elucidação, concebendo-os como “[...] semáforos, cujas antenas captam o ar dos tempos novos [...]” (1945/2011, p. 144). É a partir desse lugar que compreende a participação daqueles que se reuniram em torno do movimento modernista, que culminou, alguns anos antes da plêiade antropofágica, no que ficou conhecido como Semana de Arte Moderna: “nada mais fomos no Brasil de 22, do que anunciadores das transformações que o século testemunhava” (1945/2011, p. 144). Seguindo a recomendação oswaldiana de que “qualquer apreciação das letras brasileiras deve ser hoje precedida do exame de revolta manifesta de 1922” (Andrade, 1937/2011, p. 78), cumpre recuperamos o que foi esse momento.

A produção artística e intelectual do início do século XX refletia as diversas mudanças vividas pela sociedade brasileira desde o final do século anterior. A cidade de São Paulo que, ao lado do Rio de Janeiro,⁵ formava o eixo cultural e urbano do país, representava muito bem a direção do progresso e a inserção do Brasil no que se poderia chamar de “mundo moderno”: a construção dos primeiros arranha-céus e de monumentos como o Viaduto do Chá, a Estação da Luz e o Teatro Municipal revelam um crescimento vertiginoso da cidade e a profunda alteração de seus espaços. Foi essa *fremente* São Paulo (Sevcenko, 1992) que sediou, em fevereiro de 1922, a Semana de Arte Moderna, encontro bastante rememorado pela literatura sobre o modernismo brasileiro, “festa planejada” que reuniu artistas dispostos a discutir e propor uma nova forma de se pensar e fazer arte no país. Nesse “minuto delirante de remodelação artística” (Boaventura, 1986), seus participantes buscavam atualizar-se, enquanto classe artística e sociedade, em relação às vanguardas europeias ao mesmo tempo em que se empenhavam em recuperar o conteúdo das questões nacionais, locais.

Em alguns balanços (Andrade, 1937/2011, 1945/2011, 1954/2011) sobre a Semana de 1922, Oswald de Andrade relacionava sua origem, no quadro de comemorações do primeiro centenário da independência nacional, à mentalidade industrial paulista, sua ansiedade pelo novo e avidez pelo progresso. Encorajado e financiado por Paulo Prado (2000), Graça Aranha (1924) e René Thiollier, o evento se deu no Teatro Municipal paulista e teve a participação de nomes como Ronald de Carvalho, Mário de Andrade, Sérgio Milliet, Guilherme de Almeida,

⁵ Polos de contato com o pensamento, língua e culturas estrangeiras e centros de integração entre uma sociedade latifundiária e agrária e uma burguesia industrial incipiente, Rio de Janeiro e São Paulo eram palcos dos primeiros movimentos do modernismo brasileiro. A partir da década de 1930, ampliou-se a participação de outros estados, sobretudo do Nordeste brasileiro, com as narrativas das condições e formas de vida no interior do país.

Menotti Del Picchia, Victor Brecheret, Di Cavalcanti – quem, no testemunho de Oswald, teria tido a ideia de realização da Semana – Villa-Lobos, Anita Malfatti, Rego Monteiro. Apesar das “tremendas vaías” na sessão de apresentação da literatura nova, o movimento modernista anunciava uma “sintaxe para a liberdade criadora” (Andrade, 1937/2011, p. 80). Iniciado como vanguarda de expressão, engajado com a questão da técnica e da forma, enveredou-se, a partir de 1930, para uma guinada política e social, tema que contemplaremos oportunamente.

1.3 Movimentação antropófaga

“De fato, data de 1928 o movimento que lancei com o nome de Antropofagia e que inicialmente não passara dum aprofundamento do sentimento nacional de ‘Pau-Brasil’” (Andrade, 1945).

Se o primitivismo nativo, inaugurado no *Manifesto da Poesia Pau Brasil*, foi, nas palavras de Oswald, o “único achado de 22” (Andrade, 1944/2004, p. 165), seu retrospecto sobre a experiência modernista se faz mais contundente com a antropofagia: ultrapassando as questões de ordem estética e as preocupações formais que marcam a primeira fase do movimento modernista, o movimento encabeçado por Oswald de Andrade acabaria deflagrando, no final daquela década, uma visão cultural que amalgamava a literatura, a filosofia, a psicanálise, a sociologia, a ecologia, a política e a arquitetura. Nascido em um contexto cuja inquietação fulcral girava em torno da constituição de uma tradição cultural legítima, e das disputas que aí se desdobravam, esse processo teve como uma dimensão central o modo de relação com a tradição estrangeira. Tal inquietação, portanto, se mostrava nos aspectos próprios, identitários, em que a tensão *eu-outro-nós* se desvelava em desassossego sobre como lidar com a alteridade sem perder a identidade, ou ainda, como reivindicar, a partir do particular, a ascensão ao universal, essa “metafísica do ser nacional periférico” (Antelo *apud* Nodari, 2009, p. 115). A antropofagia se constituiu, nesse eixo, por um duplo movimento de abertura para as variantes cosmopolitas e de resgate dos elementos próprios, autóctones, cuja resolução, e esta é uma hipótese que aqui pretendemos testar, é capaz de produzir híbridos adequados ou atuais à nossa situação contemporânea.

Após o “modernismo mitigado” (Campos, 1975/2015, p. 134) da década de 1920 e da poeira já dispersa de *Pau Brasil*, Oswald de Andrade reanimava/provocava o meio intelectual paulista. A antropofagia revisava e repensava o movimento modernista (“Foi isso exatamente que condenei no movimento moder-

nista: a sua ausência do universo, como diria o padre Vieira, e sobretudo a sua ausência do Brasil”⁶), rompia com ele (“os antropófagos não são modernistas. Para eles se torna plenamente inútil rejuvenescer uma mentalidade que não os satisfaz”) enveredando-se por uma crítica que oscilava entre o reconhecimento como uma fase de transição e tentativa de libertação da intelectualidade, mas que teria sido covarde quanto aos verdadeiros problemas sociais e políticos⁷. As palavras de Oswald de Andrade recuperam essa conjuntura:

Até o ano de 1928 vai tudo em estado de noivado. Em São Paulo, depois da ação do comando, que é a Pauliceia Desvairada de Mário de Andrade, o movimento “Pau Brasil” anuncia o slogan “Poesia de exportação contra poesia de importação” [...] Os elementos que utilizamos contra os velhos recursos da poesia sabida e metrificada são a plena liberdade da criação, a valorização do inconsciente, do cotidiano e do mecânico. Do cotidiano que vai até o vulgar estão o popular e o revolucionário. No inconsciente escondem-se o primitivo, o nativo, o geográfico e o telúrico. Nesses caminhos se cria a poesia nova do Brasil (Andrade, 1945/2011, p. 147).

O escritor perseguia, “[...] nos elementos desprezados da nossa lírica[...]” (Boaventura, 2009, p. 18) e no artificialismo importado do pensamento intelectual, a poesia nua e verdadeira, o encontro com o Brasil autêntico, sem falsificação.

Raul Bopp testemunha que, no início, os partícipes do movimento buscavam “chamar atenção para um Brasil diferente, num privilégio de descobrir coisas” (Bopp, 1966/2012, s.p.). Em outra passagem, ele nos dá a medida da ambição do grupo, revelando, ainda, a inspiração que vinha da psicanálise:

Vamos descer à nossa pré-história obscura. Trazer alguma coisa desse fundo imenso, atávico. Catar os anais totêmicos. Remexer raízes de raça, *com um pensamento de psicanálise*. Desse reencontro com as nossas coisas, num clima criador, poderemos atingir uma nova estrutura de ideais. Solidários com as origens. Fazer um Brasil à nossa semelhança, de encadeamentos profundos (Bopp, 1966/2012, s.p., grifos nossos).

A antropofagia levava para o terreno político e social a necessidade de se pensar a cultura a partir do resgate da experiência histórica remanescente, na escavação de um texto recalcado nas ruínas culturais, através da deglutição de todos os interditos advindos desde a colonização. A metáfora canibal, sem prescindir da

⁶ Moquém – Entradas. RA: 2a. fase, n.6, 1929. Assinada pelo pseudônimo *Tamandaré*. Segundo Geraldo Ferraz, em entrevista concedida a Maria Eugênia Boaventura (1985), trata-se de Oswald Costa.

⁷ Em *Vida e morte da antropofagia*, Raul Bopp traz um balanço importante sobre o modernismo, bem como uma análise dos seus efeitos sobre as mudanças na mentalidade nacional. “Em resumo: o principal mérito da agitação de 1922 foi acordar o Brasil de um estado de estagnação. O ânimo de renovação liquidou não somente um passivo de ideias antiquadas, que predominavam nas letras e nas artes, como chegou mesmo a influir na formação de um espírito novo, que veio a ocupar nossa órbita política” (Bopp, 1977/2012, s.p.).

imagem psicanalítica do recalque, oferecia um modo de recuperar esses resíduos latentes e captar, de forma alegórica, a história da colonização e da catequese.

Inicialmente inspirado pelo homem natural, o movimento projetava um “desrecalque” dos elementos étnicos, estéticos e culturais, atacando desde o aparelhamento político e religioso repressivo colonial e pós-colonial, a sociedade patriarcal imposta e todas as suas esperanças messiânicas, até a retórica da intelectualidade que “macaqueava” o pensamento europeu.

Em sua primeira fase, que se inaugura com a publicação do MA e o início da circulação mensal da RA em maio de 1928, o espírito do movimento era “[...] jovem, independente, burlão e negativista” (Bopp, 1977, s.p.). O “período de noivado” de que nos fala Oswald terminaria no ano seguinte, na segunda fase do movimento, quando emergia, nas palavras de Geraldo Ferraz, “uma grande radicalização”⁸ entre aqueles que ficavam ao lado de Oswald de Andrade, como Raul Bopp e Oswald Costa, e aqueles que “achavam o movimento radical”. O primeiro tempo, de tomada de contato com o público ávido por renovação, cedia terreno para uma fase mais agressiva, de demolição de valores e moral dominantes.

Dessas duas fases iniciais, destacamos dois significantes, a *catarse* e a *sintaxe*, que parecem resumir os dois *tempos lógicos* da RA. Na primeira denteição, temos a impregnação pulsional da antropofagia e seu enraizamento nos processos simultâneos de assimilação da vanguarda estética europeia e, também, de crítica aos poderes de velamento aos processos de descolonização nas Américas. Na segunda denteição, a *sintaxe*, por seu turno, sugere o compromisso de produção de uma racionalidade estética nova, mesmo sendo essa eivada de fraturas, dialetos e onomatopeias.

“Sem comichões de publicidade” (Bopp, 1977/2012, s/p.), o terceiro ciclo viria com um período de reestruturação das ideias do grupo. Encontros foram feitos para alinhamento das teses antropofágicas a serem apresentadas no que seria o *Primeiro Congresso De Antropofagia*, marcado para acontecer na cidade de Vitória, Espírito Santo⁹. Dentre os textos escolhidos para estudo, encontram-se os relatos dos cronistas dos séculos XVI e XVII (Hans Staden, Jean de Léry, André de Thevet, Fernão Cardim e Claude d’Abeville), ensaios de Montaigne e Rousseau, Kock-Grünberg, Couto de Magalhães e outras produções literárias que, de alguma forma, embasavam a espécie de redescoberta do Brasil que almejavam. Tempo de-

⁸ Geraldo Ferraz em entrevista concedida a Maria Eugênia Boaventura (1985, p. 206).

⁹ Ainda que o evento nunca tenha se dado, o legado que sua preparação nos deixou fornece um material interessante: a “bibliotequinha” organizada para o movimento, assim como as teses debatidas, podem ser consultadas em Bopp (1977/2012).

pois, a “debandada” geral marcava, ainda segundo os testemunhos de Raul Bopp, o fim do movimento:

Os grandes planos de reação e renovação ficaram num deixa-estar ou acomodaram-se em variantes cosmopolitas. A experiência brasileira do grupo perdeu o seu significado inicial. E a Antropofagia ficou nisso, abalada por implicações humanas, num estado de colisão, perda, falida, inacabada (Bopp, 1966/ 2012, s.p.).

A bibliotekinha ficou em nada. E a Antropofagia dos grandes planos, com uma força que ameaçava desabar estruturas clássicas, ficou nisso. Provavelmente anotada nos obituários de uma época (Bopp, 1977/ 2012, s.p.).

Oswald de Andrade, no entanto, seguia fazendo a antropofagia trabalhar. Anos mais tarde, ao formulá-la como uma visão de mundo, a *visão de um outro mundo*, sonhava com a utopia matriarcal. Nesse momento, escancarava que, muito além do problema da colonização, da catequese e da moral vigente, “[...] o que havia de ruim no mundo lhe parecia vir do patriarcado[...]” (Candido, 1970/2011, p. 53), responsável pela ideia de propriedade, de divisão da sociedade de classes, da exploração do homem e da terra, da censura aos impulsos. Em sua produção mais tardia, Oswald se posicionou contra a exaustão e a decadência do Ocidente, retomando a potência contida nos aforismos que anunciavam a antropofagia no MA. Esse reencontro com as ideias de 1928 elucida, como veremos, como o uso variado de tantas fórmulas no *Manifesto* aponta para o que Alexandre Nodari bem observa: o “[...] constante devir, esse diferir de si, como se ela [antropofagia] fosse isomórfica a essa enunciação que não cessa de invocar uma multiplicidade” (Nodari, 2015b, p. 8).

Antes de chegarmos ao fim dos primeiros ciclos do movimento e sua retomada na obra ensaística tardia de Oswald de Andrade, cumpre percorrermos o debate, que aqui, também, podemos entender como um mal-estar identitário, que ensinou a antropofagia na década de 1920. A partir disso, no segundo capítulo, poderemos cotejar a situação experimentada por Oswald nas décadas de 1940-50, momento de reencontro, na maturidade, com as ideias que animaram sua juventude.

1.3.1 A obsessão identitária

“Precisamos, precisamos esquecer o Brasil!
Tão majestoso, tão sem limites, tão despropositado,
ele quer repousar de nossos terríveis carinhos.
O Brasil não nos quer! Está farto de nós!
Nosso Brasil é no outro mundo. Este não é o Brasil.
Nenhum Brasil existe. E acaso existirão os brasileiros?”
(Hino do Brasil – Carlos Drummond de Andrade).

Silviano Santiago (2009) defende que, no contexto do movimento modernista brasileiro, fazia parte da formação dos escritores, além da pesquisa estética e literária, a busca cotidiana por uma interpretação “pessoal e original” do país. No quadro da dialética entre o cosmopolitismo ou universalismo e o localismo ou particularismo, na acepção de Antonio Candido (2000), o modernismo foi um momento privilegiado do pensamento nacional em que uma síntese desses polos pôde ser empreendida. Uma das importâncias desse movimento, obcecado pela busca da nacionalidade, foi a de renovar o pêndulo que oscilava entre os designios europeus e a busca pela identidade nacional.

De modo inventivo, Oswald de Andrade dá um “drible” nesse impasse da dialética particular-universal, debate que parece ser sempre reencenado no campo cultural brasileiro¹⁰. A saída oswaldiana, ao projetar o antropófago “para o futuro e para o ecúmeno” (Viveiros de Castro, 2007, p. 168), acabava anacronizando essa discussão, lançando uma resolução dialética entre autóctone e estrangeiro, marcada antes por uma criatividade prática que se exerce sobre o híbrido (*bricolage*) do que pela marca de origem que atestaria alguma autenticidade. Se, por um lado, podemos encontrar pontos que ligam a antropofagia à brasilidade, sua contribuição, apresentada no *MA*, está muito mais ligada a uma problemática mais universal, como uma repulsa à civilização ocidental moderna, uma recusa à própria ideia de identidade fechada sobre si própria, tornada patente na fórmula “[...] só me interessa o que não é meu”, um princípio anti-identitário (ou anti-princípio identitário, como entende Viveiros de Castro (2007, p. 249), como veremos a seguir. Parece-nos que a reviravolta antropofágica fez com que Oswald se posicionasse, de acordo com a classificação de Eduardo Viveiros de Castro, ao lado daqueles que concebem a brasilidade não como motivo/razão dos fenômenos sociais ou culturais, mas como uma consequência, um aspecto que advém, desiderato de práticas outras:

Há duas maneiras de conceber a “brasilidade”: ou você acha que ela é causa do que você faz (e de causa se chega rápido a *[sic]* desculpa, a princípio sagrado, sabe-se mais a quê); ou então você percebe que ela é apenas uma consequência, você não pode não ser brasileiro, não tem como não ser [...] o pessoal do nacional – popular quer que sejamos brasileiros por necessidade, por destino. E isso não dá certo [...] Quem

¹⁰ Fugiria completamente aos propósitos deste trabalho recuperar esse debate intrinsecamente latino-americano e de longa tradição no país. No entanto, é interessante notar que, nos momentos em que a questão se apresenta, a antropofagia é geralmente reivindicada ora para defender uma posição autóctone, aqui confundida com um indianismo romântico, ora é justificada para um movimento mais alteritário, que abraça para o estrangeiro. Nas décadas de 1960-1970, por exemplo, Oswald de Andrade e a antropofagia retornavam diante da polaridade da contracultura (representada pelos tropicalistas, voltados para fora, internacionalistas) vs. militância cultural política (que visava um projeto mais nacional e popular para a cultura).

se preocupa com identidade, língua, cultura, seja lá o que for, já “perdeu” (Castro, 2007, p. 173).

A versão antropológica da cultura e da formação nacional dava outra dimensão ao debate sobre o caráter nacional brasileiro. Pode-se dizer que o que entra em jogo é uma espécie de princípio de assimilação e deglutição de multiplicidades, mais do que a ideia de miscigenação, por exemplo, comporta¹¹.

Analisando a história intelectual brasileira, sobretudo examinando críticas sociológicas, literárias e políticas contemporâneas, o psicanalista Octavio Souza (1994) revela uma leitura interessante sobre a constante busca da identidade nacional. Para Souza, essa contumaz procura compreende antes um sintoma, o resultado das condições de formação do país enquanto Estado nacional, do que um projeto que Oswald de Andrade estivesse estimulado a adotar em seus empreendimentos pessoais ou teóricos. O autor ainda aponta que talvez esteja aí um dos motivos para que qualquer critério que tenha sido apresentado, ao longo da história, para estabelecer a identidade nacional, nunca tenha sido amplo o bastante para dar conta das manifestações culturais, simbólicas do país.

Fato é que Oswald de Andrade se enfileira ao lado desses nomes que se propuseram a produzir ou a se apropriar de elementos simbólicos capazes de reunir um reconhecimento sobre o que seria esse país, esses povos que o constituem, ou seus modos de existir no mundo. O antropófago foi a imagem-ação totêmica dessa busca. Resta-nos entender como esse motivo, a metáfora canibal, foi acionada.

1.3.2 Anedotas de origem: rãs e Abaporu

Duas versões concorrem, na fortuna literária, para dar conta da origem do movimento cultural. Conta-nos Aracy Amaral (2003) que, em janeiro de 1928, a pintora Tarsila do Amaral ofertou a seu então esposo, o aniversariante Oswald

¹¹ “O Brasil é a realização derradeira e penosa dessas gentes tupis, chegadas à costa atlântica um ou dois séculos antes dos portugueses, e que, desfeitas e transfiguradas, vieram dar no que somos: uns latinos tardios de além-mar, amorenados na fusão com brancos e com pretos, deculturados das tradições de suas matrizes ancestrais, mas carregando sobrevivências delas que ajudam a nos contrastar tanto com os lusitanos. [...] A assunção de sua própria identidade pelos brasileiros, como de resto por qualquer outro povo, é um processo diversificado, longo, dramático” (Ribeiro, 1995, p. 130-131). A extensa citação de Darcy Ribeiro é paradigmática para dar conta da ideia de uma soma, mistura de raças na composição do povo brasileiro, a partir das matrizes étnicas portuguesa, negra, indígena, entre outras, que assume hoje o caráter de identidade nacional oficial do povo brasileiro, na esteira de Gilberto Freyre. Talvez seja necessário acrescentar que não é essa a posição que os autores aqui mobilizados pretendem configurar à antropofagia.

de Andrade, sua mais recente tela. No centro da pintura, uma figura meio humana meio monstruosa, de cabeça inclinada e pés enormes, sentada sobre uma terra verde. A descrição feita pela própria artista revela se tratar de “uma figura solitária monstruosa, pés imensos, sentada numa planície verde, o braço dobrado repousado num joelho, a mão sustentando o peso-pena da cabecinha minúscula. Em frente, um cacto explodindo numa flor absurda”¹².

Ao receber o presente, Oswald de Andrade, prontamente, chamou o escritor Raul Bop. Diante da imagem, na companhia do amigo, Oswald concluiu ser “o homem, plantado na terra” para Bopp emendar a necessidade de fazerem um movimento em torno do quadro. Para batizar a pintura, a dupla de escritores consultou o dicionário tupi-guarani de Antonio Ruiz de Montoya, formando o vocábulo *Abaporu* (*aba*: homem, *poru*: que come)¹³. A reunião em torno da tela acabou se tornando uma espécie de rito fundador: *Abaporu*, o homem que come, palavra e sentido que inspiraram a criação do movimento artístico e cultural que, também, se pretendeu político e filosófico e que

[n]asceu mais da necessidade de um povo do que dos requintes da inteligência de um homem. E daí encontrar a sua verdadeira história nas próprias fontes da nacionalidade. Porque de todos os movimentos que o Brasil tem tido até hoje, antropofagia é, sem dúvida, o que vem de mais fundo e que, por isso mesmo, se eleva mais alto. Não foi inventado. Nem importado. Foi descoberto, aqui mesmo, por Oswald de Andrade, que encontrou a sua expressão vocabular na pintura bárbara e inteiramente nova de Tarsila do Amaral.¹⁴

Oswald de Andrade recupera essa origem ao relacionar a Antropofagia - e o primitivismo que ressoa de *Abaporu* - ao panorama artístico, intelectual e social europeu:

Foi talvez na pintura bárbara de Tarsila que eu achei essa expressão. Sob um tom de paradoxo e violência, a antropofagia poderá quem sabe se dar à própria Europa a solução do caminho ansioso em que ela se debate. Note você como a Europa procura se primitivizar. Ai estão todos os grandes movimentos para prová-lo [...]. Leia-se ou Freud ou Bergson ou Coné ou Keyserling ou Spengler ou Bertrand Russel, examine-se quaisquer tendências coletivistas – Dadá, Futurismo, Surrealismo, Expressionismo- e salta aos olhos uma ávida repugnância por toda a milenária idolatria de ordem religiosa, intelectual e moral que a guerra começou a estorvar (Andrade, 1928/2009, p. 61-62).

¹² Amaral, A. *Tarsila: sua obra e seu tempo*. São Paulo: Editora EDUSP, Editora 34, 2003, p. 284).

¹³ Tarsila do Amaral comentou a famosa passagem: “Segui apenas uma inspiração sem nunca prever os seus resultados. Aquela figura monstruosa, de pés enormes plantados no chão brasileiro ao lado de um cactus, sugeriu a Oswald de Andrade a ideia da terra, do homem nativo, selvagem, antropófago...” (citada por Amaral, 2003, p. 279-280).

¹⁴ De Antropofagia. RA: 2a. fase, n.4, 1929.

Madrinha do movimento, Tarsila do Amaral também esteve presente em outra versão narrada por Raul Bopp, e que teria se dado durante a reunião do grupo modernista em um restaurante paulista, cujo cardápio oferecia rãs. Oswald de Andrade se aproveitou da ocasião para divagar sobre a participação do anfíbio na evolução das espécies, de modo que a rã estaria num estágio anterior da linha evolutiva biológica humana. A intervenção da pintora não foi sem consequências: ao comentar que, de acordo com a teoria apresentada, ao comerem aquela rã seriam “quase antropófagos”, a blague

[...] deu lugar a um jogo divertido de ideias. Citou-se logo o velho Hans Staden e outros clássicos da Antropofagia: “Lá vem a nossa comida pulando”. A Antropofagia era diferente de outros menus. Oswald, no seu malabarismo de ideias e palavras, proclamou: “Tupy or not tupy, that’s the question”. Um plano de derrubada tomou corpo. A flecha antropofágica indicava outra direção. Conduziria a um Brasil mais profundo, de valores ainda indecifrados (Bopp, 1966/2012, s.p.).

Feito o contrato em torno do movimento, aquela geração de intelectuais e artistas chegava, pelo ideário utópico de renovação dos costumes, da vida e da moralidade, à questão política. É o que veremos no tópico *A política: contra a anta, o tamanduá*, no capítulo seguinte, em que apresentaremos um terceiro marco da origem antropofágica, situado, pelo próprio Oswald de Andrade, no espectro político.

Em uma declaração de maio de 1928, Oswald de Andrade relaciona o surgimento da antropofagia a um embate com os grupos Verde-Amarelo e Anta “[...]mais tardia que elas, é, talvez, mais acertada” (Andrade, 1928/2009, p.71). Nesse sentido, para além das duas famosas anedotas de origem do movimento, a agitação do grupo antropófago foi também uma reação direta à movimentação de caráter ufanista [e a “todas as perversões nacionalistas decorrentes” (Candido, 1970/2011, p.61)] de outros intelectuais e artistas ligados ao modernismo - e que vieram, como fez Plínio Salgado alguns anos depois, a se alinhar ao integralismo na década de 1930.

No capítulo, dedicado à antropofagia, da trajetória biográfica de Tarsila do Amaral, Aracy Amaral (2003) faz uma inserção interessante de Freud no seio das produções oswaldianas:

Freud, que para Oswald de Andrade em 1928 é uma citação constante, é o “intermediário” entre Manifesto Pau-Brasil e o Manifesto Antropófago [...]: ao naturismo em busca do qual se põem os modernistas a partir de 22, se contrapõe o ‘selvagem’, no sentido de retorno ao homem pré-civilizado judaico-cristão ocidental, ao “índio

pré-cabralino”, antes da chegada da lógica, dos relacionamentos impostos (Amaral, 2003, p. 286).

Se uma mirada atenta às vastas referências presentes no MA¹⁵ nos permite localizar mais do que um intermediário entre os dois manifestos, é lícito destacar a presença freudiana que, não só é nominalmente entoada no documento em questão, mas fornece elementos importantes para a construção do sentido do movimento encabeçado por Oswald. Nas próximas seções, trataremos da “relação estratégica” que o escritor estabeleceu com o pensamento freudiano desde a virada de Pau-Brasil para a antropofagia – que, como observou Aracy Amaral, está inserida em um contexto em que o escritor *deixa o Brasil cair*¹⁶ – até seus textos mais tardios, das décadas de 1940 e 1950, quando da reformulação filosófica das ideias apresentadas na RA, a partir, sobretudo, de críticas dirigidas às teses fundamentais da psicanálise, como o complexo de Édipo, por exemplo.

1.4 Operando Freud: a transformação do tabu em totem

No início do MA, Oswald de Andrade convoca um sujeito coletivo, apresentando a antropofagia a partir de um princípio de união: “Só a Antropofagia nos une”. Diante de uma questão que estava na ordem do dia, aquela da exploração dos elementos possíveis para construção de um sentido identitário para a nação, a convocação antropófaga não se unia em torno de um signo de brasilidade ou carácter sintético: não é o bom selvagem do indianismo literário ou a saída xenofóbica do verde-amarelismo¹⁷ que permitiria alguma síntese unificadora em torno de um nacional. O que nos une é a devoração, esse “[...] movimento fundamental da *comunidade humana*” (Sterzi, 2011, p. 445, grifos nossos). É importante destacar, nesse ponto, que os vestígios de uma ontologia de cunho sintético vão se esvaziando das pretensões do grupo em torno de Oswald, e a antropofagia vai se dando a ver como “devir permanente”, preservando ainda sua instabilidade constitutiva.

¹⁵ Para um estudo minucioso dos aforismos e referências presentes no MA, conferir Beatriz Azevedo (2016).

¹⁶ A retirada do “Brasil” do título do segundo manifesto também se desdobra no próprio texto do manifesto, de tom menos nacionalista, e mais indígena, aborígene, americano, mais orientado por uma intuição histórica, filosófica e pela metafísica bárbara do que pela composição binária e conciliatória (cultura nativa vs. intelectual, floresta vs. escola, poesia de importação vs. exportação) que marca o documento de 1924.

¹⁷ Movimento de cunho conservador e nacionalista, estruturado, no ano de 1926, em torno de Plínio Salgado e Cassiano Ricardo. No tópico *A política: a anta contra o tamanduá*, retomaremos esse ponto.

Pelo aspecto ameaçador, pagão e impiedoso desse ancestral que a busca de uma identidade nacional, busca essa de tendência conservadora e mesmo reacionária noutras correntes do Modernismo brasileiro, oscila no sentido contrário a um esforço paradoxal de *desidentificação das origens*. Nem os primeiros protagonistas de nossa história, os portugueses, nem os índios, enquanto cepa originária étnica, intemporalizada no vago horizonte do Brasil pré-cabralino, guardavam o segredo de nossa identidade (Nunes, 1986, p. 18).

Era ainda preciso recontar a história das origens dessa civilização, restabelecendo seu ato inaugural canibal, confirmando a máxima freudiana do homem como animal de horda (Freud, 1921/2011) e do banquete totêmico como marco originário social: “[...]no princípio foi o Ato” (Freud, 1912-1913/2012, p. 244) dos Caeté sobre o Bispo Pero Fernandes Sardinha.

Oswald de Andrade encerra o MA localizando a sua redação em Piratinin-ga (termo Tupi guarani utilizado para denominar o território que, posteriormente, passará a ser conhecido como a cidade de São Paulo), no ano 374 da deglutição do bispo. Em sua assinatura, Oswald reescrevia e reinscrevia a fundação do Brasil: o marco zero, sob a pena oswaldiana, não se limita mais ao evento católico da missa proferida naquele domingo de páscoa de 1500, deslocando a marcação temporal ao ato de devoração de D. Pero Fernandes Sardinha pelos índios Caeté, em 1554, no litoral alagoano, demonstrando não só a admiração com que Oswald trata o episódio e a valorização da força e da insubordinação do mau selvagem, mas a própria importância histórica do ritual canibal que estabelece o vínculo entre autóctones e europeus arrivistas.

Pode-se ler, no MA, três variações daquela que talvez seja a fórmula mais evocada para definição da antropofagia: “a transformação permanente do Tabu em totem”, “a transfiguração do Tabu em totem”, “Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem”¹⁸. Ainda que os termos centrais do aforismo tenham sido matéria de obras antropológicas (Douglas, 1982), das quais Oswald tinha ciência, há um diálogo direto com o texto freudiano *Totem e Tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e neuróticos* (1912-1913/2012) e que é paradigmático do modo como, em seu projeto antropofágico, Oswald se apropria da psicanálise.

Antes de nos debruçarmos sobre a interpretação dessa chave antropofágica – e seu efeito de inserir a antropofagia no plano de uma *Weltanschauung* – convém tecer alguns comentários sobre o texto de origem. A respeito de Totem e

¹⁸ Andrade, O. de. Manifesto Antropófago. RA: 1ª. fase, n.1, 1928.

Tabu (Freud, 1913-1913/2012), pode-se dizer que se trata de um texto errático¹⁹. Há uma errática freudiana que se deixa entrever logo em seu prefácio:

Neste livro tentou-se, ousadamente, descobrir o significado original do totemismo a partir de seus *traços infantis*, dos *indícios* que reafioram no desenvolvimento de nossas crianças. [...] Conhecemos o homem pré-histórico, nos estágios de desenvolvimento que percorreu, pelos monumentos e utensílio que nos deixou, pelas informações sobre sua arte, sua religião e concepção de vida, que nos chegaram diretamente ou pela via da tradição, em lendas, mitos e fábulas, e pelos *vestígios* de sua mentalidade em nossos próprios usos e costumes (Freud, 1912-1913/2012, p. 16-18, grifos nossos).

Com uma profusão de elementos, documentos, informações diversas, enfim, vestígios compilados e coletados, e com um deslocamento conceitual de uma ontogênese do sujeito para uma filogênese de povos, a errática que acompanha tal livro se mostra explícita. Documento singular, não só por seu método errático de investigação, mas pela escrita exploratória de um sujeito que parece escrever para descobrir o que está pensando (Mahony, *apud* Kon, 1996), o que está por vir, partilhando com o leitor sua construção ficcional que é também a busca pelo fato, sua fantasia científica (Kon, 1996). E é assim que o próprio autor o concebe, como um *mito científico* (Freud, 1921/2011, p. 101), uma fantasia original, mítica e estrutural construída para dar conta de problemas clínicos, teóricos e políticos (Roudinesco; Plon, 1997). E é precisamente nesse texto que Freud

¹⁹ Em *A crise da filosofia messiânica* (1950), Oswald de Andrade apresenta o método errático: “Devem-se a Bachofen, vulgarizado por Nietzsche, as primeiras pesquisas sobre o Matriarcado. Como já afirmamos, a cultura humana se dividiria em dois hemisférios – Matriarcado e Patriarcado. Deriva o filho de Direito Materno do fato de que o primitivo não ligava o amor ao ato da geração. O amor é por excelência o ato individual, e seu fruto pertence à tribo. Será preciso criar uma Errática, uma ciência do vestígio errático, para se reconstruir essa vaga Idade de Ouro, onde fulge o tema do Matriarcado” (Andrade, 1950/2011, p. 152). Oswald se inspira em Bachofen – que será devidamente apresentado no próximo tópico – para postular uma Errática, uma ciência dos vestígios errantes que recupera na civilização moderna ocidental, os restos, as pegadas, elementos arcaicos daquilo que teria sobrevivido de linguagem, religião, que resiste a ser eliminado, e que faz resistência às formas de dominação patriarcal e messiânica. “*Errar puede ser aqui tanto alucinarse como caminar, según la evocación que sugere el 'Itinerarios. Itinerarios del Manifiesto Antropófago. Así como vestigium etimológicamente, significa 'seguir una huella', la marca que deja el pie en la tierra (el itinerário), y también puede significar ruina. Todas connotaciones que combinan muy bien con la defensa que hace Bachofen del mito y los detritos*” (Aguilar, 2010, p. 85). Em sua obra, Bachofen postulou a existência mítica e jurídica de um período matriarcal no mundo antigo, inspiração para Oswald que se orienta, teleologicamente, pelo retorno de um novo matriarcado. A errática, como um método, “*pone en escena la necesidad de articular un pensamiento que pueda rescatar, a partir de los indicios y de los restos, aquello que há sido reprimido o vencido*” (*ibid.*, p. 15). Em nossa acepção, o sentido que Gonzalo Aguilar confere à errática bachofen-oswaldiana se aplica à construção textual e argumentativa de Freud em *Totem e Tabu*, obra, aliás, que também se inspirou em Bachofen: “*In Totem and Taboo, inspired by the theories of Johann Jakob Bachofen on matriarchies (Bachofen, 1861), Freud took up the origins of human law and its beginnings in the form of matriarchy, which would later be replaced by the patriarchal family order. Indeed, Freud considered that the establishment of the prohibition of incest and the social organisation set up by the brothers alliance based on sublimated homosexual feelings 'may perhaps have been the germ of the institution of matriarch'*” (Smadja, 2015, p. 73).

desenvolve uma *metateoria* sobre os fundamentos sociais, culturais e históricos da vida humana em coletividade, que desemboca não só numa antropologia filosófica do homem/mulher (quem somos nós), mas, também, em uma formulação antropofágica dessa antropologia (que ato transgressor nos permite ser quem nós somos).

Ao longo dos quatro ensaios que compõem *Totem e Tabu* Freud (1912-1913/2012), repassa a transformação do estado natural à civilização e traz à baila a mítica do parricídio canibalesco primordial na origem da cultura. A atmosfera de composição de seu texto pode ser cotejada nas cartas enviadas a Fliess, na década anterior à sua redação. O interesse pela temática da antropologia social e a inquietação quanto a vários temas caros à disciplina já aparecem em missiva de 12 de dezembro de 1897:

Você consegue imaginar o que sejam “mitos endopsíquicos”? São o último produto de meu esforço mental. A tênue percepção interna do nosso próprio aparelho psíquico estimula ilusões do pensamento, que, naturalmente, são projetadas para o exterior e, tipicamente, para o futuro e o além. A imortalidade, a recompensa e todo o além, tudo são reflexos de nosso mundo psíquico interno. *Meschugge?* Psicomitologia (Freud *apud* Masson, 1986, p. 287).

Alguns meses antes, pode-se ler no *Rascunho N* (maio de 1897) a preocupação com o tema do “horror ao incesto” e sua ligação com a moralidade sexual repressiva e com o desenvolvimento civilizatório – temas abordados especialmente nos textos sobre a *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908/2006), e *O mal-estar na civilização* (1930/2010):

O horror ao incesto (coisa iníqua) baseia-se no fato de que, em consequência da vida sexual comunitária (até mesmo na infância), os membros de uma dada família ficam permanentemente juntos e se tornam incapazes de entrar em contato com os estranhos. Logo, incesto é anti-social — a civilização consiste nessa renúncia progressiva (Freud *apud* por Masson, 1986, p. 253).²⁰

Freud revela se tratar de sua primeira tentativa de aplicar a psicanálise ao que chama de “psicologia dos povos”,²¹ valendo-se, para isso, do totemismo, conceito em voga naquele tempo e que consistia, segundo Roudinesco e Plon (1997), em um esforço para estabelecer a relação entre um clã exogâmico e uma espécie natural (animal) que pudesse explicar uma suposta “unidade original” das várias e distintas realidades etnográficas.

²⁰ Rascunho N, anexo à carta de 31 de maio de 1897, enviada por Freud a Fliess.

²¹ Segundo o tradutor Paulo César de Souza (2011), no volume das obras completas, editado pela Companhia das Letras, o termo original *Völkerpsychologie* (Freud, 1921) também poderia ser vertido em “etnopsicologia”.

O psicanalista parte da relação entre tabu e totemismo, afirmando, ainda, ter sido o tabu muito menos afetado, ao longo da história evolutiva humana, do que o totem. Nesse ponto, equivale o tabu ao imperativo categórico kantiano, que subsistiria intacto na cultura moderna. Logo de saída revela sua antropologia evolucionista: pensa os povos “primitivos” contemporâneos como selvagens pré-históricos, estagnados na história, pré-lógicos. Ao tomar como objeto, a partir de relatos etnográficos, os aborígenes da Austrália, espanta-se com uma constatação: “os pobres canibais nus” (Freud, 1912-1913/2012, p. 19), apesar de tão rudimentares, organizam-se socialmente a partir do impedimento severo de relações sexuais incestuosas.

O horror ao incesto, título que batiza o primeiro ensaio, traz o tema que já aparecia na questão clínica em torno do complexo de Édipo, agora reaberto no quadro das instituições sociais. Freud se vale, *antropofagicamente*, de fontes bastante variadas para fundamentar uma causa que já aqui aparece: a de ancorar, em condições históricas e antropológicas, a possibilidade para a emergência do complexo edípico na cultura, ponto sobre o qual retornaremos adiante.

Nesse ensaio inaugural, parte do questionamento sobre a origem da interdição do incesto nas sociedades primitivas que se encontram sob o regime do totemismo. Cada tribo é dividida por clãs, nomeados segundo seu totem, ancestral comum e, também, entidade protetora, “[...]animal comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação especial com todo clã” (Freud, 1912-1913/2012, p. 19-20) a quem os membros devem obrigação permanente: proibidos de comer sua carne e de destruí-lo, a relação ao mesmo é o ordenador de todas as obrigações sociais, dentre elas, a instituição exogâmica, ou seja, a proibição de relações sexuais entre os membros do mesmo clã, que faz com que essas relações só possam se dar com integrantes externos.

Freud se detém na análise das medidas protetivas estabelecidas para evitar a realização do ato incestuoso. Compara a psicologia dos povos primitivos com a vida infantil e a psique neurótica, todos tomados por relações objetais marcadas por conflitos diante dos desejos incestuosos: enquanto os selvagens estabelecem respostas diretas e imediatas de proteção quanto aos mesmos, o neurótico forma seu complexo a partir do conflito infantil, que adviria do recalçamento desses desejos.

Em *O tabu e a ambivalência dos sentimentos*, seu segundo ensaio, recupera a analogia entre primitivo e neurótico pela articulação entre tabu e ambivalência

emocional. O tabu, palavra polinésia de difícil tradução, recebe várias designações: sagrado, impuro, perigoso, demoníaco, inquietante. A origem, as características e consequências de sua violação são analisadas e, além disso, Freud associa os tabus aos sintomas da neurose obsessiva: o que o psicanalista entende como a forma mais antiga de restrição moral e o quadro sintomático obsessivo coincidiriam em sua etiologia derivada dos conflitos entre desejos incompatíveis. A clássica afirmação de que “[...]o desejo original de fazer o proibido continua a existir nos povos em que há tabu[...]” (Freud, 1912-1913/2012, p. 60), que relaciona a proibição com o desejo de violação, é seguida de outra sentença de igual importância:

As mais antigas e importantes proibições do tabu são as duas leis fundamentais do totemismo: não liquidar o animal totêmico e evitar relações sexuais com os indivíduos do mesmo totem que são do sexo oposto. Esses devem ser, então, os mais antigos e poderosos apetites humanos (Freud, 1912-1913/2012, p. 61).

Em seu estudo autobiográfico, Freud (1925/2011a) retoma a importância do texto, lembrando ter sido o animismo²² – entendido, no terceiro ensaio, *Animismo, magia e onipotência dos pensamentos*, como um esquema primitivo do universo, “doutrina das almas” (Freud, 1925/2011a, p. 121) - uma oportunidade privilegiada para compreender o princípio da superestimativa da importância da realidade psíquica, a crença na onipotência de pensamentos, fundamental para entendimento das neuroses:

É na neurose obsessiva que a conservação da onipotência dos pensamentos aparece de modo mais nítido, nela se acham mais próximos da consciência os resultados desse primitivo modo de pensar. [...] Em todas elas [neuroses], o decisivo na formação dos sintomas é a realidade do pensar, não a do viver (Freud, 1925/2011a, p. 137).

O psicanalista revela, ainda, ter se sentido atraído pelo totemismo naquilo que ele oferecia de indícios para a compreensão da ordem social e das religiões, chegando à conclusão de que “[...] todos os povos, também os mais cultivados, passaram um dia pelo estágio do totemismo” (Freud, 1925/2011a, p. 157). Nesse ponto, estabelece um curso evolutivo das concepções de mundo na história humana, sendo a fase animista sucedida por uma fase religiosa que culminaria,

²² Vale destacar a nota de rodapé, inserida por Freud no início da discussão sobre o animismo, que atribui a característica do “estranho/inquietante” às “impressões que tendem a confirmar a onipotência dos pensamentos e o modo de pensar animista” entre aqueles que já o afastaram de seu julgamento (Freud, 1912-1913/2012, p. 137). Ainda que a perspectiva evolucionista de Freud conceba uma certa linha evolutiva e progressiva do pensamento humano, ele admite a manutenção de formas distintas de julgamento, hemisférios distintos de juízo, que convivem em um mesmo tempo/espaço.

em estágio mais avançado, na era científica. Aqui, tece uma comparação entre o desenvolvimento libidinal dos sujeitos e a evolução histórica do que coloca como “visão de mundo” – a fase animista corresponderia ao narcisismo, a fase religiosa ao estágio de relação objetual (sobretudo a ligação ao par parental) e a fase científica à maturação de renúncia ao princípio do prazer e admissão da realidade do mundo exterior.

No último ensaio, *O retorno do totemismo na infância*, a associação entre o selvagem, o neurótico e as crianças, é ancorada nas condições de estabelecimento do complexo de Édipo, tomado como um evento primordial, inaugural das instituições sociais e da sociedade. Freud aborda as características do totemismo e parte da correspondência entre suas injunções fundamentais: a proibição de matar o animal totêmico e de ter relação com aquele pertencente ao mesmo clã, lógica que atribui a regulação social dessas leis primordiais ao impulso de sua realização.

Ao equacionar o animal-totem com o pai, tendo em mente, ainda, o fato de esse ser honrado como ancestral do clã, Freud se vale dos sintomas fóbicos obsessivos para contribuir com a questão. Recorre para tanto ao caso clínico do pequeno Hans (e sua fobia de cavalo) e a uma observação clínica de Ferenczi a partir do caso do menino Arpad (e a identificação com um galo) para analisar a relação das crianças com esses animais totêmicos como um substituto do medo do pai, um deslocamento do complexo edípico. Há, nessa passagem, um paralelo entre a origem do totemismo e a exogamia, ambos frutos do Édipo. Os estudos de Robertson Smith o permitem acessar a temática da “refeição totêmica” – ritual de abate do animal sagrado que, morto, é devorado, lamentado e depois festejado – como parte fundamental da religião do totemismo. A partir desse ponto, de qual recurso Freud se utiliza para chegar até o assassinato do pai como núcleo do totemismo e formação da religião?

O psicanalista evoca a hipótese da horda primitiva no estado social originário da sociedade de Charles Darwin, e a partir de todos esses elementos *antropofagicamente* trabalhados, formula o que chama de sua “visão”. Transcrevemos a própria narrativa freudiana sobre a gênese dos determinantes históricos que forneceram o sistema de representações e afetos que o complexo de Édipo atualiza.

[...] formou-se para mim, a partir de todos esses componentes, a conjectura — ou melhor, visão — dos seguintes eventos: O pai da horda, um déspota sem limites, tomou para si todas as mulheres e matou ou afastou os filhos, seus rivais perigosos. Um dia, porém, esses filhos se juntaram, impuseram-se a ele e o mataram e devoraram, a esse pai que era seu inimigo, mas também seu ideal. Após o feito, não puderam assumir a herança, pois cada um estorvava os demais. Sob a influência do malogro e do remorso, aprenderam a se tolerar mutuamente, uniram-se num clã

fraterno mediante as regras do totemismo, destinadas a evitar a repetição de um ato semelhante, e renunciaram conjuntamente à posse das mulheres pelas quais haviam assassinado o pai. Então passaram a buscar mulheres de fora; esta é a origem da exogamia, estreitamente ligada ao totemismo. A refeição totêmica era a comemoração daquele ato monstruoso, de que nasceu a consciência de culpa (o pecado original) da humanidade, com que tiveram início a organização social, a religião e a restrição moral, simultaneamente (Freud, 1925/2011a, p. 158-159).

O repasto totêmico é a mitologia que Freud levanta para apontar a fundação do Superego coletivo capaz de interditar o incesto, transformando-o em um tabu. A humanidade, compelida a expiar esse crime originário, reatualiza, no ritual antropofágico, o parricídio fundante, transformando este tabu em um totem. O festim antropofágico, primeira festa da humanidade, é o advento da cultura: a comunidade de irmãos só se estabeleceu após a devoração conjunta de um mesmo corpo, o corpo paterno. Freud se ancora na tese evolucionista da recapitulação para afirmar que o ato inaugural da sociedade é algo que se transmite, a ontogênese repetiria a filogênese: o desenvolvimento libidinal é marcado pela transmissão de traços psíquicos/afetivos desde os primórdios. Assim é entendida a origem da culpa pelo assassinato do pai.

Por duas vezes, tendo em vista sua estratégia de construção narrativa²³, atribuímos ao psicanalista, a predicação *antropofágica*. A questão é que Freud, ao propor a elevação da configuração edipiana a uma forma universal com estatuto de verdade para toda humanidade, recorre à hipótese da horda primeva para conferir certo valor antropológico e científico à sua conjectura. *Totem e tabu* é a tentativa de conciliação entre a transmissão e a experiência singular, momento em que o médico lança mão do *mito* para fazer conciliar universal-particular, alçar a universalidade das expressões psíquicas, patológicas (ou não) e a particularidade constitutiva da experiência clínica e da produção sintomática. Nesse sentido, comentam Roudinesco e Plon (1997, p. 757):

²³ De modo geral, vislumbramos que o ponto de vista de Freud em face do primitivo demonstra isso que estamos colocando como uma estratégia retórica. No início de *Totem e tabu*, o primitivo é apresentado como selvagem, radicalmente outro, sendo a interdição do incesto a única característica que lhe conferiria alguma humanidade. Em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2011, p. 27), o primitivo é aquele permeado por “instintos cruéis, brutais, destrutivos, que dormitam no ser humano, como vestígios dos primórdios do tempo”. Já no quarto ensaio de *Totem e tabu*, Freud admite, em nota de rodapé que: “os povos primitivos não são povos jovens, e sim, na realidade, tão velhos quanto os mais civilizados, e não é lícito esperar que eles conservassem suas ideais e instituições originais sem qualquer evolução e deformação” (Freud, 1912-1913/2012, p. 159). De todo modo, Freud parece ignorar ou desconsiderar a constatação de que totemismo e animismo propõem modos de laço, dinâmicas de sacrifício e restituição de formas distintas, podendo, em uma mesma sociedade, coabitar de forma não complementar (Castro, 2002).

Freud [...] ansiava por dar uma explicação global da origem das sociedades e da religião a partir dos dados da psicanálise, ou, dito de outra maneira, dando um fundamento histórico ao mito de Édipo e à proibição do incesto e mostrando que a história individual de cada sujeito não é mais do que a repetição da história da própria humanidade.

Ao destacar que essa hipótese descortina a ligação entre a religião e a ambivalência do complexo paterno, Freud busca afastar a importância de se confirmar a verdade histórica em que se ancora seu argumento. O pai primitivo, amado e temido, reverenciado e invejado, depois de se representar pelo animal totem, passa a ser simbolizado na figura de Deus, de modo que a cerimônia ritual da refeição totêmica ainda sobreviveria, no cristianismo, no sacramento da comunhão.

Antes de transmitirmos, mais claramente, a opção feita pelos antropólogos de estabelecer uma relação estratégica com a disciplina psicanalítica, gostaríamos de recuperar a temática do totem e do tabu, que já mencionamos ter sido extraída do texto freudiano.

Valemo-nos aqui da hipótese apresentada por Alexandre Nodari (2015b) de que a fórmula da “transformação do tabu em totem” – e todas as variações presentes na *RA* e no *MA* – pode servir como uma cifra para compreensão da antropofagia. Em primeiro lugar, tomaremos os seus elementos para analisarmos de que modo se aproximam ou se distanciam do que propunha a psicanálise. De fato, a partir do aforismo, podemos perceber como Oswald estabelece as relações estratégicas, “corrigir” Freud e inventa uma leitura dos conceitos freudianos, especialmente do inconsciente e do dualismo do princípio do prazer-realidade. Apresentaremos essa análise na seção seguinte – *O diagnóstico*. Adiante, no último capítulo do livro, retornaremos à fórmula a partir dos efeitos recolhidos quando de sua aplicação à crítica oswaldiana da civilização ocidental. Antes disso, na subseção “*Enigma-mulher*”, através da noção de feminilidade – tal como lida por Joel Birman, arriscaremos pensar no que poderia ser a transformação do tabu no próprio Freud.

Como já visto, *Totem e tabu* foi a construção de que Freud se valeu para equivaler o sistema totêmico de organização social e o complexo de Édipo. Totem e tabu foram dois elementos que ele imaginou como derivações essenciais do parricídio primevo e que geraram a ambivalência de sentimentos que essa suposta trama pré-histórica teria forjado. Para Freud, totem e tabu surgem juntos, materializando o drama psicológico coletivo do momento de instauração da sociedade humana, regras sociais sem a força bruta da horda, de onde adviriam a ética, a moral, a política, as artes, a ciência, a religião, enfim, todas as instituições

humanas. A partir do parricídio originário, além da culpa, a exogamia se faria como consequência, primeira medida para impedir a reprodução daquilo que teria motivado a rebelião anterior e, nesse sentido, o primeiro tabu, portanto, teria instaurado a instituição exogâmica. O totem, que nasceu como uma espécie de sistema de contrato com o pai – um compromisso de que ele não seria morto, de que o ato que custou a vida do pai primordial não seria repetido – surgiu da tentativa de apaziguamento da culpa, uma obediência como meio de, retroativamente, respeitar o pai morto, de modo que o totem operaria como uma espécie de retorno do recalcado. Morto, deslocado para ilimitado da onipotência, o pai é inscrito no inconsciente como uma lei, assumindo um poder divinizado criando um superego coletivo. Vai ficando patente que, para Freud, os elementos centrais sobre os quais repousa o surgimento da ordem civilizada são a culpa e a agressividade.

Oswald de Andrade livremente se apropria desses termos recolhidos no psicanalista, mais uma vez recorrendo ao procedimento de inscrever uma diferença criadora:

O que é a Antropofagia? O ato de devorar o inimigo vencido para que as suas virtudes se transmitam a nós. Uma comunhão. Nós absorvemos o *Tabu* para transformar em *Totem*: o inimigo sagrado que é necessário transformar em amigo. Frazer, Freud deram ao Tabu um significado que eu corrijo (Andrade, 1928/2009b, p. 73).

Essa apropriação livre merece um cuidado no momento de interpretá-la em relação ao psicanalista vienense. Em Freud, como vimos, o totem não deriva do tabu: de início, na experiência da horda, matar o pai não era uma interdição coletiva psíquica, ou seja, não se tratava de um tabu que depois teria se tornado totem. Freud não oporia, mas conjugaria esses dois termos: ligados ao totem, o psicanalista relaciona dois tabus primordiais que são conjuntos e contemporâneos – o interdito que protege o animal totêmico (não se pode matá-lo e nem o comer) e a proibição do incesto instituindo a exogamia. Dois tabus que teriam permitido o início da moralidade e da civilização: na antropogênese freudiana, a passagem da natureza à história só teria sido possível com o gesto fundador violento – o banquete canibal e sua consequente interdição – condição para a aliança fraterna (Nodari, 2011).

A impossibilidade de equalizar os sentidos de totem e tabu no modo como Freud e Oswald os tratam vai além da oposição ou conjugação desses elementos entre si. Para Freud, o sujeito, agente ou ação que viola (e transgride) o tabu torna-se impuro. Já para Oswald, a quem interessa restituir a pureza originária do homem primitivo (expropriado pelo invasor), negar sua violação é que deve

ser repreendido já que o que interessa é justamente dessacralizar a ideia do tabu. Tocar o tabu e, portanto, tornar-se o próprio tabu, algo indesejável na acepção do psicanalista, torna-se a bandeira de Oswald, uma espécie de libertação onde não haveria uma culpa a partir da violação, mas justamente o contrário – “o desejo de absorver traz a infração do tabu”. De modo que, na antropofagia, por fazer da interdição uma norma, “[...]o assassinato do pai totêmico deixa de ser expiado como culpa e eterna vigilância e passa a ser vivido como celebração” (Nodari, 2011, p. 586).

Em um dos pontos do MA em que ordena a “transformação permanente do tabu em totem”, Oswald de Andrade levanta símbolos míticos (é importante destacar aqueles maternos: Sol, Cobra-grande, Guaraci – mãe dos viventes, Jaci – mãe dos vegetais, Jabuti²⁴) para indicar a possibilidade de que tudo aquilo que teria sido *sequestrado/recalcado* na nossa história social saia das “[...]reservas imaginárias instintivas do inconsciente primitivo” (Nunes, 2011, p. 25) através da “operação antropofágica” de devoração dos emblemas e das imagens consagradas e intocáveis da cultura nacional (o escritor cita Padre Anchieta, Padre Vieira, a mãe dos Gracos²⁵, a corte portuguesa). A transformação do tabu em totem é a operação que nos permitiria descarregar os recalques historicamente provocados, liberando a consciência coletiva nacional que então se encontraria disponível para trilhar aquele roteiro primitivo, instintivo, caraíba, que persistiu fixado nos arquétipos do pensamento selvagem – a visão poética *Pau Brasil*.

A antropofagia aqui pode ser tomada como o revide à imposição histórica dos recalques: sua intenção é propor uma nova história que possa inverter essa hierarquia, projetando o homem natural e seus elementos étnicos, estéticos, culturais que foram reprimidos/sequestrados. Sua inspiração, o antropófago, ocupa, para Oswald, o

[...] lugar do Filho revoltado desde o começo da história contra o Pai, quer seja ele o colonizador, o patriarca da família brasileira, que tem aí sua origem ou o prestigioso

²⁴ Os símbolos são retirados do clássico etnográfico *O Selvagem* (1876), escrito pelo general Couto de Magalhães. O Jabuti, na compilação de lendas da mitologia tupi, designa um animal forte e resistente. A lenda da Cobra Grande, que também inspirou Raul Bopp em *Cobra Norato* (1931/1998), é o espírito que agita as águas fazendo com que os barcos virem. As demais entidades sobrenaturais, como Guaraci (mãe dos viventes – a divindade feminina do Sol) e Jaci (mãe dos vegetais), seu correspondente lunar, também estão referenciadas em Couto de Magalhães (Azevedo, 2016; Riaudel, 2011).

²⁵ Padre jesuíta, José de Anchieta teria celebrado, ao lado de Manoel da Nóbrega, a missa que fundou a cidade de São Paulo (Piratiníngua), em 1554. A menção ao Padre Vieira refere-se a uma negociação econômica protagonizada pelo religioso, ainda no Brasil colônia, que teria trazido benefícios só para a metrópole portuguesa. A figura da mãe dos Gracos é a viúva de um general romano, dedicada a cuidar severamente de seus filhos, Caio e Tibério, espécie de “mãe patriarcal” (Azevedo, 2016).

européu de autoridade intelectual intocável. Essas diferentes imagens paternas e paternalistas, que são também tabus, deveriam ser comidas, deglutidas mentalmente enquanto tabus, e por isso, transformadas em totems (Nunes, 1986, p. 19).

Os alvos do MA vão desde o aparelhamento político e religioso repressivo, a sociedade patriarcal imposta e todas suas esperanças messiânicas, até a retórica da intelectualidade que cumpre imitar o pensamento europeu. Estão aí instauradas, conforme examina Mário Chamie (2005), as bases para a canonização da antropofagia como metáfora dos processos de apropriação e consumo cultural.

A partir da ideia de recalçamento e da instância repressiva na cultura, analisadas por Freud, Oswald de Andrade pode formular seu entendimento, no caso da sociedade nacional, a respeito daquilo que Benedito Nunes (1972/2011) define como o que subsiste no *inconsciente dos convertidos*. Os modos de vida e costumes da sociedade pré-colonização; a religião, como o paganismo tupi e africano; o antigo direito de vingança; a sexualidade livre; o poder do tacape – arma indígena de ataque; a política e economia primitivas; a imaginação lógica indígena, *surrealista avant la lettre*: estes são os elementos que formam o conjunto dos substratos inconscientes que Oswald visa, a partir da antropofagia, *desrecalcar*, elevar para o plano da consciência nacional, transformar de latente em *Manifesto*.

De certa forma, à primeira vista, Oswald de Andrade parece se valer dos termos recolhidos da psicanálise para diagnosticar os males decorrentes da sociedade capitalista, burguesa, patriarcal e da moralidade do homem civilizado – coadunando, nesse sentido, com a leitura freudiana expressa no texto *Moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna* (Freud, 1908/2006). Nesse texto, Freud relaciona repressão sexual e neurose, indicando que a censura exercida pela moral sexual civilizada moderna sobre a vida sexual dos sujeitos seria a causa fundamental para as neuroses propriamente ditas (retornaremos ao tema adiante). Além disso, investe contra a repressão dos elementos “autóctones” – cujos exemplos notáveis seriam a sexualidade, a nudez e a liberdade – ao apontar tal operação repressiva como responsável pelo impedimento da alegria, esse aspecto marcante das formas de vida na sociedade primitiva sem divisão de classes. Denuncia, por fim, a censura provocadora dos verdadeiros problemas nacionais: as “moléstias advindas do sadismo e do poder sobre o outro, do recalque do sexual e da culpa, pensada por Oswald como os ‘males catequistas’” (Facchinetti, 2012, p. 55).

Nesse aspecto, pode-se dizer que a obra freudiana concede aos antropófagos alicerces para a denúncia da empresa repressiva do patriarcado, da colonização cultural e de todas as perturbações que dela advém. Por ir na direção de

interrogar o regime da norma, da identidade, por valorizar o impulso, o instinto em vez da lógica e da moral, por se construir moldado no descentramento, o discurso psicanalítico proporcionava um ponto de apoio para a crítica aos tradicionalismos que marcavam a moral católica cristã em relação à sexualidade, ao corpo, aos costumes.

No entanto, como já foi dito, um olhar mais atento nos leva à compreensão de que, para além da menção direta aos elementos extraídos do texto freudiano, há uma diferença radical no modo como Oswald e seus companheiros tratavam esses termos. De modo geral, podemos recolher pelo menos dois sentidos da formulação de transformação do tabu em totem: a conversão do inimigo sacro (o tabu) pela absorção canibal no ritual antropofágico – e aqui, nesse sentido, poderíamos dizer que Freud também teria mencionado uma transformação do tabu em totem, na horda, se equivalermos o pai ao tabu (devorado e convertido em totem); mas, também, pode significar a própria provocação do movimento antropófago de fazer dos interditos, dos tabus civilizatórios, o seu programa de ação (Nodari, 2011). E é dentro desse programa que as críticas à psicanálise começam a ganhar contornos mais definidos.

É importante neste ponto recuperar um dos ataques centrais de Oswald à disciplina freudiana, lançado em *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950):

Evidentemente o freudismo se ressentia dos resíduos de sua formação paternalista. Falta a Freud e a seus gloriosos sequazes a dimensão Bachofen. Eles não viram que suas pesquisas se limitavam e a sua interpretação se deformava, na pauta histórica do patriarcado (Andrade, 1950/2011, p. 200).

Na tese²⁶ apresentada para o concurso da cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em 1950, Oswald quer “contar a história do homem vestido” (Andrade, 1950/2011, p. 139). Sua premissa central parte da promiscuidade originária, ideia que pilha do jurista suíço Johann Jakob Bachofen – que foi lido por Nietzsche, Freud, Marx – a partir de quem o escritor recupera a tese de um matriarcado que teria, na história da humanidade, precedido ao patriarcado. A transposição de tal ideia permite criar o matriarcado de Pindorama, apresentado no *MA* como uma sociedade existente

²⁶ É importante marcar que não se trata aqui de avaliar as implicações etnográficas, históricas, antropológicas (e, também, psicanalíticas) da tese oswaldiana, posto que esta não se propõe a construir um tratado em nenhuma dessas áreas, mas estabelecer a história da civilização, do “homem vestido”. Esse comentário é fundamental para que não percamos de vista a intenção de compreender o sentido e interesse expresso por Oswald em *A crise da filosofia messiânica*, bem como sua inserção e localização no campo geral de sua obra.

no Brasil pré-cabralino, que ganha, nos escritos da década de 1950, um estatuto universal ao ser apontada como um estado a ser, historicamente, conquistado.

Gostaríamos, aqui, de fazer duas pontuações: ainda que não tenha aprofundado o tema do matriarcado em sua obra, Freud faz referência a Bachofen em *Totem e Tabu* (1912-1913/2012). Quanto à Oswald, ainda que aponte Nietzsche como o divulgador de Bachofen, Felipe Carli observa que é Engels quem mais se refere ao jurista, sendo através do mesmo que o escritor paulista correlaciona o hetairismo primevo e o “desafogo que permite a monogamia patriarcal” (Carli, 2016, p. 387). É ainda apoiado em Engels que Oswald aborda o que chama de “esgoto sexual”, referindo-se aos prostíbulos e “casas de tolerância”, espaços que se fizeram tão necessários para manutenção da sociedade organizada, ou seja, que operavam como garantia e manutenção da instituição do matrimônio monogâmico (Brito, 1950/1991, p. 14).

Segundo a hipótese de Bachofen, que buscou vestígios da sociedade de direito materno em textos da antiguidade (Homero, Heródoto, Ésquilo, Platão), o matriarcado, que teria sido reprimido, deixou-se entrever em mitos, relatos e testemunhos sobre aqueles tempos arcaicos. Em seu *Mutterrecht* (*Direito materno*), texto publicado em 1861, o jurista estabelece (inventa?) um “romance familiar cíclico” (Roudinesco, 2003, p. 43) sobre as origens da humanidade: em um tempo remoto, após um período poligâmico – em que as mulheres gozavam do prestígio de cuidadoras exclusivas da espécie e da geração futura, a humanidade teria vivenciado um tempo de barbarismo, um “hetairismo desregrado”, fase de “união sexual ilimitada” (Carli, 2016, p. 382) caracterizada pela exposição de mulheres a uma sorte de violência sexual masculina e o consequente desconhecimento com relação à paternidade das crianças (Roudinesco, 2003). Esse hetairismo primevo teria sido seguido de uma reação feminina que culminaria em um ciclo mais ameno, em que apareceriam os princípios identificados, nos registros literários, como femininos – ligados às mitologias antigas, estariam os símbolos da terra, da maternidade, da afetividade. Esse momento marcava a instalação de um poder patriarcal em que as mulheres “fundam a família, inventam a agricultura, condenam o matricídio — o crime mais odioso — e encorajam a educação do corpo ao tomar a deusa Deméter como divindade simbólica” (Roudinesco, 2003, p. 43). É esse sistema, chamado de ginecocracia, que apresentava uma outra ordem social, jurídica e sexual à do *pater familiae*, que instaurou o Direito Romano. O reinado do patriarcado, aquele que, na leitura bachofiana, garantiria o progresso da civilização e do espírito, triunfaria posteriormente sobre o regime patriarcal e sobre

todos os malefícios trazidos por essa ordem materna. Em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Engels sintetiza o argumento apresentado por Bachofen em *Mutterrecht*:

[...] o autor faz as seguintes afirmações: 1) – nos tempos primitivos, os homens viviam em total promiscuidade sexual – chamada impropriamente de heterismo por Bachofen; 2) – esse tipo de relações excluía qualquer possibilidade de estabelecer, com segurança, a paternidade, de modo que a filiação só podia ser feminina, segundo o direito materno, e que isso ocorria em todos os povos antigos; 3) – por conseguinte, as mulheres, como mães, como únicos genitores conhecidos da nova geração, gozavam de elevado grau de apreço e consideração chegando, segundo afirma Bachofen, ao domínio feminino absoluto (ginecocracia); 4) – a transição para a monogamia, em que a mulher passava a pertencer a um só homem, encerrava em si uma violação de uma lei religiosa muito antiga (ou seja, efetivamente uma violação do direito tradicional que os outros homens tinham sobre aquela mulher), transgressão que devia ser expiada ou cuja tolerância era compensada com a posse da mulher por outros durante determinado período (Engels, 2012, p. 16-17).

É importante mencionar que o debate em torno do matriarcado e patriarcado era objeto clássico de discussão no seio da antropologia evolucionista²⁷ desde o final do século XIX. Dentre os defensores e adversários desses dois regimes estão Lewis Morgan, Augusto Comte, Frédéric Le Play e, evidentemente, Bachofen. É central nessa discussão a normatividade do que se apresenta como declínio da autoridade parental diante da gradual escalada do poder feminino. Em Bachofen, a figura do feminino se relaciona ao campo do excesso, à selvageria, ao canibalismo e à morte, sendo o mundo matriarcal representado como um cenário caótico, anárquico, verdadeiro reino da desordem. Por outro lado, o patriarcado, enquanto forma tardia de organização social pela derrota do sexo feminino, impediria a decadência e irracionalidade do selvagem feminino. Em seu pensamento, já aparece a observação ou o receio quanto a uma possível feminilização do corpo social, irrupção desse feminino que ameaçaria o patriarcado através das reminiscências matriarcais recalcadas que subsistiram na memória corpo social (Roudinesco, 2003).

²⁷ Nas referências bibliográficas de *A crise da filosofia messiânica*, constam: *Princípios de Filosofia Positiva e o Catecismo Positivista*, de Augusto Comte e *A Sociedade Primitiva*, de L. Morgan. A respeito da extensão do debate que polarizava, na antropologia do XIX, os termos patriarcado e matriarcado, Roudinesco comenta: “[...] foi menos porque serviam para definir um modo de funcionamento real das sociedades do que em função de darem conta das duas modalidades da nova soberania burguesa: uma fundada na autoridade paterna, a outra no poder das mães. Do mesmo modo foi preciso atribuir-lhes uma função de sexualização do laço social. Elas permitiriam pensar a história da família sob a categoria não apenas da diferença sexual – o masculino contra o feminino e vice-versa – mas também da contradição entre duas formas de dominação econômica e psíquica: paternalocentrismo de um lado, maternalocentrismo de outro” (Roudinesco, 2003, p. 36).

Fortemente inspirado pelo pensamento dialético, Oswald propõe pensar, em *A crise da filosofia messiânica*, o progresso humano a partir de ciclos fomentados por contradições, em que cada fase conduziria, espontaneamente, “à sua própria subversão”. O escritor apresenta então a tese de que a marcha da humanidade se dividiria em ciclos coletivistas (matriarcais) e ciclos individualistas (patriarcais). Seriam esses hemisférios antagônicos em que existiriam, respectivamente, uma *Weltanschauung* matriarcal, antropofágica e outra messiânica e patriarcal. Estão aí a sua tese e a antítese. Dialecticamente, a segunda substituiria a primeira para, como síntese, adicionadas as conquistas da era da máquina, formar-se uma cultura matriarcal tecnizada²⁸.

Em sua fase atual, observa Oswald, a humanidade encontra-se no patriarcado: “vivemos em estado de negatividade, eis o real. Vivemos no segundo termo dialético da nossa equação fundamental” (Andrade, 1950/2011, p. 141). Dentre as características atribuídas a esse ciclo estão a existência do Estado, da propriedade privada, da divisão social por classes, o Direito positivo (na acepção de Oswald, Direito Romano e instituição da escravidão), da conservação da herança e acumulação de riqueza – a partir da figura do filho de direito paterno, da monogamia e do matrimônio, e, ainda, da cultura messiânica.

No entanto, seguindo a trilha do jurista suíço, Oswald especula sobre os traços, vestígios do sistema matriarcal na cultura, buscando desvelar as pendências sociais e subjetivas que ainda dormitam sob o patriarcado e se fariam sentir na contemporaneidade. Em sua perspectiva, o período matriarcal é ainda temperado com traços dionisíacos, comunistas e libertários. Como observa Sérgio de Castro, “Oswald, no intuito de elaborar seu próprio sistema filosófico e sua própria interpretação da história, arranjava às vezes arbitrariamente os dados de que dispunha” (Viveiros de Castro, 2010, p. 26). No patriarcado oswaldiano, a prevalência do Direito materno significava uma sociedade em que a não obediência à monogamia não permitiria estabelecer a paternidade, a consanguinidade do lado paterno. Nesse ponto de *A crise da filosofia messiânica*, Oswald critica o argumento de Claude Lévi-Strauss acerca da troca de mulheres, afirmando que o tratamento do feminino como objeto seria a manifestação de uma perspectiva patriarcal. Operaria, nesse espaço social matriarcal, a propriedade comum do solo e ausência de Estado e classes sociais. Trata-se, portanto, de mundo que se assemelha à visão do paraíso do Brasil pré-cabralino: sem Deus, sem pecado e sem males catequistas (a moral, o recalque, o Édipo, o Supereu, a culpa).

²⁸ Adiante, na seção *A utopia do ocium cum dignitate*, retomaremos a temática do tecnizado e da técnica em Oswald.

Para Oswald (1950/2011), o messianismo teria sido fundamental para manutenção da ordem patriarcal, uma vez que a promessa de uma vida além da morte, e a redenção celeste, é o que possibilita aos homens tolerarem a escravidão, a desigualdade social etc. Nesse sentido, o patriarcado teria triunfado sobre o matriarcado, como já vimos, quando o homem deixou de comer seu semelhante, abandonando a alta antropofagia, para escravizá-lo (baixa antropofagia):

A ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo. Frederico Engels assinala o fecundo progresso dialético que isso constituiu para a humanidade. De fato, da servidão derivou a divisão do trabalho e a organização da sociedade em classes. Criou-se a técnica e a hierarquia social. E a história do homem passou a ser, como disse Marx, a história da luta de classes (Andrade, 1950/2011, p. 143).

A partir da inserção do trabalho, a instituição do sacerdócio é apontada como responsável por fundamentar a divisão social por classes. Oswald então, diante da constatação do declínio do ciclo messiânico, aponta para o terceiro tempo da história:

[...] quando, pela técnica e pelo progresso social e político, atingimos a era em que, no dizer de Aristóteles, 'os fusos trabalham sozinhos', o homem deixa[rá] sua condição de escravo e penetra[rá] de novo no limiar da Idade do Ócio. É um outro Matriarcado que se anuncia (Andrade, 1950/2011, p. 145).

Interessante notar que, ao apontar para o messianismo como sustentáculo da ordem patriarcal, Oswald segue a lógica freudiana, para quem tanto as religiões monoteístas quanto o messianismo seriam produtos simbólicos e culturais típicos do sistema patriarcal (Castro, 2010), construção que pode ser acompanhada a partir de *Totem e Tabu* e também em *Moisés e o Monoteísmo* (1939/2006), último texto freudiano. A marca perceptiva de Oswald está em vislumbrar o esgotamento desse ciclo messiânico, sendo que sua mudança não se anunciaria pela iminência do retorno de um novo Messias, mas pela falência de um sistema social, uma filosofia e um pensamento assentados sobre essas premissas. É diante desse cenário que a transformação do tabu em totem se torna imperativa para Oswald.

Em sua análise da passagem do animismo para o totemismo (simultaneamente à emergência do totem), Freud observou o advento dos tabus que instituíam as suas duas interdições fundamentais – a restrição ao incesto e a sua ingestão. O pai era alçado à condição de totem, sendo, portanto, o totemismo um sistema de pactuação com o mesmo que garantiria o respeito à sua vida (jamais repetir o parricídio) desde que esse oferecesse proteção, indulgência e cuidado.

Em situações especiais e festivas, esse totem era comido, numa celebração catártica e orgiástica que reproduzia o assassinato e devoração originários. A função do festim seria a de novamente sacralizar o totem, reinstaurar uma reordenação dos tabus e reorganizar simbolicamente o grupo, renovando os pactos, regras e leis. Novamente devorado, uma vez que são rompidos os tabus, o totem retorna reinstaurado.

Na temporalidade mítica freudiana, também era estabelecido – a partir de Bachofen – um espaço intermediário entre o primeiro tempo de assassinato do pai da horda e o segundo tempo da ordenação totêmica. Diante da vacância do trono pelo *Urvater* morto, diz Freud,

[...] os irmãos não tiveram alternativa, querendo viver juntos, senão – talvez após superarem graves incidentes – instituir a proibição do incesto, com que renunciavam simultaneamente às mulheres que desejavam, pelas quais haviam, antes de tudo, eliminado o pai. Assim salvaram a organização, que os havia fortalecido e que pode ter se baseado nos sentimentos e atividades homossexuais que teriam surgido entre eles no tempo da expulsão. Talvez tenha sido também esta situação que compôs o germe das instituições do *direito materno* percebidas por Bachofen, até ser ele substituído pela ordenação patriarcal da sociedade (Freud, 1912-1913/ 2013, p. 220).

Hiato matriarcal que também é evocado em *Moisés e o Monoteísmo*:

Deve-se supor que, após o parricídio, um tempo considerável se passou, durante o qual os irmãos disputaram uns com os outros a herança do pai, que cada um deles queria para si sozinho. Uma compreensão dos perigos e da inutilidade dessas lutas, uma rememoração do ato de liberação que haviam realizado juntos, e os vínculos emocionais mútuos que haviam surgido durante o período de sua expulsão, conduziram por fim a um acordo entre eles, a uma espécie de contrato social. A primeira forma de organização social ocorreu com uma *renúncia ao instinto*, um reconhecimento das *obrigações* mútuas, a introdução de *instituições* definidas, pronunciadas invioláveis (sagradas), o que equivale a dizer, os primórdios da moralidade e da justiça. Cada indivíduo renunciou a seu ideal de adquirir a posição do pai para si e de possuir a mãe e as irmãs. Assim, surgiram o *tabu do incesto* e a injunção à *exogamia*. Boa parte do poder absoluto liberado pelo afastamento do pai passou para as mulheres; veio um período de *matriarcado* [...] (Freud, 1939/2006, p. 97).

No entanto, como já citamos anteriormente, ao longo da obra freudiana essa alusão ao matriarcado não se aprofunda. Freud não esclarece ou sequer menciona como ou porque se refere à transmissão do totem em linhagem materna no sistema matrilinear de parentesco. Em uma carta enviada a Carl Gustav Jung, chega a afirmar: “o direito materno não deve ser confundido com a ginecocracia. Há pouco a dizer quanto a esta. O direito materno é perfeitamente compatível com a degradação poligâmica da mulher”²⁹. Aqui, o pai da psicanálise trilha um

²⁹ Carta de Freud para Jung, em 14 de maio de 1912. In McGuire, W. (Org). *Freud/Jung. Correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1979, p. 573.

caminho de incertezas teóricas e revela sua concepção de que, com o declínio do pai da horda, o que adviria não seria uma elevação, mas o rebaixamento da mulher – que se colocaria em um estado de aviltamento poligâmico. Jacques André observa que no “*big bang*” da cultura em Freud (Enriquez, 1983), as mulheres “[...]nem mesmo têm acesso ao mínimo social do parentesco: elas permanecem mulheres (fêmeas), botim do pai, ou soçobram no ‘enviltecimento poligâmico’ após a sua morte” (André, 2000, p. 23). Em outra passagem de *Moisés e o Monoteísmo*, Freud retoma a passagem do período matriarcal pelo patriarcado, citando ainda uma referência cara a Oswald, a *Oresteia* de Ésquilo. Nesse momento, o psicanalista aponta, como o fez Bachofen, para o avanço civilizatório que consiste no advento da civilização patriarcal, equivalendo maternidade a uma predominância dos sentidos, uma ausência de lógica e racionalidade.

Sob a influência de fatores externos nos quais não precisamos ingressar aqui e que também, em parte, são insuficientemente conhecidos, aconteceu que a ordem social matriarcal foi sucedida pela patriarcal, o que, naturalmente, acarretou uma revolução nas condições jurídicas até então predominantes. Um eco dessa revolução parece ainda ser audível na *Oréstia [sic]*, de Ésquilo. Mas esse afastamento da mãe para o pai aponta, além disso, para uma vitória da intelectualidade sobre a sensualidade - isto é, para um avanço em civilização, já que a maternidade é provada pela evidência dos sentidos, ao passo que a paternidade é uma hipótese, baseada numa inferência e numa premissa. Tomar partido, dessa maneira, por um processo de pensamento, de preferência a uma percepção sensória, provou ser um passo momentoso (Freud, 1939/2006, p. 128).

Para o psicanalista, a adoção da conclusão lógica em contraposição ao testemunho dos sentidos, que marcaria a passagem do matriarcado – crepúsculo do campo racional – para o patriarcado, teria sido o grande processo cultural da humanidade que, assim, foi capaz de ir se afastando de seu estado animalesco diante do privilégio da razão sobre a afetividade, da lei paterna diante da natureza.

Ao matriarcado, essa “terra sem pais”, sucederia o estabelecimento do grupo totêmico patriarcal, fraterno e democrático em que os homens fazem aliança e retomam o poder e status social, progresso intelectual da pletora de pais, “cada qual restringido pelos direitos dos demais” (Freud, 1921/2011, p. 101). Em Freud, o matriarcado é sustentado como uma possibilidade histórica, transitória, que antecede o patriarcado: para que nenhum dos irmãos da horda venha a ocupar o lugar do pai e ser também devorado, assume-se um contrato totêmico que opera no sentido de substituir simbolicamente o pai, convertendo o totem como um processo de retorno sublimado do mesmo, instaurando o patriarcado e a instituição familiar como uma recomposição da horda primitiva, ocupando o pai um

lugar central. A origem da organização familiar e religiosa, na teoria freudiana, estariam ancoradas nessa formulação, de modo que tanto o patriarcado quanto a religião seriam símbolos da civilização.

Também a partir de Bachofen, mas de modo distinto de Freud, Oswald entende que esse interregno matriarcal não “consistiria em algo de duração determinada inscrito em um passado remoto da espécie, mas uma possibilidade sempre aberta” (Nodari, 2015b, p. 13). Em Oswald, a reivindicação do matriarcado e sua associação à antropofagia demonstram um horizonte que não compartilha dessas interdições: a transformação do tabu em totem evocaria uma espécie de “[...] *continuum* festivo e de celebração, em que as interdições e proibições estariam não momentaneamente suspensas, mas definitivamente ultrapassadas” (Castro, 2010, p. 33). Em uma sociedade matriarcal e antropófaga, não haveria possibilidade de instalação de um totem cuja consequência imediata seria a implementação de tabus, raciocínio que implicaria uma lógica de transgressão/reparação com relação ao totem, base, portanto, da racionalidade patriarcal.

De todo modo, é bastante revelador sobre a dinâmica antropofágica o movimento oswaldiano de buscar justamente em Freud, para quem a sociedade depende da culpa estruturante pós-banquete primordial, as referências para sua argumentação. Parece-nos, de fato, que a utopia matriarcal oswaldiana mais se assemelharia ao pesadelo freudiano em que a não inscrição paterna, esse significante de orientação do desejo através do encadeamento da lei e da ordem (no plano singular e no plano da cultura) através do *inter-dito*, campo do *logos* e do mundo inteligível, deixaria espaço para o mundo sensível, da primazia do afeto e da natureza (Roudinesco, 2003).

O diagnóstico

1.5 Para além do princípio do prazer, o anti-narciso

A essa altura, já temos elementos suficientes para concordar com a afirmação de Beatriz Azevedo de que há, na antropofagia, uma “[...]insistente convocação oswaldiana de termos e ideias de Freud” (Azevedo, 2016, p. 115). No entanto, é importante destacar que essa chamada não significa, necessariamente, uma aceitação do que era apreendido. A apreciação da leitura empreendida por Oswald de Andrade dos conceitos freudianos indica o reconhecimento, por parte do escritor, de que a psicanálise teria sido importante para a análise dos recalques em que se apoia a cultura ocidental. No entanto, para Oswald, a teoria freudiana apresen-

ta severas limitações: ela só pode ser legitimada dentro de um quadro muito específico do contexto burguês ocidental e patriarcal. Essa relação ambivalente com a psicanálise fica evidente na já mencionada entrevista publicada no periódico *O Jornal*, em setembro de 1929: “a Antropofagia só pode ter ligações estratégicas com Freud. Ele é uma das grandes energias do ciclo nascente. Mas Freud é apenas o outro lado do catolicismo” (Andrade, 1929/2009, p. 79).

Uma das passagens que exemplifica o que essa ligação estratégica pode significar é a reformulação do dualismo freudiano “prazer-desprazer”, ou melhor, “princípio do prazer-princípio da realidade”, a partir de um novo binômio “totem-tabu”. Aqui, vemos Oswald revisar *Freud a partir de Freud*, mas com a operação antropofágica em ação.

Não há dúvida que o complexo “Prazer-Desprazer” de Freud domina tudo. Nem nunca santo nenhum desejou o céu senão para gozar, se praticou virtude quis evitar os sofrimentos do inferno em que acreditava. Mas as expressões *Tabu* e *Totem*, patrimônio mental do antropófago [...] é que realmente situam a operação da vida. Toda ação humana não passa da transformação do *Tabu* em *Totem* – ideia central da antropofagia. [...] Finalismo sem finalidade: da psicanálise – prazer – desprazer [...] No fundo, *Antropofagia*, só Antropofagia, isto é, *Finalismo* com *Finalidade*³⁰.

Nessa passagem, além de evocar os termos do texto freudiano sobre a horda originária, Oswald reorganiza outra importante noção da psicanálise, chamada por ele de “complexo ‘Prazer-Desprazer’”. No entanto, embora reconheça sua centralidade teórica, o antropófago a toma como insuficiente para expressar a *operação da vida*, propondo, em seu lugar, a *operação da transformação do tabu em totem*. Do que se trata o “complexo freudiano” e o que significa, para Oswald, alterar esse binômio?

Esses dois princípios do funcionamento mental são inseridos na teoria freudiana para explicar a regulação do aparelho psíquico através de um processo de evitação do desprazer e busca do prazer e sua posterior modificação, com a maturação do aparelho, a partir das restrições e limites que a adaptação à realidade externa exige.

É fácil distinguir a tendência principal a que estes processos primários obedecem; ela é designada como princípio do prazer- desprazer (ou, mais sinteticamente, princípio do prazer). Tais processos se empenham em ganhar prazer; daqueles atos que podem suscitar desprazer a atividade psíquica se retira (repressão). Nossos sonhos noturnos, nossa tendência, quando acordados, de fugir às impressões penosas, são resíduos da dominação desse princípio e provas de seu poder (Freud, 1911/2010, p. 111).

³⁰ Andrade, O. de. Antropofagia e cultura. RA: 2a. fase, n.9, 1929.

No esquema da segunda tópica freudiana, o princípio de prazer – “guardião da vida” que “vigora irrestritamente no Id” e representa “a reivindicação da libido” – gradativamente cede espaço ao princípio da realidade através dos esforços do Eu de fazer valer a influência do mundo externo.

No artigo *A negação* (1925/2011), ao investigar a função do juízo na consciência, aquela que delinea “a existência real de uma coisa representada”, Freud apresenta a constituição do Eu-realidade como desenvolvimento do Eu-de-prazer. Para esse último, o que interessa é a introjeção daquilo que é “bom” e exclusão daquilo que é “mau”, o “[...]forasteiro, que se acha de fora” (Freud, 1925/2011, p. 278). No entanto, no curso de seu desenvolvimento, o sujeito deve deixar de lado a consideração somente pelo princípio do prazer. Assim, o importante não é apenas que uma coisa (objeto de satisfação) seja boa – possa ser acolhida no Eu – mas que ela também se ache no mundo exterior, real, que seja possível tomar posse dela caso seja necessário. Freud está demonstrando que a divisão entre subjetivo e objetivo, para o psiquismo, é uma construção, ela não está dada *a priori*, mas advém da capacidade que o pensamento adquire de fazer presente algo já percebido, de reproduzir, mentalmente, o objeto sem que esse esteja, necessariamente, presente no mundo exterior. “julgar é uma continuação coerente da inclusão no Eu ou expulsão do Eu, que originalmente se dava conforme o princípio do prazer” (Freud, 1925/2011, p. 280).

Ainda sobre a construção dos polos objetivo-subjetivo, Freud apresenta três polaridades dominantes na vida psíquica: sujeito (Eu)-Objeto (mundo externo), prazer-desprazer, ativo-passivo. Interessa-nos recuperar essa primeira antítese, também apresentada como Eu-Não Eu (Fora), que é, precocemente, imposta ao sujeito pela vivência de poder, pela ação de seu corpo; aquietar os estímulos externos sem, no entanto, controlar os estímulos instintuais, os impulsos. A partir das experiências dos instintos de autoconservação, o Eu recebe objetos do mundo exterior, acolhendo-os, na medida que são fontes de prazer, introjetando-os e, ao mesmo tempo, repelindo (“expele de si”) o que, em seu interior, torna-se fonte de desprazer (é o modelo do mecanismo projetivo).

Quando o objeto se torna uma fonte de sensações prazerosas, estabelece-se uma tendência motriz que, trazendo-o para mais perto, procura incorporá-lo ao Eu; falamos então da “atração” exercida pelo objeto que proporciona prazer e dizemos, portanto, que “amamos” esse objeto. Inversamente, quando o objeto é uma fonte de sensações desprazerosas, uma tendência se esforça para aumentar a distância entre “ele e o Eu, para repetir, em relação a ele [objeto], a tentativa original de fuga em face do mundo externo emissor de estímulos. Sentimos a “repulsa” do objeto, e o odiamos; esse ódio

pode, depois, se intensificar a ponto de tornar-se uma propensão à agressão contra o objeto, uma intenção de aniquilá-lo (Freud, 1915/2014, p. 84-85)³¹.

De forma geral, se a divisão subjetivo-objetivo é construída, o “sentimento do Eu” também passa por um desenvolvimento. Em *Mal-estar na civilização* (1930/2010), Freud constrói essa evolução a partir da relação do bebê lactente com seus objetos. De início, por ainda não separar seu Eu de um mundo externo, o bebê não saberia indicar as fontes das sensações que lhe tomam. Freud supõe ainda um estranhamento deste quanto ao fato de sensações desejadas – como a experiência do seio materno – não serem tão frequentes quanto outras várias fontes de excitação internas, que ainda não reconhece como sendo de órgãos do próprio corpo. “É assim que ao Eu se contrapõe inicialmente um ‘objeto’, como algo que se acha ‘fora’ e somente através de uma ação particular é obrigado a aparecer” (Freud, 1930/2010, p. 18).

As sensações de dor e desprazer também se aliam como incentivo para separação do Eu do emaranhado de sensações e auxílio na construção e reconhecimento de um “fora”. Sensações que o princípio do prazer, obviamente, tenta reduzir, fazendo surgir uma tendência ao isolamento do Eu de tudo o que pode se tornar fonte de tal desprazer. Forma-se, assim, um Eu-de-prazer primitivo, cujas fronteiras dependerão da experiência, em oposição ao estranho, inquietante e ameaçador “fora”. As coisas se complexificam para o Eu: ele terá de lidar com sensações prazerosas, das quais não quer renunciar, mas que não são Eu, ao mesmo tempo em que se depara com desprazeres que quer expulsar, mas que são inseparáveis do Eu. A partir de então,

Chega-se ao procedimento que permite, pela orientação intencional da atividade dos sentidos e ação muscular apropriada, distinguir entre o que é interior — pertencente ao Eu — e o que é exterior — oriundo de um mundo externo —, e com isto se dá o primeiro passo para a instauração do princípio da realidade, que deve dominar a evolução posterior. Essa distinção serve, naturalmente, à intenção prática de defender-se das sensações de desprazer percebidas ou das que ameaçam (Freud, 1930/2010, p. 13).

Freud demonstra como o Eu, que inicialmente tudo abarca, tudo devora, tudo incorpora, começa a se separar, gradativamente, do mundo externo. Esse Eu primário, regido pelo princípio do prazer, sem delimitação de dentro-fora, sem oposição subjetivo-objetivo, que narcisicamente “come e cospe”, equivaleria, no modelo da antropofagia, ao regime vivido pelos irmãos na horda originária, ao

³¹ Consultamos a versão digital do referido documento e a numeração de página indicada nas citações aqui presentes se refere à posição em que a citação se encontra no formato eletrônico.

estágio oral/canibal do desenvolvimento onto- e filogenético. O princípio de realidade viria, a partir daí, fazer com que o Eu (e, de forma análoga, os irmãos) abdique(m) do puro prazer, renunciando a uma modalidade de satisfação irrestrita. Seguindo a equivalência proposta entre o esquema freudiano e a operação sugerida por Oswald, Alexandre Nodari (2015b, p. 15) arremata: “A essa abdicação que a instalação do totemismo e o estabelecimento de tabus simbolizariam, o psicanalista chama de ‘princípio de realidade’”.

Sob a regência do princípio da realidade, estabelecida a distinção entre externo-interno, dentro-fora, estão colocadas as condições para o surgimento do Eu a partir de um polo que lhe seja oposto. No entanto, para a antropofagia, o julgamento é outro. A legislação e o exame de realidade do antropófago optam pelo “critério biológico”:

Todo nosso julgamento obedece ao critério biológico. A adjetivação antropofágica é apenas o desenvolvimento da constatação do que é favorável e do que é desfavorável ao homem biológico. Ao que é favorável chamaremos bom, justo, higiênico, gostoso. Ao que é desfavorável chamaremos perigoso, besta, etc.³²

A terminologia antropofágica não polariza a partir do que é prazeroso ou desprazeroso, mas daquilo que é favorável ou desfavorável. A operação da vida passa a ser então, a transformação do que é valor oposto/desfavorável, o tabu, em favorável, o totem. Como bem observa Nodari (2015b), de modo distinto do esquema freudiano em que o que é “desfavorável”, ou, em seus próprios termos, “desconhecido”, “ameaçador”, ruim, é cuspidor, expulso³³, na antropofagia, o que é valor oposto não é negado, mas transformado em outra coisa. A superação antropofágica tem a ver, portanto, com a inclusão daquilo que é superado.

Encontra-se aí uma pista para o entendimento de que, ao criticarem a psicanálise, os antropófagos sugerem algo para além do universalismo do complexo de Édipo (como veremos adiante) proposto por Freud. Para Nodari (2015b, p. 27), ao rejeitarem o dualismo pulsional freudiano, os antropófagos “estavam optando por um modelo contraposto àquele narcisista do princípio do prazer. A vida e o sentido derivariam de uma oposição desde sempre política (isto é, que implica a diferença, a alteridade, o mundo, o externo, etc.)”.

Trata-se de uma contestação do próprio modelo “evolucionista-progressista”, formulado por Freud em seu estudo sobre a passagem da natureza para a

³² De Antropofagia. RA: 2ª fase, n. 1, 1929a.

³³ Podemos ler, em *A negação* (Freud, 1925/2011, p. 278): “Na linguagem dos mais antigos impulsos instintuais — os orais — teríamos: “Quero comer” ou “quero cuspir isso”; e, numa versão mais geral: “Quero pôr isso dentro de mim” e “retirar de mim”. Ou seja: “Isso deve estar dentro” ou “fora de mim”. [...] Para o Eu, o que é mau e o que é forasteiro, que se acha de fora, são idênticos inicialmente.

cultura-civilização – modelo que situaria o estado de natureza em uma temporalidade e ontologia anteriores ao processo civilizatório. Essa ideia fica evidente se retornamos à A “descida” antropófaga, em que Oswald Costa elabora: “Penso que não se deve confundir volta ao estado natural (o que se quer) com volta ao estado primitivo (o que não interessa). O que se quer é a simplicidade e não um novo código de simplicidade”³⁴. A antropofagia, em seus próprios termos, não propõe uma organização em estados sucessivos temporalmente para o estado natural e a civilização. Nodari recupera a imagem oswaldiana dos “hemisférios culturais”, entendendo-os como “[...]configurações político-ontológicas distintas” (2015b, p. 11).

Essa diferenciação nos remete ainda ao ponto da crítica de Oswald de Andrade a Freud em que o antropófago recusa o destino sublimatório diante do embate entre homem e cultura, propondo, ao invés disso, “absorver sempre e diretamente o tabu”. Um dos avatares da pulsão, a sublimação é reiteradamente apontada, por Oswald, como uma espécie de “baixa antropofagia”³⁵.

Em Freud, como nos lembra Guilherme Massara Rocha (2010), a ideia de sublimação é inicialmente introduzida em dois textos do ano de 1905, *Fragmentos de uma análise de histeria*, mais conhecido como *O caso Dora*, e *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*.

Na apresentação do caso da jovem denominada como Dora, além do recalque (condição para ingresso no campo simbólico), Freud insere a sublimação como um destino pulsional. A partir de então, essa noção, *transversal* em Freud, “[...]estabelece verdadeiramente um corte oblíquo no cerne da teoria do recalque, imiscuindo-se àquilo que, até então, somente as formações do inconsciente ofereciam como destinos para a satisfação pulsional” (Rocha, 2010, p. 43).

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, apesar de reconhecer a insuficiência do conhecimento acerca da articulação entre os processos de organização da libido e a via sublimatória, Freud (1905/2006) retoma a associação. No curso do desenvolvimento da organização libidinal infantil, são interpostos limites e censuras que exigem que as crianças desviem, troquem seus objetos sexuais de satisfação por outros mais adequados à sua entrada na cultura, no campo da moralidade e da linguagem. Aqui, Freud articula o período de latência do desenvolvimento psicosssexual, caracterizado pelo ingresso nos ritos de socialização e das práticas educativas e acesso ao campo científico, à função regulatória do processo sublimatório. No entanto, Rocha (2010) nos adverte para a reiterada ressalva freudiana quanto à insubmissão de alguns traços pulsionais e elementos anímicos, não susceptíveis às regulações sublimatórias ou pelo recalque.

³⁴ Costa, O. A “descida” antropófaga. RA: 1ª fase, n. 2. 1928.

³⁵ MA. RA: 1a. fase, n.1, 1928.

Em *O interesse da psicanálise*, outro texto em que contrapõe sublimação e recalque, Freud sugere que, contrariamente a este, a sublimação forneceria aos elementos da vida anímica formas de expressão “[...]compatíveis com as realizações da cultura, do conhecimento e mesmo, pode-se dizer, do laço social” (Rocha, 2010, p. 49). De forma distinta do recalque, “em que a expressão de elementos peculiares a um polo da vida psíquica custa o silenciamento patológico dos demais”, a via sublimatória

[...] parece dotada de uma peculiaridade dinâmica, aquela de propiciar interpolações entre os elementos de ligação e desligamento das forças psíquicas, materializando-os na experiência de uma obra, de um sistema de pensamento ou de uma realização cultural (Rocha, 2010, p. 49).

De todo modo, esses três textos já nos mostram a dinâmica presente na sublimação, ou seja, um recuo da satisfação direta pulsional como sua condição, o que, a nosso ver, é justamente o ponto de desagrado de Oswald de Andrade.

No artigo metapsicológico *As pulsões e seus destinos*, Freud tematiza a economia pulsional e define a pulsão:

[...] um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal (Freud, 1915/2014, p. 59).

O psicanalista observa ainda a pulsão a partir de seus quatro componentes: meta (ou finalidade), objeto, fonte e pressão. Ainda que a meta final da pulsão seja obter satisfação através da descarga das excitações (ou impulsos), ela não necessariamente se satisfaz plenamente, sendo inibida em sua finalidade. Sua satisfação é sempre parcial, uma vez que a entrada na cultura, como vimos, o pacto civilizatório que cada sujeito formula para ingressar no mundo social, exige e implica adiamentos da realização de desejos, renúncia, interdições e censuras. A fonte da pulsão é referida a algum órgão, parte do corpo do sujeito, representando o processo somático que propicia o estímulo de onde parte a pulsão a ser representada no psiquismo. Para o psicanalista, a pressão de uma pulsão corresponderia à ininterrupta e constante exigência de trabalho pulsional no aparelho psíquico. O objeto da satisfação pulsional, seu componente mais variável, é sempre mutável, não se fixando num único e determinado objeto. Além dessas variáveis, Freud apresenta os quatro destinos (vicissitudes) pulsionais possíveis: a) reversão ao seu oposto, que ele desdobra em duas operações distintas: mudança da atividade para a passividade e reversão de seu conteúdo; b) retorno ao próprio eu do sujeito; c) recalque e d) sublimação.

Para nossos propósitos, interessa-nos somente retomar que este último destino possível apresentado por Freud, a sublimação, é emparelhado por Oswald de Andrade ao lado da operação antropofágica, assinalada pelo escritor como o ponto mais alto da “escala termométrica” do instinto antropofágico. Essa analogia indica, a nosso ver, uma tentativa de inserção dos apanhados teóricos psicanalíticos em seus próprios termos, realizando uma apropriação particular dos conceitos freudianos. Seguindo as variações dos destinos pulsionais estabelecidas por Freud, passa a descrever a antropofagia em variações de matizes.

A luta entre o que se chamaria Incrariado e a Criatura – ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor cotidiano e o *modus vivendi* capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual mas a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo — a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos³⁶.

No aforismo acima, Oswald propõe uma “escala termométrica” para mensurar a variedade do instinto antropofágico, que ele sobrepõe ao instinto sexual freudiano, numa espécie de analogia ao que o psicanalista estabelece como destinos pulsionais. Oswald se aproveita de um jogo de pares de significantes opostos a fim de demonstrar que Freud propõe a “sublimação de instintos” como solução para as mazelas neuróticas. O argumento do antropófago é que a psicanálise não teria avançado em prol de uma “psicologia antropofágica”, o que implicaria, no limite, em transformar as condições sociais repressoras produtoras das neuroses.

Em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908/2006), Freud relaciona repressão sexual e neurose, indicando que a censura exercida pela moral sexual civilizada moderna sobre a vida sexual dos sujeitos seria a causa fundamental para as neuroses propriamente ditas. Relembrando que a civilização repousaria sobre a renúncia à vida pulsional, Freud então aponta para a pulsão e os seus destinos, desviados ou não do objeto sexual original, destinados a uma atividade no campo cultural, entrando, de tal forma, no campo da sublimação. Oswald de Andrade, ainda que compartilhe da ideia freudiana da repressão na origem do sintoma ou mal-estar na cultura, propõe uma outra leitura para as saídas pulsionais diante da impossibilidade de realização.

³⁶ MA. RA: 1ª. fase, n.1, 1928.

O aforismo é bastante demonstrativo da ambivalência com que Oswald trata a psicanálise: se, por um lado, Freud identifica os males catequistas, por outro, é acusado de certa complacência em relação aos vícios do *modus vivendi* capitalista e patriarcal. Vícios contrapostos, nas várias antinomias apresentadas, com os elementos de seu utópico projeto matriarcal: pela humana aventura e a terrena finalidade da felicidade contra a espiritualização da catequese; pela antropofagia carnal contra as sublimações sexuais; pelo instinto antropofágico contra a baixa antropofagia e os pecados do catecismo, peste dos povos cultos e cristianizados. Os tabus dos colonizadores totemizados pela constante antropofágica.

É importante ainda mencionar que, além de acomodar as teses freudianas de acordo com seus objetivos, Oswald lê (e refuta) Freud a partir de Nietzsche (Azevedo, 2016), uma das grandes referências para a noção do homem antropófago, conferindo a esse uma aura dionisiaca, anti-metafísica, de grande valorização do corpo: “dominador da natureza, o homem tem na *vontade de poder* a ‘escala termométrica do instinto antropofágico’, a força primordial do seu *ethos*, força ambígua que faz do ser humano ou um rebelde generoso ou um guerreiro cruel” (Nunes, 1972/2011, p. 32). Ainda a esse respeito, Benedito Nunes pontua que Oswald:

[...] ligou essa purgação do primitivo à origem da saúde moral do *Raubentier* nietzschiano, o homem como animal de presa que, segundo a imagem digestiva empregada por Nietzsche em *A Genealogia da Moral*, assimila e digere, sem resquício de ressentimento ou de consciência culposa espúria, os conflitos interiores e as resistências do mundo exterior (*ibidem*, p. 28).

A antropofagia recusa, portanto, a sublimação, entendida a partir da imagem da comunhão cristã, que, em Freud, na argumentação antropófaga, produziria a ligação entre os irmãos, por meio do signo e outras representações simbólicas do pai da horda, de Deus, mantendo a religião como uma aliança fraterna sustentada pela memória do pai no rito da eucaristia.

Nesse ponto é interessante perceber que, pela via da crítica à sublimação, o elemento utópico da racionalidade antropofágica vai se delineando mais claramente. É possível supor que a identidade estabelecida por Oswald entre a sublimação e a primazia do tabu expressa a forma como esse mecanismo psíquico lhe aparece revestido de ideal, de normatividade e, conseqüentemente, de antítese à livre expressão da sensibilidade fora dos códigos de seu reconhecimento social. Todavia, essa equivalência deixa escapar outro aspecto da sublimação freudiana, mais aparentado com a negatividade e com o informe.

“A própria comunhão, em última análise, não é mais do que um ato de antropofagia acovardada num símbolo” (De Antropofagia, 1929a, s.p.)³⁷. Na cosmovisão oswaldiana, ela passa a ser lida como baixa antropofagia, um “gesto de reforçar o tabu” (o pai morto). Contra ela, a opção é pela absorção direta de algo a ser totemizado.

Psicologicamente, a antropofagia elucida a doutrina da queda e a formação da ideia de pecado. O que está errado é a solução contrita, transferida para a absorção na comunhão. A antropofagia ordena o sentido biológico. Absorver sempre e diretamente o tabu. Isso evitaria o [*sic*] filoxera produzido por todas as morais interiores³⁸.

Dentre os “erros profundos de Freud” entrevistados pela antropofagia está a incompreensão quanto à possibilidade de “tudo remediar” através de um “desafogo direto” (Andrade, 1929/2009, p. 80), impossível no caso da descarga parcial via modalidade sublimatória.

Mas a Antropofagia que baseia no homem natural a construção da sociedade futura não pode deixar de ver alguns erros profundos de Freud. O recalque que produz em geral a histeria, as neuroses e as moléstias católicas não existe numa sociedade liberada senão em porcentagem pequena ocasionada pela luta (Andrade, 1929/2009, p. 79-80).

A absorção direta do tabu evitaria que a moral interior, e consequentemente as neuroses, se produzissem. Em um artigo não assinado na RA, esse tema volta à cena:

A antropofagia possui uma admirável unidade de doutrina. Parece que a devoração do Tabu quando praticada no plano real restitui ao homem uma dignidade e um sentimento da vida nunca atingidos nas mais altas escalas da atitude. Um índio que fala ou qualquer antropófago de outro continente é a boca límpida da humanidade que se abre, deixando num chinelo estoicos, cínicos, leninistas, surrealistas ou primeiros cristãos³⁹.

Para exemplificar o “sentimento da vida” e a dignidade que a devoração direta (“no plano real”) do tabu permite, o artigo recupera uma engraçadíssima anedota imaginária criada pelo escritor Chwang Tzu sobre o dia em que Confúcio teria escapado dos dentes de um canibal, o bandido Tchê. O suposto (des)encontro teria se dado quando da tentativa de conversão do foragido saqueador pelo filósofo, recebido como “enredador que põe tuas elucubrações a serviço dos antigos imperadores”, enganador que brinca de estabelecer “um jogo de expressões a

³⁷ De Antropofagia. RA: 2ª fase, n.4, 1929b.

³⁸ De Antropofagia. RA: 2ª fase, n. 1, 1929a.

³⁹ Confúcio e o Antropófago. RA: 2ª fase, n. 1, 1929.

distinção entre o Bem e o Mal, o Lícito e o Ilícito”, que “sob a capa da piedade vive adulando os ricos e poderosos”. Tchê recomenda a Confúcio tomar o caminho de volta, caso contrário seu destino seria terminar na panela. O filósofo teria insistido em lhe falar e ser tomado por seu conselheiro: - “Eu vos arranjaría centenas de milhares de súditos. Segue os meus conselhos que farão vossa fortuna”. A réplica revela a inspiração para a crítica oswaldiana ao “desafogo indireto” que a sublimação produziria:

Nunca tive vontade de governar os homens. Todo governo é contra a natureza. Não havia isso no começo. [...] os fortes oprimem os fracos sob o pretexto de governo. E o mundo vai de mal a pior. [...] Como conhece mal a humanidade. Chegou a minha vez de te dar uma lição prática. *O homem gosta do prazer e da satisfação dos sentidos.* Ele tem para satisfazer suas inclinações então o espaço da vida – sessenta anos em média, donde se deve deduzir o tempo sono, da doença, da infância e da velhice. E é nisso que eu me aplico. Pouco me importa o governo dos homens⁴⁰.

A lição prática de Tchê, aquela que interessa aos nossos antropófagos, aponta para outro projeto de Oswald e seus companheiros; o de fazer emergir o homem biologicamente considerado, que já cotejamos a partir da opção da adjetivação antropofágica pelo critério biológico. Parece-nos haver, nessas ideias, um entendimento de que a antropofagia poderia se figurar como um antídoto contra aquilo que identificam como entraves, limites às experiências de satisfação e prazer. O tabu, a legislação, o governo, a moral, a metafísica, a gramática, enfim, tudo aquilo que, de certa forma, limita, moraliza o antropófago deveria ser transformado. Na escala antropofágica, toda legislação é perigosa, “contra a natureza”, e, portanto, desfavorável. O ocidental, “o animalzinho moralizado”, submetido às imposições civilizatórias, seria aquele já adoecido pelo “verbo ser” e pelos perigos metafísicos. Em contrapartida:

O índio não tinha o verbo ser. Daí ter escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim, um animalzinho moralizado. Um sabiozinho carregado de doenças.⁴¹

Oswald estabelecia a “antropofagização” como uma terapêutica, uma espécie de vacina cuja inspiração era encontrada, em sua especulação, na ametafísica e serena imagem ameríndia:

Os índios eram sereníssimos, absolutamente ametafísicos. Não sofriam de psicoses como todos nós sofremos hoje. [...] Não sofriam porque pensavam a favor da natureza, a céu aberto, em ambiente ilimitado, sem os entraves e as limitações que nossa

⁴⁰ Confúcio e o Antropófago. RA: 2ª fase, n. 1, 1929.

⁴¹ Freuderico. De Antropofagia. RA: 2ª. fase, n.1, 1929.

civilização turbilhonante [...] proporciona ao pensamento comprimido do brasileiro da atualidade (Andrade, 1950/2009, p. 287).

Trata-se, portanto, da proposição de um modelo de produção de sintomas que entende a repressão sexual imposta aos sujeitos na modernidade civilizada como prejudicial à subjetividade, modelo, como já apontamos anteriormente, que se assemelha àquele apresentado por Freud em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*:

[...] podemos afirmar que a tarefa de dominar um instinto tão poderoso quanto o instinto sexual, por outro meio que não a sua satisfação, é de tal monta que consome todas as forças do indivíduo. O domínio do instinto pela sublimação, defletindo as forças instintuais sexuais do seu objetivo sexual para fins culturais mais elevados, só pode ser efetuado por uma minoria, e mesmo assim de forma intermitente, sendo mais difícil no período ardente e vigoroso da juventude. Os demais, tornam-se em grande maioria neuróticos, ou sofrem alguma espécie de prejuízo. A experiência demonstra que a maior parte dos indivíduos que constituem a nossa sociedade não possuem a constituição necessária para enfrentar com êxito a tarefa de uma abstinência (Freud, 1908/2006, p. 178).

É importante aqui fazer uma ressalva: mesmo nesse texto em que Freud deixa entrever certo ímpeto reformista no que tange à cultura, as saídas apontadas para certa conciliação entre sujeito e civilização (como a sublimação, por exemplo), via redução das exigências desta última, são altamente custosas e restritas a uma parcela ínfima da população. Adiante, quando ensaiarmos uma resposta a Oswald a partir de Freud, retomaremos essa ideia no quadro mais amplo da discussão sobre a relação entre sexualidade e cultura na obra do psicanalista.

1.6 O pansexualismo de Segismundo Freud⁴²

Em 1928, o escritor Paulo Prado lançava *Retrato do Brasil*, um dos clássicos de nossa literatura. Oswald celebra a importância da obra, sobretudo por sua

⁴² O título faz menção a uma frase de Oswald de Andrade proferida em 1950, em um diálogo com Milton Carneiro: “a Antropofagia que prego tem sólido fundamento científico: o ‘pansexualismo’ do Segismundo Freud” (Andrade, 1950/2009, p. 287). O interlocutor, na ocasião, logo corrigiu o antropófago: estudante de medicina naquela época, Carneiro adverte Oswald quanto ao excesso de sexualidade (a inadequação, portanto, do termo “pansexualismo”) para fundamentar a vida psíquica, como professa a doutrina de Viena. E completa: “Dr. Oswald: [...] proponho que o ‘pansexualismo’ (tudo é sexo, na vida) freudiano seja substituído pelo meu ‘pantrofismo’ (tudo na vida é nutrição; a vida é a nutrição). A anuência de Oswald vem logo a seguir (“Sobre alicerces pantróficos, estou certo de que nosso movimento de salvação nacional se intensificará muito, pegará melhor”): afirma ser o pansexualismo tanto quanto o pantrofismo “coisa exagerada”, mas a última teria a vantagem de “ninguém saber o que é” (Andrade, 2009, p. 287)]. A passagem não passa despercebida por Alexandre Nodari (2015b), que encerra: “Pansexualismo e pantrofismo: a vida é sexo e devoração, duas formas de relação com a alteridade” (p. 19). Esta mesma frase será evocada na próxima subseção.

força e capacidade de “fazer o Brasil existir”. No entanto, na acepção do antropófago, o “glossário histórico de Macunaíma” (Andrade, 1929/2011, p. 54) apresentava problemas por repetir preconceitos e julgamentos do mundo ocidental sobre o Novo Mundo, como uma espécie de pensamento missionário.

Não posso compreender que um homem à *la page*, como é o meu grande amigo, escreva sobre o Brasil um livro pré-freudiano [...] É no fundo de idêntico bocejo feito à mesma artificialidade byroniana que faz o autor da Paulística condenar, como qualquer visitante de Santo Ofício, o ‘pecado sexual’ (depois de Freud!) e pregar sem ironia o serviço de Nosso Senhor J.C. (Andrade, 1929/2011, p. 55-56).

Oswald não concebe que Prado, já advertido pela psicanálise, tome a “luxúria e a cobiça”, entendidas como traços de um certo caráter nacional, como pecados sexuais. Em sua crítica, reivindica a disciplina freudiana como um saber sobre a sexualidade que destronaria a moral católica. De forma geral, havia um entendimento de que a psicanálise era uma teoria que colocava a questão sexual como dominante na forma de conceber a subjetividade. Pode-se ler, em *A estrela de Absinto* (1927/2003), Oswald afirmar: “[...]a libido era tudo: a libido é que fizera o mundo e que o continuava numa retesada volúpia. Tudo copulava, e, mais, tudo era cópula: sentimentos, religiões, anedotas” (p. 218). Também localizamos na RA duas outras passagens similares ao comentário oswaldiano e que também evocam a crítica ao moralismo de Prado.

O mal dos nossos escritores é estudar o Brasil do ponto de vista falso, da falsa cultura e da falsa moral do Ocidente. A mentalidade reinol, de que não se libertaram, é que os leva a esse erro. Nas mãos do índio puseram um terço e o catecismo e quiseram que ele cantasse o Kyrie Eleisson. Na inocência dele viram o fantasma do pecado sexual, corrupções hediondas, vícios nefandos. [...] Os nossos historiadores acreditaram na lábia do roupetista... Freud sentou os pecadores também no trono o que os nossos historiadores ignoram ainda.⁴³

⁴³ O trecho final da citação de Oswaldo Costa (Revisão necessária. RA: 2ª. fase, n.1, 1929) é digno de um comentário: o “desespero do europeu” seria resultado de que modo de vida? Conjecturamos o desespero mencionado por Costa como o sofrimento subjetivo correlato, no plano cultural, a um afeto moral derivado de uma civilização do tabu (um Supereu social repressivo e a pobreza interpretativa que faz uma leitura unitária diante de uma multiplicidade de crenças) cuja “cura” ou “vacina” (para usar a nomenclatura antropófaga) passaria pela expiação do tabu no cerimonial totêmico. Uma questão que nos anima, e que atravessa toda nossa pesquisa, refere-se justamente a que modo de vida (utópico/distópico?) esse novo/outroregime de relação entre norma e gozo – em que é possível, ou necessário, “devorar com prazer e a goles de caíum a canela do próximo” – pode nos levar. Em outros termos, questionamo-nos sobre o que seria possível fazer do/com o Outro além de devorá-lo? Como compartilhar sem necessariamente destruir? Se, como já disse Derrida, é preciso comer bem, como comer junto, ultrapassando a afirmação autoidentificante do que é o mesmo? É o próprio filósofo quem parece nos apontar, a partir da ideia de vociferação, a construção de algum horizonte possível de resposta: “[...] o que transita pela devoração interiorizante, quer dizer, pela oralidade, pela boca, goelas, dentes, garganta, glote e língua – que são também os lugares do grito e da palavra, da linguagem – pode também habitar *estoutro* lugar do rosto ou da face que são as orelhas, os atributos auriculares, as formas visíveis, audiovisuais portanto do que permite, não apenas

O sr. Paulo Prado é, não há dúvida, um artista, mas um artista romântico, sofredor, que ainda acredita na bondade humana, na eternidade da arte e nos bons costumes portugueses. É um espírito à margem do século, cândido, ingênuo, piedoso, incapaz de devorar com prazer e a goles de cauim uma canela do próximo. A simplicidade com que ele se refere, cheio de horror, ao pecado sexual e aos “vícios nefandos” do índio não é fingida, é sincera, e isso, é que faz pena. Na época de Freud, ele se fantasia de visitador do Santo Ofício, toma da palmatória, abre o catecismo e prega moral ao brasileiro da fuzarca, insistindo em meter na cabeça dele o desespero do europeu podre de civilização⁴⁴.

Grande parte das menções de Oswald de Andrade à psicanálise trazem a temática da sexualidade, algo que também se dava, em meados dos anos 1910-1920, com a recepção da obra freudiana pela psiquiatria brasileira. No entanto, como veremos, a diferença de tratamento dos conceitos e temas psicanalíticos é flagrante. Em outra pesquisa (Torquato, 2014) em que tivemos oportunidade de traçar um paralelo entre a recepção da psicanálise no Brasil pelo Modernismo literário brasileiro, especificamente através do escritor Mário de Andrade, e pela medicina psiquiátrica, pudemos perceber que a entrada da psicanálise no país esteve intimamente ligada à temática da construção nacional, do esforço civilizatório em que médicos, educadores, cientistas conjugavam forças em torno de um projeto que auxiliasse na composição de um país e de um povo que se pretendia moderno. Nesse quadro mais geral de afirmação identitária, é patente um ideário, em certos segmentos sociais, de eliminação da diferença e de estabelecimento de uma “hierarquia racial”.

Através de Freud, médicos e literatos se detinham em torno do tema-tabu da sexualidade. No discurso da medicina que se pretendia moderna (e era, ao mesmo tempo, moralizante), a psicanálise servia como alicerce para construção de um projeto civilizador que passava pela disciplina dos corpos julgados preguiçosos, doentes, frouxos, desregrados. A pesquisadora Jane Russo recupera algumas passagens da obra de Julio Pires Porto-Carrero – que foi, ao lado de Arthur Ramos, Franco da Rocha e Durval Marcondes, um dos pioneiros na divulgação do pensamento freudiano no país – das quais recortamos alguns trechos que estabelecem uma relação com o que pretendemos analisar ao lado das considerações oswaldianas quanto ao valor etiológico da sexualidade nas neuroses.

falar, mas entender e escutar. [...] O lugar da devoração é também o lugar do que transporta a voz, é o topos do porta-voz, é, numa palavra, o lugar da vociferação” (Derrida *apud* Nascimento, 2011, p. 354-355). Derrida fala ainda sobre um comer partilhado, em que *comer bem* “ne veut pas d’abord dire prendre et comprendre en soi, mais *apprendre et donner à manger, apprendre-à-donner-à-manger-à-l’autre. On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du ‘il faut bien manger’*. C’est une loi de l’hospitalité infinie” (Derrida, 1992, p. 296-297).

⁴⁴ Tamandaré. Moquém I– Aperitivo. RA: 2ª. fase, n.4, 1929.

Dada a profunda influência da sexualidade na formação e operação da psyche infantil, não é justo que a educação se furte ao lado sexual da vida e repila, simplesmente, como immoraes, as manifestações e os conhecimentos sexuais. Urge fazer a educação sexual (Porto-Carrero, 1927, p. 58-59).

A psicanálise era apreendida, pela fileira médica, como uma pedagogia da sexualidade, uma disciplina que fornecia bases para a educação sexual. A respeito da constituição de um caráter nacional, no sentido de formulação de uma base para a educação moral do brasileiro, Porto-Carrero identifica que as “falhas de caráter” do povo se originam no campo da afetividade e da vontade, como se o brasileiro fosse aquele carente de continuidade e persistência nas ações⁴⁵:

É raro ver-se, entre nós, vontade firme, que perdure, uniforme e inabalável, até o termo visado. Não nos falta imaginação, não carecemos de capacidade de raciocínio, não nos falta o julgamento. Mas a volição pode ser-nos representada por uma curva que se eleva bruscamente e cai de chofre [...] É na afetividade que residem, principalmente, as nossas falhas. É a extrema variabilidade desse elemento quantitativo [...] o que nos impede a continuidade de ação. É ela o que nos veda, por vezes, a apreciação exata das situações; o que nos desvia a atenção dos pontos importantes dos problemas, para concentrá-la em traços acessórios; o que nos faz esquecer o ensinamento dos fatos históricos, a lição dos erros passados e dos bons êxitos obtidos; o que nos perturba a ponderação das premissas, o que nos leva a conclusões errôneas, por superficial ou apressado raciocínio; o que, por fim, impede que nos seja firme, contínua e bem dirigida a vontade (Porto-Carrero *apud* Russo, 1997, s/p.).

Para a correção desse caráter, somente uma “revolução social”, uma transformação profunda na sociedade que abarcasse espaços públicos e privados. Tal propósito ganhava relevo num contexto marcado pelo ideário eugênico de regeneração racial, que tomava a psicanálise, que ia sendo vulgarizada e popularizada como um saber disciplinador, orientador e sexualmente educativo, como instrumento capaz de auxiliar na construção de bons filhos e trabalhadores da pátria-mãe. Em 1918, em entrevista de Porto-Carrero ao periódico *O Imparcial*, a solução é colocada:

[...] o problema é muito complexo. A sua solução exigiria verdadeira revolução social. Ao lado do combate de todas as causas de diminuição da resistência orgânica – infecções e intoxicações – seria necessário lutar contra as causas de exaltação e desvio de afetividade, que além daquelas, são principalmente as que dependem da imprópria organização da família e as que envolvem a educação, nos seus vários aspectos, mas principalmente a educação sexual (Porto-Carrero, 1933, p. 77).

⁴⁵ Impossível não notar uma equivalência com a apreciação feita pelo Padre Antônio Vieira a respeito da inconstância da alma indígena, devidamente comentada por Eduardo Viveiros de Castro (2002): “os índios eram [...] como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas” (p. 184-185).

Se a temática da sexualidade ganhava notoriedade, também o complexo de Édipo era debatido: a acepção psiquiátrica higienista recomendava aos pais e educadores maneiras propícias para condução de temáticas sexuais com as crianças, evitando qualquer incentivo ao complexo descrito por Freud.

Acontece ainda que, maximé as mães, cultivam excessivamente essa tendência, havendo-as que recebam no próprio leito o filhinho, sem saberem que mal lhe estão causando. Por outro lado, a dormida da criança na alcova conjugal é de grande imprudência. Há gestos e atitudes que a criança descobre e interpreta, ainda que à custa das mais absurdas fantasias. O carinho materno ou paterno deve coibir-se, por muito que isso custe aos pais. Trazer a mãe o filhinho crescido ao colo ou fazer o pai que a filhinha lhe cavalgue os joelhos é cultivar o complexo de Édipo, com desastrosas consequências possíveis (Porto-Carrero, *apud* Russo, 1997, s.p.).

Como avalia Cristiana Facchinetti (2012, p. 47), a perspectiva de Porto-Carrero passava por uma escolha moralizante que, apoiada em uma “suposta fundação real, coletiva e estruturante do *complexo de Édipo*”, visava o plano coletivo.

Assim como Oswald, o psiquiatra recorreu a *Totem e Tabu* para formular um entendimento sobre um dos impasses nacionais, que, em sua acepção, seria a relação frágil e precária com o campo da lei, da moralidade, da proibição e do recalque. Em sua perspectiva, por ser miscigenada, constituída por toda sorte de raças e estados civilizatórios e por um primitivismo que impedia o progresso, a nação brasileira se constituía instável, mãe de uma heterogeneidade indesejada, historicamente silenciada e sufocada pela tirania do pai totêmico, avesso à evolução (Facchinetti, 2012).

A psicanálise invadia, portanto, o campo das ciências e também da literatura. Amplamente vulgarizada, reivindicada como método diagnóstico da realidade nacional, a

[...] teoria do sujeito do Inconsciente, necessariamente singular, foi pensada como passível de transferência imediata da história subjetiva para o campo da coletividade, em uma leitura inusitada acerca da identidade nacional em formação (Facchinetti, 2012, p. 46).

Esse nosso breve desvio, cujo propósito foi contemplar, ainda que rapidamente, uma outra via de recepção da obra freudiana no mesmo tempo/espço em que Oswald acessava a disciplina psicanalítica, permite-nos conjecturar uma possibilidade acerca da ligação estratégica que o escritor paulista estabeleceu com Freud. Talvez seja possível conceber as críticas oswaldianas ao pai da psicanálise, tanto a teorização sobre o complexo de Édipo quanto ao que julga como certo patriarcalismo e moralismo de Freud, como uma espécie de reação a essa leitura moralista e

higienista da disciplina psicanalítica. Os temas atacados por Oswald são justamente aqueles de interpretação bastante problemática sob a pena dos psiquiatras. Naquele cenário de embate público de ideias e projetos, é possível supor que os ataques aos conceitos e noções de Freud já estivessem colonizados, por assim dizer, pela tonalidade que a leitura médica/conservadora neles imprimia. Oswald se dedicava a acompanhar a vida cultural, social do país e é muito provável que estivesse a par dessa discussão. Ademais, convivia com vários nomes que frequentavam as reuniões da Sociedade Brasileira de Psicanálise, na capital paulista. No ato de fundação da Sociedade, verdadeiro acontecimento social, diversos nomes próximos a Oswald estavam presentes, como Menotti del Picchia, Candido da Motta Filho, Olívia Guedes Penteado, Tarsila do Amaral⁴⁶, que, à essa época, era companheira de Oswald. Vários desses médicos do *establishment* psiquiátrico, como é o caso do próprio Porto-Carrero, publicavam em jornais, ministravam cursos, compunham órgãos públicos, enfim, estavam ligados à mesma cena intelectual que o nosso antropófago. É bem possível, portanto, que sua apreciação da obra freudiana passasse também por uma resposta a essa modalidade de leitura redutora.

Aliada a essa reação, estava a faculdade criativa de Oswald de Andrade, o que lhe permitia inventar um Freud necessário para solidificar suas críticas. Ao sugerir um “Freud católico” – “Freud é apenas o outro lado do catolicismo”, “o sonho em função do ‘pecado sexual’ que coloca Freud nos quadros do catolicismo” (Andrade, 1929/2009, p. 79-80) – e livremente afirmar que a preocupação central da teoria freudiana seria absolver (curar) os pacientes dos pecados (neuroses e desajustes), parece-nos que ele está mais dialogando com a fileira psiquiátrica-freudiana brasileira, contaminada com os resíduos marcantes de uma formação cristã-ocidental, do que com o próprio Freud. Assim, a marcação do Freud católico teria a ver não com o substrato religioso da teoria freudiana *per se*, mas com a apropriação autóctone – e marcada pelo catolicismo aqui reinante – dessa teoria.

⁴⁶ Segue a lista completa dos presentes na reunião de fundação da Sociedade Brasileira de Psicanálise, em São Paulo, no dia 24 de novembro de 1927: Prof. Dr. Franco da Rocha [psiquiatra], Prof. Raul Briquet [professor de obstetrícia], Prof. Dr. Flaminio Fávero [professor de medicina legal], Prof. Dr. Antonio de Sampaio Dória [político, jurista e educador], Drs. F. Marcondes Vieira, James Ferraz Alvim [psiquiatra], José Lopez Ferraz [político], Menotti Del Picchia [escritor], Nestor Solano Pereira [médico leprologista], César Martinez, Thomé Alvarenga, Fausto Guerner [medico neurologista], Getúlio de Paula Santos [médico], Samuel L. Ribeiro [médico sanitaria], Maurício Pereira Lima [médico], Pedro de Alcântara [médico pediatra], Cândido Motta Filho [jornalista, advogado, juiz de paz], Antônio Roldão Lopes de Barros [médico, advogado, educador], Wladimir Kehl [inspetor médico escolar], Osório César [psiquiatra, médico do hospital do Juqueri], Antônio Paim Vieira [médico, artista plástico], Antônio Ferreira de Almeida Junior [médico, advogado, educador], Lourenço Filho [educador], Durval Marcondes [psiquiatra, escritor] (Viveiros de Castro, 2014, p. 109-110). Interessante mencionar que, anos depois de separar-se de Oswald, Tarsila se casou com Osório César (2009), psiquiatra que, como se vê, também esteve presente nessa sessão de fundação.

Outra passagem nos permite exemplificar melhor o que estamos dizendo. Na peça de teatro *O Rei da Vela*⁴⁷, escrita durante o período de militância partidária de Oswald de Andrade, seu “comunismo profundamente vivido” (Candido, 1970/2011, p. 53) – um dos diálogos entre os personagens Pinote e Abelardo I traz uma referência a Freud:

PINOTE — Oh! Freud é subversivo...

ABELARDO I — Um bocadinho. Mas olhe que, se não fosse ele, nós estávamos muito mais desmascarados. Ele ignora a luta de classes! Ou finge ignorar (Andrade, 1933/1973, p. 79).

Em outra passagem, mais adiante, Abelardo I ainda descreve o psicanalista como o “último romancista da burguesia” (Andrade, 1933/1973, p. 93). Essas duas predicções, Freud como aquele que, apesar de subversivo, ignora a luta de classes e faz romances para a burguesia, parecem indicar que a interpretação oswaldiana do pensamento freudiano variava de acordo com a “lente” usada em cada momento. A questão é que Oswald, como sabemos, possuía várias lentes. Figura tão plural e complexa, marcada pela mobilidade e pela devoração – como bem definiu Antonio Candido (1970/2011) – foi capaz, no curso de sua vasta obra, de alcançar infinitas perspectivas, interpretando seus interlocutores de forma livre, mas vinculada ao sabor do projeto com que estava lidando em cada momento. De modo que, dependendo de qual lente estava Oswald se servindo para ler Freud, temos, em sua obra, ora um Freud subversivo, ora católico, ora um Freud detonador, ora aquele conivente com a moral patriarcal⁴⁸. Trata-se mesmo de uma “leitura de conveniência”, como afirma Mario Chamie:

[Oswald] entende que Freud, ao investigar o inconsciente e penetrar em seus complexos psíquicos, deu respaldo ao princípio subversor da antropofagia, pelo qual a todo sim corresponde um não, implícito e vice-versa, numa réplica à ambivalência freudiana que prevê no conceito de ‘pureza’, um conteúdo de ‘impureza’ ou na identificação de um ‘tabu’ a presença subjacente de um ‘totem’ possível (Chamie, 2005, s/p.).

É importante destacar que, ainda que entendamos que a criação de um Freud católico possa estar ligada a um exercício estratégico na apropriação oswal-

⁴⁷ A peça *O Rei da Vela* foi escrita em 1933 e publicada em 1937 pela Editora José Olympio. Essa edição trazia também o drama *A Morta*. A peça, por sua vez, relaciona-se com o ímpeto para a ação política e estética que dominou Oswald de Andrade nesse período. Ao lado da então companheira Pagu, a militante e escritora Patrícia Galvão, Oswald de Andrade adere ao comunismo em 1931.

⁴⁸ Talvez, como também já constatarem Deleuze e Guattari, houvesse mesmo tudo isso em Freud: “– fantástico Cristóvão Colombo, genial leitor burguês de Goethe, de Shakespeare, de Sófocles, Al Capone disfarçado” (Deleuze; Guattari, 1972/2010, p. 161).

diana, não abandonamos completamente a compreensão de que Oswald insiste em apontar para uma religiosidade implícita no psicanalista. Algumas passagens de seus textos sugerem haver, nos princípios freudianos, um germe religioso intrínseco, talvez relacionado ao modo com o que o psicanalista enxergava, com a força de fé, a razão como um princípio soberano e incondicional de emancipação. É provável que, para Oswald, o “Deus-Logos” de Freud fosse ainda um deus católico. De fato, é possível depreender, em alguns momentos da obra freudiana, argumentos para construção da catolicidade do psicanalista, apontada por Oswald. No primeiro ensaio de *Totem e Tabu*, por exemplo, podemos acompanhá-lo (apoiando-se na antropologia de Frazer e Lewis Morgan) e afirmar que o estado de promiscuidade originária em que o selvagem/primitivo vivia teria sido substituído a partir da instalação da exogamia, dispositivo de defesa dessas sociedades e recurso contra o horror ao incesto. Em um passo muito rápido, ao assumir a veracidade e certa universalidade dessa atitude perante o ato incestuoso, Freud desloca o primitivo de uma condição promíscua a outra quase puritana. Monique Augras (1982) observa que a presumida promiscuidade, que não havia sido encontrada nos estudos de campo pelos antropólogos contemporâneos a Freud, teria sido forjada pelas referências nas quais o psicanalista se embasava e pelo próprio psicanalista para, também estrategicamente, poder conjecturar sobre a emergência da sua proibição e afirmação de que (até!) os selvagens controlam e refreiam a sexualidade.

Freud incorpora e assimila essas ideias sem um questionamento mais profundo, o que, de certa forma, lhe permite confirmar sua teoria do desenvolvimento psicosssexual das neuroses e ainda o Complexo de Édipo. Estaria nessa projeção freudiana do sistema de valores vitoriano, que interpretava como pecados sexuais o comportamento das sociedades primitivas, a catolicidade entrevista por Oswald? Freud (depois de Freud!), ainda que forneça o aparato teórico para descolonização do pensamento católico (afinal, as religiões não passariam de ilusões), teria esse pensamento entranhando em suas concepções? De todo modo, é importante lembrar que, na mitologia freudiana, o início da civilização passaria pelo crime, ou, arriscamos, pelo mito cristão do pecado original.

Na seção seguinte, seguimos contemplando a leitura oswaldiana dos conceitos freudianos na construção de uma psicologia antropofágica para, então, chegarmos à crítica mais elaborada pelo escritor, aquela referente à centralidade do complexo edipiano.

1.7 Tópica oswaldiana: consciente antropofágico X consciente ético

Os posicionamentos ambivalentes de Oswald revelam sua estratégia com relação à psicanálise, implicando em um movimento duplo: por um lado, aceita o método freudiano – “a Antropofagia que prego tem sólido fundamento científico: o ‘pansexualismo’ do Segismundo Freud” (Andrade, 1929/2009, p. 287) – mas por outro, “corrige” seus erros profundos, encaixando a psicanálise nos propósitos de sua revolução caraíba. Diverge, portanto, das pretensões de Freud porque intenta fazer a “revolução” de permitir aos neuróticos se absolverem, não a partir da eliminação dos sintomas, mas a partir de outra forma de se conceber o Édipo, não como universal, mas liberando a sociedade desse complexo formador de neuroses. Trata-se, portanto, de uma certa ruptura *temperada* dos construtos freudianos. O tratamento *temperado* da psicologia antropofágica em relação à psicanálise comporta a ideia de uma moderação na apreensão das ideias freudianas – sobretudo no que se refere ao (suposto) saber da disciplina com relação às questões da sexualidade, de seu “pansexualismo” – mas também de uma *pitada a mais* do condimento oswaldiano no caldeirão da antropofagia, estendendo, ampliando, subvertendo as noções freudianas.

Por diversas vezes, Oswald lançou mão das metáforas digestivas⁴⁹, recurso abundante nas vanguardas artísticas trazidas de suas viagens à Europa (onde esteve por diversas vezes entre as décadas de 1910 e 1920). As vanguardas do século XX, tanto na Europa, quanto na América Latina, fizeram uso constante dessas metáforas. Os exemplos são inúmeros: a criação da revista *Cannibale*, em 1920, o *Manifeste cannibale dada* escrito e musicado por Francis Picabia e lido por André Breton num espetáculo dadá, também nesse ano, o repasto antropofágico no conto *Il Negro* de Filippo Marinetti, e, ainda deste, o *Manifesto dela cucina futurista* (Pignatari, 1964). Metáforas que foram também recurso de outra fonte valiosíssima para o escritor Friedrich Nietzsche, a partir de quem Oswald construiu várias de suas posições – inclusive sua crítica a Freud. O recurso ao corpo e à fisiologia, tema constante na obra do alemão e ponto de maior interface entre a visão transgressora oswaldiana e o pensamento nietzschiano (Azevedo, 2016), aparece em outro comentário acerca da disciplina psicanalítica:

⁴⁹ Podemos ler, já no *Manifesto da Poesia Pau Brasil*: “A reação contra todas as indigestões de sabedoria [...] o necessário de química, de mecânica, de economia e balística. Tudo digerido” (Andrade, 1924/2011, p. 66).

Cabe a nós antropófagos fazer a crítica da terminologia freudiana, terminologia que atinge profundamente a questão. O maior dos absurdos é por exemplo chamar de inconsciente a parte mais iluminada pela consciência do homem: o sexo e o estômago. Eu chamo isso de “consciente antropofágico”. O outro, o resultado sempre flexível da luta contra a resistência exterior, transformado em norma estratégica, chamar-se-á o “consciente ético” (Andrade, 1929/2009, p. 80).

Sem adentrarmos no aspecto um tanto atravessado de tal leitura do inconsciente freudiano, interessa-nos recuperar, na citação acima, a centralidade assumida pelo corpo, essa morada do sexo e do estômago, da vida e da capacidade devorativa⁵⁰. É explícito o vitalismo presente nessa espécie de tópica da psicologia antropófaga que divide, por um lado, o consciente antropofágico, que nos parece ser o próprio corpo biológico com suas vísceras, genitália, estômago, sem nenhum traço de pensamento e questões existenciais, e, por outro lado, o consciente ético, que seria o resultado da mediação com o mundo exterior. Ora, na especulação oswaldiana, numa sociedade liberada, livre dos tabus sinalizados por Freud, nenhum recalcque seria necessário, o que equivaleria a dizer que tudo seria consciente, cada célula, cada órgão, cada músculo já é, desde sempre, antropofagicamente consciente.

Para Oswald, seria preciso “depurar” Freud de seus vestígios de moral católica, vitoriana, burguesa e patriarcal. O método psicanalítico, então revisto, deveria “[...]compor-se com a radicalidade transgressora do ‘consciente antropofágico’, destinado a vencer a resistência externa’ dos ‘valores’ patriarcais e a inaugurar a nova ‘consciência ética’ de uma futura sociedade matriarcal” (Chamie, 2005, s.p.). É interessante observar que Oswald de Andrade reconhece a importância de Freud, mas diverge do psicanalista: considera a psicanálise um subproduto da civilização patriarcal e a acusa de ter forjado “[...]uma espécie de consciência arrependida da negatividade histórica” (Chamie, 2005, s.p.).

É nesse sentido que afirma a sexualidade como uma das maneiras privilegiadas pelas quais o instinto antropofágico se manifesta, estando aquela subsumida neste:

Nós somos antropófagos. Todo ato humano é antropofágico. Freud coloca o instinto sexual no centro da atividade humana; eu oponho a ele o instinto antropofágico do qual a sexualidade é uma das formas mais características (Andrade, 1928/2009, p. 73).

⁵⁰ Em *A questão da análise leiga*, Freud trava um diálogo imaginário com um interlocutor desavisado quanto à psicanálise. Ao introduzir o conceito de pulsão, afirma: “Supomos, pois, que as forças que impõem o aparelho psíquico à atividade são geradas nos órgãos do corpo, como expressão das grandes necessidades físicas. Você deve se lembrar das palavras de nosso poeta-filósofo: ‘Fome e amor’” (Freud, 1926/2014, p. 147). Fome e amor. Estômago e sexo. O poeta ao qual Freud se refere é Schiller. Mas poderia ser Oswald.

Como já afirmamos, é possível conceber ainda que esses comentários estejam completamente atravessados pelo pensamento de Nietzsche, para quem a moral e a ideia de Deus seriam devastadores para a fisiologia humana, censores dos instintos, inculcadores da ideia de culpa e pecado que destroem o paladar e arruinam o estômago (Netto, 2004). Na verdade, outros vários elementos do filósofo estão fortemente presentes em temas fundamentais da antropofagia (Azevedo, 2016), como se dá na própria recusa aos sistemas filosóficos, mas também na caracterização do conceito de vontade de potência, dimensão central do corpo, orgânica, atuante em todos os seres vivos, em todas as células, órgãos, tecidos. Uma espécie de impulso que se exerce na luta inevitável contra as resistências e que nos lembra o sentido devorativo pelo qual tanto advoga Oswald. A vida como devoração e como vontade de potência.

A obra de Nietzsche foi dedicada à construção de uma cosmologia – a partir de alguns de seus conceitos mais elementares, como “vontade de potência” e “eterno retorno” – através de um percurso, oposto àquele dos evolucionistas, que partia da história cultural (valendo-se da antropologia e da etnologia) para alcançar uma filosofia da natureza em torno da qual poderia refletir sobre as questões levantadas pela condição humana (Marton, 1990). Movimento similar à trajetória de pensamento de Oswald, para quem pensar a antropofagia como uma cosmovisão, considerando ainda que o cosmos parte do eu⁵¹, mas de um eu corporal, corpo que se figura como uma luta em si, de vários seres microscópicos que o compõem. Corpo central e múltiplo, vida como luta que só é possível às custas de outras vidas, como devoração, que não é senão vir-a-ser. É preciso mencionar Eduardo Viveiros de Castro que, em uma palavra, definiu: “a Antropofagia é um vitalismo” (2016, p. 17).

A terapêutica

1.8 A realidade sem complexo, sem loucura

Como já visto, Oswald parte do entendimento de que, embora tenha incomodado os alicerces sociais e históricos da sociedade patriarcal de seu tempo a partir, sobretudo, de suas investigações sobre o inconsciente e a sexualidade, Freud teria se mantido “dentro da História”, dentro das convenções sociais, sem remissão a uma Idade de Ouro pré- ou pós/trans-histórica (Chamie, 2002).

⁵¹ Referimo-nos a uma das fórmulas presentes na MA (1928): “Da equação *eu* parte do *Kosmos* ao axioma *Kosmos* parte do *eu*” que será retomada na subseção “Só me interessa o que não é meu”, no segundo capítulo.

A esse quadro, podemos acrescentar a terceira e última menção direta ao psicanalista no *MA*, que completa o roteiro das reconversões de tabus em totens no esforço de retomada do primitivo:

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud - a realidade sem complexo, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama⁵².

Oswald de Andrade aventa a possibilidade do fim do patriarcado, utopicamente sugerindo o estabelecimento de uma sociedade matriarcal “contra a realidade social cadastrada por Freud”. No interior da vertente antropofágica-primitivista, no mundo da utopia matriarcal apontado por Oswald sobretudo nos anos 1950, a inexistência de tabus impostos pela sociedade patriarcal, burguesa, capitalista, liberaria o homem, que não mais necessitando reprimir sua libido, expressaria livremente o desejo inconsciente.

A “Revolução Caraíba” pretendida por Oswald porta o propósito de um retorno do [ao] matriarcado; este é o seu *télos*. O tabu da superioridade europeia, imposto arbitrariamente desde fora, deve ser transgredido, ou seja, faz-se necessária a operação permanente de totemizar o intocável. Essa posição, como já apontamos, diverge de Freud uma vez que onde o psicanalista destaca a importância do tabu no contato com o totem (Freud, 1912-1913/2012), o antropófago mira a transgressão e o contágio, propondo, portanto, ali, onde Freud renuncia ao tabu, uma espécie de “*desobediência antropofágica*” (Chamie, 2005).

Essa *reabilitação do primitivo* com vistas ao matriarcado segue um roteiro específico no pensamento oswaldiano:

Antes da “descoberta”, o Brasil conhecera a vida tribal, sem classe e sem a repressão civilizada aos instintos. A propriedade privada e as sublimações sexuais vieram a bordo das caravelas lusitanas. Desse modo, tratando-se no contexto clássico das utopias renascentistas, o movimento antropofágico prega a projeção do passado mítico no futuro da era tecnológica, seguindo que o matriarcado de Pindorama seja tomado como modelo para a reorganização da vida social em bases livres e igualitárias (Ri-sério, 2014, p. 33-34).

A compreensão oswaldiana parece amadurecer o aspecto antropofágico no sentido de realizar potenciais inexplorados no *MA*. Em que pese o aspecto solto e fragmentado de grande parte dos seus escritos, a configuração de um triângulo temático psicanálise-matriarcado-antropofagia nos parece ser a chave para apreender os desenvolvimentos centrais da obra de Oswald de Andrade, atentan-

⁵² Andrade, O. de. *MA. RA*: 1ª. fase, n.1, 1928.

do para uma dinâmica interpretativa que podemos chamar de pragmática, já que foca no modo antropofágico de recepção do estrangeiro/outro/alheio em detrimento de uma leitura substantiva do que seja brasileiro/identidade. É aqui que entrevemos a potência política da antropofagia de nos informar que o antropófago, o homem nu, não está posto como uma identidade nacional a ser reivindicada, nem em um passado matriarcal a ser resgatado, mas que está aí, vive como potência, como uma “fonte matriarcal de desejo lúdico que questiona as dominações patriarcais, do Estado, da religião” (Azevedo, 2016, p. 215), do estado religioso, da moral, das penitenciárias, dos complexos, dos complexos penitenciários... Essa dimensão louca e lúdica que se lança contra a racionalização opressora e patriarcal, desdobramento, na atualidade mundana da antropofagia ritual, remete-nos à outra ideia (de inspirações nietzschianas) que Oswald nos apresentou como “sentimento órfico”⁵³: “constante humana” que os religiosos entendem como uma dimensão religiosa, mas que é, na verdade,

[...] a dimensão louca do homem, sem a qual ele não vive e não se refaz dos golpes duríssimos do dia a dia. Se esse fluxo de sentimento animal não se gastar em arte, em política, ou em esporte, terá, sem dúvida, que adotar o equívoco de uma religião confessional (Andrade, 1953/ 2011b, p. 394-395).

A essa altura, podemos estar muito contaminados com o espírito inventivo de Oswald, mas ainda assim arriscamos que a ideia de uma força motriz constante, que deve se escoar “em arte, em política, ou em esporte”, leva-nos àquela modalidade possível de encaminhamento pulsional que Freud nomeou como sublimação, como também percebeu o próprio Oswald ao afirmar, ainda a respeito desse sentimento inato, que ele pode, “através do tempo e do local toma[r] essa ou aquela orientação, este ou aquele compromisso ideológico e confessional, podendo também não assumir nenhum e transferir-se numa operação freudiana” (Andrade, 1954/2002, p. 85). Vamos percebendo que a ligação estratégica prevê exatamente a dinâmica antropofágica: é a partir de Freud que Oswald se coloca contra Freud.

⁵³ No mundo antigo, o Orfismo se estabeleceu como uma religião de mistérios que supunha a reencarnação e a origem divina da alma, culto arcaico em que as comunidades órficas se inspiravam na figura de Orfeu, poeta-cantor (Brandão, 1990). Em Oswald de Andrade, o mito de Orfeu se torna uma metáfora para dizer de uma presença atávica, ancestral do mítico na vida humana, de forma contrária à metafísica e religião transcendental – e seus sacerdotes e filósofos – que dominam a tradição ocidental. A noção de “sentimento órfico” será retomada no capítulo 3 – *Mal-estar civilizatório*.

1.9 Nem messiânica, nem católica, nem selvagem

Talvez seja o momento de ler Oswald na língua de Freud e tomar os “males cadastrados por Freud” como aspectos que compõem a condição humana, sendo, portanto, estruturais, inevitáveis, um “estado constante de expectativa angustiada” (Freud, 1927/2014, p. 247), “completo desamparo” (*idem*, p. 292) diante de um mundo que “não é um quarto de crianças” (Fred, 1933/2010, p. 335). Para o psicanalista, o advento do recalque e do Superego, tão estigmatizados por Oswald, é o preço que se paga para ultrapassar um estado de selvageria (mas que, paradoxalmente, forneceria insumos para mais selvageria).

Fazemos aqui mais um desvio a fim de considerar, no percurso da obra freudiana, o terreno do conflito entre as exigências culturais e a intensidade pulsional, polaridade que atravessa seus textos e que, parece-nos, dialogam exatamente com os pontos destacados por Oswald de Andrade na psicanálise, como vimos até aqui. Com relação ao Superego, por exemplo, parece-nos que o escritor o concebe como pura proibição do mundo exterior, um emaranhado normativo sobre os laços sociais e censura do desejo, sem, no entanto, considerar as versões inconscientes da proibição de prazer. Talvez o que estejamos propondo aqui seja uma espécie de exercício de resposta a Oswald - desde que tomemos por resposta um pretexto para seguir a conversa, e não desprezo quanto ao que a leitura (ainda que conceitualmente descompromissada) de Oswald tenha produzido e ainda pode nos provocar.

Desde as primeiras publicações psicanalíticas, Freud já tratava do embate entre a sociedade repressiva, as ordenações socioculturais, e uma dimensão sexual do humano, entendendo que esses dispositivos sociais da cultura não seriam capazes, no entanto, de tudo organizar na dimensão sexual. Já em *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (1905/2006) nos ensina, ao deslocar o termo perversão das “descrições exaustivas dos modos, variações e do polimorfismo da vida sexual dos seres humanos” (Rocha, 2010, p. 41), a concebê-lo como ancorado em uma disposição originária, universal, constitutiva do humano, e não como a atuação intrusiva de um adulto na criança ainda não sexual. Freud aponta, portanto, para algo que escaparia ao controle cultural e que, ainda que não fosse exclusivo da sexualidade da criança, marcaria o infantil que caracteriza a sexualidade humana – que não é eminentemente biológica.

O texto de 1905 ainda nos permite pensar na impossibilidade de conceber a pulsão como algo da ordem do instinto ou da necessidade, como se ela inva-

riavelmente começasse e terminasse no corpo. Uma das consequências imediatas do aspecto plástico e indeterminado da pulsão – que *deriva* e desvia do corpo físico (Tavares, 2014) – é a constatação de que a sexualidade humana sofre variações do espectro cultural. Assim, ao não tomar a disposição pulsional como biológica, orgânica, Freud deixa entrever o entrelaçamento entre cultura e sexualidade, realidades, de certo modo, “equioriginárias” (Drawin, 2005, p. 499); por ser pulsional, a sexualidade seria um campo de expressão da vastidão de possibilidades que a condição humana fornece, resultado de algo que desviou, derivou da funcionalidade biológica. Polimorfa, singular e relacional, ela está na cultura e sempre endereçada ao outro, não brotando espontaneamente a partir de um dentro, mas mediatizada pelo curso subjetivo da história de cada sujeito.

Ainda na interseção entre o sexual e o plano cultural, é preciso lembrar que Freud pensa o desamparo biológico e psíquico como condição essencial para formação da cultura, tanto no plano onto- quanto filogenético. Assim, os bebês precisam do reconhecimento social do meio para passar do objeto natural para o objeto da satisfação, esse outro que também já foi colonizado pela cultura e que precisa cumprir um papel de apoio e responder à sua demanda de desamparo; outro que deve receber a mensagem enviada, interpretar e responder, permitindo que a comunicação se dê. Passa-se, portanto, de um plano natural, biológico, para aquele relacional, em que o sujeito, além de satisfazer sua necessidade, é lançado em uma trama simbólica, de significações em que ambos, emissor e receptor da mensagem, transformam-se. No entanto, diante do vazio desse outro, que em algum momento se afasta, o que se apresenta não pode ser apaziguado com um objeto natural. A busca do sujeito não se dirige a um objeto dessa ordem, mas à representação do outro, a um objeto fantasmático. A seu respeito, complementa Drawin:

[...]é um objeto que não pode ser fisicamente encontrado, o fantasma nunca se superpõe inteiramente ao objeto empírico que, num primeiro momento, parecia encarná-lo. Por isso, não há satisfação (*Befriedigung*), mas apenas realização de desejo (*Wunscherfüllung*), o ciclo não fecha e a repetição é diferencial, porque visa encontrar a plenitude da cultura, ou seja, um universo de significações capaz de preencher inteiramente o vazio da falta. O que produz um paradoxo, uma vez que o conjunto dos significados ou o sentido proporcionado pela cultura só é possível em decorrência de sua incompletude estrutural (Drawin, 2005, p. 515-516).

Em outras palavras, o simbólico cultural não se enclausura em uma cripta, mas é uma realização particular em uma infinidade de realidades e mundos possíveis.

Apropriamo-nos de um esquema organizado por Drawin para dar conta de demonstrar a inter-relação sexualidade e cultura na constituição da segunda tópica freudiana. Em um primeiro eixo, temos a origem narcísica do Eu, através da aproximação outro/mãe e corpo erógeno. No segundo, o eixo corpo erógeno – cultura aponta para a origem do superego, como um campo de polarização entre o Eu e o Ideal de Eu que se finaliza no triângulo edipiano a partir da introdução de um terceiro termo, sinalizado como cultura/pai. Terceiro, o eixo cultura – a Coisa (*Das Ding*) que assinala o Id (Freud, 1985/2006), registro pulsional que repercute no circuito do desejo, mas não se deixa aí apreender integralmente, escapando também das significações culturais. Três eixos que equivalem, nessa sequência, aos registros do Imaginário, Simbólico e Real, como descritos por Lacan.

Já no modelo da segunda tópica do aparelho psíquico, a entrada do conceito de pulsão de morte chega, conferindo um outro estatuto ao princípio do prazer. Freud percebe que ele também rege os sintomas, produtos que trazem a sombra do recalcado. A resistência dos pacientes ao tratamento, a compulsão à repetição, a reação terapêutica negativa, são todos fenômenos que a clínica trazia e mostravam-lhe como o sofrimento se integra na economia psíquica dos sujeitos. Embora soassem como acometimentos terríveis, pareciam obedecer ao princípio do prazer, constatação que acaba por solapar qualquer tentativa de conferirmos alguma interpretação hedonista sobre o princípio do prazer, além de minar as ambições pedagógicas quanto às tentativas de ordenamento, no âmbito da cultura, das manifestações da compulsão à repetição. Essas ensinaram a Freud que o princípio do prazer, é, desde sempre, no princípio e por princípio, além do prazer: a pulsão de morte lhe conferia um outro estatuto que não se confunde com o prazer, que não equivale à busca por uma sensação imediata prazerosa⁵⁴, o que equivale a dizer que a pulsão sexual sempre aborda um excesso que chega inclusive a fundir dor e prazer. O conflito, portanto, não se origina de um empuxo à busca do prazer (infantil) contra uma cultura ou psiquismo que impediria a sua satisfação, mas é um desdobramento do embate entre o “ímpeto transgressivo”⁵⁵ e a imposição de adaptação social imposta pelo Eu.

⁵⁴ É importante ainda mencionar que a estruturação fantasmática da economia psíquica demonstra, de forma geral, a relevância das fantasias: elas são capazes de proporcionar prazer, muito mais do que a efetivação do desejo poderia encontrar no prazer vivido como afeto. As fantasias, mais do que um aspecto arcaico do psiquismo, são centrais na realidade psíquica, além de organizar e mediar as relações do Eu com o mundo externo, de modo que não são tão menos reais do que aquilo que se costuma tratar por realidade.

⁵⁵ Na definição de Carlos Roberto Drawin, esse ímpeto transgressivo seria aquilo que poderia nos levar à dor e à loucura, mas que é fundamental para a criação da cultura (Drawin, 2005). Algo que, se formos novamente as conexões, remete-nos ao já visto “sentimento órfico” oswaldiano, aquela “dimensão louca do homem” que pode ser gasta em arte, esporte, enfim, criações culturais.

É válida a leitura que atribui certo viés reformista a Freud, considerando que o psicanalista chega a defender, em um determinado momento de seu pensamento, a diminuição das exigências sociais, morais da cultura, entendidas como causadoras de sofrimento, uma compreensão que propõe um antagonismo ligeiro entre a moral sexual e a vida pulsional e que aponta para uma saída reconciliadora entre sujeito e cultura.

Mas há um outro Freud que não admite a violência como proveniente da vida instintiva, animalesca e bestial, mas da agressividade que está colocada na complexidade da civilização. O encontro com a Primeira Grande Guerra, além de ensinar que a relação do sujeito com seu sofrimento é atravessada por certo prazer/gozo, também diminuiu as perspectivas freudianas quanto a melhores condições de vida a partir do trabalho da cultura (*Kulturarbeit*), do progresso, da ciência, enfim, solapando sua ideia quanto a uma evolução humana – aquela mesma que partia do animismo, passava pelo estágio religioso e chegava à *Weltanschauung* científica. Este é o Freud que afirma, por exemplo, que

[...] a própria ênfase da proibição, “Não matarás”, dá-nos a certeza de vir de uma interminável série de gerações de assassinos, nos quais o prazer em matar, como talvez em nós mesmos ainda, estava no sangue [...] É lícito dizer que os mais belos desdobramentos de nossa vida amorosa se devem à reação contra o impulso hostil que sentimos em nosso peito. [...] É fácil ver como a guerra interfere nessa dicotomia. Ela nos despe das camadas de cultura posteriormente acrescentadas e faz de novo aparecer o homem primitivo em nós (Freud, 1915/2010, p. 241).

Freud se depara com a ilusão que sustenta a civilização: desde a aurora da humanidade, as reivindicações narcísicas, os conflitos intra- e extrapsíquicos, as pulsões destrutivas se repetem, a cada ameaça, sob a forma da compulsão à repetição. Eis a reabilitação freudiana do primitivo.

1.10 Que sentido teria num matriarcado o complexo de Édipo?

Como se sabe, Oswald não foi o único a questionar a trama psicanalítica que enlaça o desejo às coordenadas familiares. Ainda que não seja nosso propósito apresentar, de forma pormenorizada, a recepção da teoria do Complexo de Édipo dentro do campo psicanalítico e/ou fora dele, cabe mencionar, ainda que rapidamente, alguns aliados – e fontes – da antropofagia para esse ataque. Em 1972, quase duas décadas após a morte de Oswald, Deleuze e Guattari acusam a psicanálise de atrelar a potência disruptiva das formações do inconsciente à unificação

mítica do Édipo, modelo universalizável que unificaria o desejo, a produção desejante, isso que, para os filósofos, seria multiplicidade pura, irreduzível à unidade.

Anos antes, compondo o grupo de etnólogos que recebia criticamente a obra *Totem e Tabu* – dentre esses, Franz Boas (1858-1942), W.H.Rivers (1864-1922), Marcel Mauss (1872-1950) – o antropólogo funcionalista Bronislaw Malinowski (1884-1942), que primava pelo valor da diferença entre as culturas, cada uma entendida a partir de funcionamento distinto enquanto sistema social, já criticava a tese da universalidade do conflito edipiano: para o polonês, ela carecia de referência cultural sólida e seus resultados não resistiriam a uma observação de campo mais ampla.

Como antropólogo, sinto mais especialmente que as teorias ambiciosas referentes aos selvagens, as hipóteses sobre a origem das instituições humanas e as explicações da história da cultura deveriam basear-se em um sólido conhecimento da vida primitiva assim como dos aspectos inconscientes e conscientes do espírito humano. Afinal, nem o casamento por grupos, nem o totemismo, nem o costume de evitar a sogra, nem a magia, acontecem no “inconsciente”. São todos fatos sociológicos e culturais sólidos e para tratar teoricamente deles, requer-se um tipo de experiência que não pode ser adquirido no consultório (Malinowski, 1927/1973, p. 10).

Malinowski conviveu por cerca de um ano e meio com os trobriandeses, povo da Nova Guiné, de organização matrilinear, e que desconhecia o lugar da paternidade biológica – nessa sociedade, o lugar de autoridade era ocupado pelo tio materno, que estabelecia um vínculo distante com as crianças. Para o antropólogo, o grupo familiar, enquanto formação funcional, seria dependente das condições de cultura, de organização de suas restrições sexuais e distribuição da autoridade. A ideia de um complexo concebido “de maneira absoluta e geneticamente transcendental” (Malinowski, 1927/1973, p. 127) como organizador era, portanto, inconcebível. Se para a psicanálise o complexo de Édipo é tomado como absoluto, *fons et origo* de tudo, para Malinowski:

[...] o complexo familiar nuclear é uma formação funcional, que depende da estrutura e da cultura de uma sociedade. É necessariamente determinado pela maneira em que as restrições sexuais são moldadas numa comunidade e pela maneira em que a autoridade é distribuída. Não posso conceber o complexo como causa primeira de tudo, como única fonte da cultura, da organização e da crença, como uma entidade metafísica, criadora mas não criada, anterior a todas as coisas e não causada por algum motivo (Malinowski, 1927/1973, p. 124-125).

Na abertura de *Sexo e repressão na sociedade selvagem*, o antropólogo recorre a um comentário a respeito da psicanálise feito por John Dewey, para quem a disciplina freudiana trataria de sintomas particulares da civilização ocidental

de uma época específica como “esforços necessários de impulsos nativos fixos da natureza humana” (Dewey, citado por Malinowski, 1927/1973, p. 13). É esse o espírito da crítica da qual se vale Oswald, que sabemos, através das referências de seu texto *A Crise da Filosofia Messiânica*, ter acessado a obra do etnólogo. Em *Variações sobre o matriarcado*, podemos ler:

Foi o sábio Malinowski quem melhor estudou a figura do pai nas tribos de estatuto materno. Para isso examinou longamente o selvagem e o primitivo, colhendo decisivo material, particularmente das ilhas Trobriand. O primitivo não une a geração ao ato amoroso e daí a sua concepção completamente oposta que preside à civilização patriarcal⁵⁶.

Em entrevista concedida décadas antes da redação desses dois últimos textos, o escritor paulista já anunciava:

Mas Antropofagia que baseia no homem natural a construção da sociedade futura não pode deixar de ver erros profundos de Freud. O recalque que produz em geral a histeria e as moléstias católicas não existem numa sociedade liberada [...]. As experiências das teorias de Freud numa sociedade natural trariam também a derrocada de outros resultados da psicanálise. Que sentido teria num matriarcado o complexo de Édipo? (Andrade, 1929/2009, p. 79-80).

A pergunta de Oswald de Andrade já estabelece um diálogo com toda tradição crítica ao Édipo que se estendia e se estenderia a partir de então. Para Oswald, a experiência da sociedade natural faria cair os conceitos psicanalíticos. É, portanto, no seio da sua utopia matriarcal que se firma a crítica ao Édipo quando Freud se torna seu alvo estratégico. Considerando essa forma de organização pensada pelo escritor, todo o problema está colocado na ideia de autoridade, complexo paterno, culpa, recalque e superego.

A crítica se torna mais robusta e elaborada em *A crise da filosofia messiânica* onde Oswald de Andrade (1950/2011) expõe seu entendimento sobre a cultura antropofágica, reeditando os contornos teóricos da produção contida nos *Manifestos* da década de 1920, obra que revela ainda uma elaboração bastante sistemática dos ataques oswaldianos à tradição ocidental de pensamento metafísico, em que o escritor ensaia não só uma teoria da história, mas também uma crítica ontológica do presente.

Em sua tese, Oswald de Andrade retorna ao ponto de questionamento da centralidade masculina, já aí distinguindo sua apreciação da obra *O Segundo Sexo*, da escritora francesa Simone de Beauvoir (1949).

⁵⁶ Artigo não datado, publicado na coletânea “A utopia antropofágica”. In Andrade, 2011a, p. 303.

No estudo dedicado à Psicanálise, a grande escritora cita Freud perplexo no seu estudo sobre Moisés, ante a soberania do pai na história do Homem. Evidentemente, o criador da Psicanálise não deu atenção especial à Revolução do Patriarcado (Andrade, 1950/2011, p. 201).

O antropófago cuida de recuperar justamente o ponto da crítica feminista ao falocentrismo de Freud para sustentar sua acusação quanto ao “excesso de patriarcado” da psicanálise. Formula o escritor: “Nessa confusão que o Patriarcado gerou, atribuindo ao padrasto – marido da mãe – o caráter de pai e senhor é que fixaram os complexos essenciais da castração e de Édipo” (Andrade, 1950/2011, p. 201).

Além da notável atualização quanto aos conceitos freudianos, percebe-se em *A crise da Filosofia Messiânica* uma retomada da discussão presente em Beauvoir a fim de sustentar que aquilo que o escritor chama de “divinização do pai” não seria um aspecto natural da sociedade, mas um fenômeno que se dá “na luta doméstica com a mãe e depois na luta com o ambiente” (Andrade, 1950/2011, p. 144).

A filósofa francesa, a “grande escritora” a quem Oswald de Andrade se refere, é responsável pela publicação de uma das principais referências nos estudos sobre a mulher e relações de gênero. Beauvoir trazia, numa perspectiva existencialista, o estudo da condição feminina a partir da situação sexuada da mulher nas sociedades marcadas pela dominação masculina e patriarcal. Em *O Segundo Sexo* (1949), a filósofa consolida a crítica aos modos com que tanto a psicanálise quanto o determinismo biológico e o marxismo/materialismo histórico abordam a condição feminina. Ao estabelecer como ponto central a perspectiva da mulher como uma construção social, historicamente delimitada no ocidente como o “outro”, a escritora repudia o modo como Freud comprimia o destino feminino ao afirmar que a “anatomia é destino” (Freud, 1924/2011, p. 211). Em oposição a uma visão considerada naturalista, propõe um segundo sexo, diferente do masculino não só pela anatomia, mas pela implicação social daí decorrente⁵⁷, relacionando ainda o “eterno feminino” (ou, aventurando-nos aqui em um exercício aproximativo, “o enigma mulher”), essa espécie de mistério que envolve a sexualidade feminina com uma perspectiva da loucura, ao terreno da psiquiatria.

⁵⁷ Entendemos a denominação “segundo sexo” como um reconhecimento de que, na oposição homem-mulher, é o primeiro elemento que é tomado como padrão para ambos polos. Teríamos assim uma oposição simétrica, porém desigual, já que o feminino é visto não apenas como oposto ao masculino, mas principalmente é compreendido a partir dele. O que, evidentemente, não acontece com o masculino, compreendido em seus próprios termos.

Entendemos que, a partir do que apreende da leitura da feminista, Oswald se mune de mais um arsenal teórico não necessariamente para a crítica aos princípios freudianos, mas, de certa forma, ele se nutre de mais elementos para buscar uma superação daquela sociedade identificada, descrita, diagnosticada por Freud⁵⁸. Nesse movimento, os princípios e conceitos da psicanálise são apropriados, ainda que à maneira particular de Oswald. Ao analisar o advento do matriarcado, esclarece:

Numa sociedade onde a figura do pai se tenha substituído pela da sociedade, tudo tende a mudar. Desaparece a hostilidade contra o pai individual que traz em si a marca natural do arbítrio. No Matriarcado é o senso do Superego tribal que se instala na formação da adolescência. Numa cultura matriarcal, o que se interioriza no adolescente não é mais a figura hostil do pai-indivíduo, e sim, a imagem do grupo social (Andrade, 1950/2011, p. 200).

Ao que tudo indica, a utopia matriarcal oswaldiana engendra a crença na formação de um Supereu despersonalizado, forjado num horizonte posterior àquele de relações intersubjetivas com a unidade empírica do pai. A formação de tal operador não é extemporânea à consideração freudiana sobre a complexidade do grupo social. Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), Freud investiga os mecanismos e dispositivos do funcionamento do campo social, a constituição dos grupos ligados por um ideal comum e a organização das massas conduzidas por um líder inconteste. Nesse trajeto, entende a identificação como mecanismo privilegiado para construção do vínculo social, estabelecendo que a massa se organiza por um duplo processo: de um lado, instala um ideal do Eu, um mesmo objeto com o qual os membros do grupo se identificam. De outro lado, de modo horizontal, situa a identificação recíproca entre os elementos do grupo, através do vínculo amoroso que teria passado pela sublimação da dimensão sexual. De todo modo, esse ideal de Eu coletivo refere-se a uma lei moral que adviria como retorno do recalado da morte do pai primitivo. A referência a esse luto não realizado é o que possibilita, segundo o psicanalista, o advento da cultura e do laço social.

De modo geral, a recepção dos estudos feministas (Brennan, 1989; Piscitelli, 2002; Cossi, 2007) à teoria do complexo edipiano é bastante crítica ao destaque concedido não só ao caráter genital do falo, mas a uma heterossexualidade compulsória (Rubin, 1975/1993), ideia que coincide com o argumento de Juliett Mitchell (1971), que acusa a psicanálise de não formular uma crítica dos papéis

⁵⁸ Vale relembrar o que pontuamos anteriormente: em um texto de 1953, *O antropófago* (Andrade, 1953/2011b), Freud é tomado, ao lado de Nietzsche e Marx, como um dos artífices a escancarar os abismos do patriarcado.

sociais, apesar de reconhecê-la como uma teoria da aquisição do gênero que se propõe a mapear o território originário das distinções sexuais na fronteira (materializada na família) entre o biológico e o social.

Ao pensar o sujeito como efeito do Édipo, operador cuja consequência seria fazer passar de um modo animal para o ingresso na cultura humana (Althusser, 1969), a psicanálise seria, de acordo com essa leitura, incapaz de pensar a diversidade, a multiplicidade de um erotismo sempre cambiante. Parece-nos ser esse o mesmo ponto de incômodo sentido pela antropofagia: a psicanálise freudiana careceria de elementos e encaminhamentos mais interessantes para a consideração da multiplicidade e de outros hemisférios culturais possíveis (mesmo dentro do patriarcado). Ao denunciar o Édipo freudiano, Oswald está justamente atacando a pretensa solidez da experiência identitária, ou seja, para além da questão da centralidade do conceito na obra freudiana, o que Oswald parece questionar na teoria psicanalítica é a possibilidade mesma de estabelecimento de diagnósticos, classificação, metrificacão, enfim, uma gramática fechada e atemporal em torno de um sistema que é o totemismo, ou um sistema familiar patriarcal. Em suma, a antropofagia, ao relativizar o totemismo, acaba por questionar todo o esquema evolutivo freudiano.

A partir de uma extensa revisão da literatura psicanalítica concernente ao Édipo, Pedro Ambra afirma que a forma pensável do complexo freudiano é a de um “[...] processo que apagaria uma polimorfia primária, instaurando uma lei de desejo associada, irremediavelmente, àqueles e àquelas que o atravessam propriamente, à assunção binária de um gênero” (Ambra, 2017, p. 181) correspondente ao sexo. Por outros caminhos, o autor se aproxima da pergunta oswaldiana que introduziu esta seção; seria essa a única possibilidade de leitura? Haveria uma psicanálise que prescindisse do Édipo?

O que resta

1.11 Psicanálise sem Édipo?

No capítulo introdutório de *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*, Philippe Van Haute e Tomas Geyskens (2016) abordam a evolução do pensamento freudiano sobre a etiologia da histeria, entre os anos de 1895 e 1905. Os autores partem do questionamento acerca da aceitação geral, na fortuna psicanalítica, de que, com o abandono da teoria da sedução,

as teses freudianas teriam rapidamente corrido em direção ao Édipo, ainda que a queda da sedução tenha surtido efeitos fundamentais para a história da psicanálise. Para exemplificar, os autores citam textos freudianos de 1905 (*Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, *Fragmento da análise de um caso de histeria*, *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, e *Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses*) em que a temática edipiana não é abordada quando de sua publicação.

Propomos aqui uma leitura bastante simplificada e reduzida da tese dos autores, cujo argumento principal é de que a entrada do Édipo na teoria teria levado a psicanálise freudiana de uma matriz “patoanalítica” para uma visão psicogênica da estruturação subjetiva, cuja consequência, para os prognósticos clínicos, seria a utopia de um “homem sem neuroses”. Van Haute e Geyskens argumentam ainda que a entrada do Édipo na teoria freudiana é relativamente tardia apesar de acabar assumindo a já mencionada centralidade no corpo teórico freudiano, confundindo-se com a própria psicanálise. Cabe aqui, no entanto, trazer uma ressalva já apontada por psicanalistas, como Richard Simanke (2009) e Renato Mezan (1989/2001), quanto à real centralidade desse complexo no desenvolvimento da obra freudiana. Mesmo os dois grandes críticos e propagadores da tradição anti-edípica, os filósofos Deleuze e Guattari (1972/2010, p. 76), chegaram a afirmar que

Freud descobre o complexo de Édipo em 1897 na sua autoanálise, mas que o formula teoricamente apenas em 1923, em *O eu e o isso*; e que, nesse entretempo, Édipo tem uma existência sobretudo marginal, isolado, por exemplo, num capítulo à parte sobre a escolha de objeto na puberdade (*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*) [sic] ou sobre os sonhos típicos (*Interpretação dos sonhos*) [sic].

Van Haute e Geyskens retomam essa ideia, de que o Édipo seria mais central nas proposições dos filósofos do que no próprio curso da teoria freudiana. Além disso, recuperam, no seio da obra freudiana, uma psicanálise que teria prescindido do Édipo, cuja constituição da sexualidade partiria de uma matriz (denominada patoanalítica⁵⁹), em que normal e patológico teriam a mesma estrutura e não haveria caminho preestabelecido entre a pulsão e o objeto, obra na qual Freud teria postulado a sexualidade como perversa e teria defendido a existência de uma bissexualidade psíquica primária.

⁵⁹ Trata-se de um termo extraído do psicanalista belga Jacques Schotte, que formula que as distintas afecções psiquiátricas revelam aquilo que permanece incognoscível, mas que estrutura a articulação durante os momentos sadios do sujeito. Há uma relação, portanto, muito estreita entre os estados patológicos e sãos de um sujeito.

Essa consideração se opõe ao “desenvolvimentismo” que o complexo edipiano imprimira na teoria. A partir de então, os processos de estruturação subjetiva e de sexuação seguiriam um trajeto relativamente bem construído que partiria da indeterminação e parcialidade polimorfa, completamente desprovida de lei, até chegar a um estágio sadio e heterossexual.

Van Haute e Geyskens recuperam alguns casos clínicos freudianos (Emma, Lucy, Dora) para elucidar essa concepção patoanalítica.

Os autores demonstram como, no caso *Lucy*, ao lado de Breuer, Freud toma o trauma associado às disposições histéricas como causa da histeria, disposições especificadas como três tendências: a excessiva sensibilidade corporal, a inclinação para se defender da sexualidade, e um estado de consciência hipnoide. Ainda que não saibamos se Freud, de fato, compartilhava dessa percepção quanto às disposições, já aparece aqui um aumento da consideração pelo trauma como fator etiológico. No caso *Emma*, apresentado também nos *Estudos sobre Histeria*, Freud aborda a questão dos dois tempos do trauma. Aqui, a escolha da neurose dependeria de uma posição ativa ou passiva, não haveria uma disposição específica, e sua gravidade adviria da disposição neuropática geral (Van Haute; Geyskens, 2016).

Em *Fragmento da análise de um caso de histeria (Caso Dora)*, os autores identificam que Freud teria demonstrado que o Édipo faria parte da sintomatologia da neurose obsessiva (casos do “Pequeno Hans” e do “Homem dos Lobos”), e não da histeria. Argumentam que, entre os anos de 1895-1905, período em que Freud teria desenvolvido uma patoanálise da histeria, a teoria das neuroses sofreu várias modificações nas relações entre os aspectos constitutivos e acidentais no surgimento e desencadeamento das neuroses. A associação da histeria à literatura, por exemplo, seria uma forma de considerá-la não como uma patologia, mas uma disposição mais universal, “para além do Édipo” (Ambra, 2017, p. 182).

Ao se tornar chave de leitura da subjetividade, o Édipo eclipsaria, portanto, outras modalidades de compreensão da subjetividade em Freud, como a da pulsão polimorfa e da bissexualidade. Seguindo a leitura dos autores, parecemos que Oswald de Andrade incomodava-se justamente com o que é apresentado como “visão psicogênica” dos processos de subjetivação e sexuação. Esse fator desenvolvimentista da teoria freudiana teria ganhado destaque após 1910, a partir da publicação de *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens*, texto que abria caminho para um modelo psíquico no qual a sexualidade se desenvolveria por estágios em que seria preciso vencer o complexo edipiano. Uma das conse-

quências foi a perda da importância antropológica das patologias.

Elas não são mais uma expressão exagerada de problemáticas antropológicas comuns, mas, em vez disso, simplesmente expressam evitáveis problemas do desenvolvimento que, em casos ideais, podem ser superados de maneira a se alcançar uma normalidade psíquica que não guarde marcas infantis ou patológicas (Van Haute; Geyskens, 2016, p. 36).

Os autores visam estabelecer, a partir da leitura cuidadosa de textos de Freud e Lacan, uma antropologia clínica, uma patoanálise, através da desconstrução (operacionalizada pelo próprio Freud) da distinção normal/patológico pelo “princípio do cristal”: há aqui o entendimento de que a patologia não é o oposto, mas contígua à normalidade. De modo que o Eu se fragmentaria a partir de delimitações já dadas na própria estrutura do que se rompe.

Por outro lado, achamo-nos familiarizados com a noção de que a patologia, na medida em que aumenta e torna mais grosseira pode chamar a atenção para condições normais que de outra maneira não perceberíamos. Ali onde ela nos mostra uma ruptura ou uma fenda pode haver normalmente uma articulação. Se lançamos um cristal ao chão, ele se quebra, mas não arbitrariamente; ele se parte conforme suas linhas de separação, em fragmentos cuja delimitação, embora invisível, é predeterminada pela estrutura do cristal. Os doentes mentais são estruturas assim, fendidas e despedaçadas (Freud, 1933/2010, p. 194).

Essa virada teórico-clínica tem efeitos no modo de compreensão de categorias, como as neuroses histéricas, a neurose obsessiva, a paranoia e a esquizofrenia, que passam de uma designação simplória de sujeitos desprovidos de saúde a uma consideração dentro da relação subjetividade e cultura, articulando a tríade clínica da universalidade, da particularidade e da singularidade de cada sujeito. “A verdadeira novidade do estudo patoanalítico freudiano sobre a sexualidade está no fato de que as várias patologias sexuais são pensadas como meros exageros de tendências compartilhadas por todos os seres humanos” (Van Haute; Geyskens, 2016, p. 181) Trata-se, no limite, da constatação de impossibilidade de predicções estáveis, imaginárias e simbólicas sobre o que, ou como, é o sujeito mesmo.

Na perspectiva de Van Haute e Geyskens, Lacan também teria contribuído para uma leitura normativa da histeria e da feminilidade, tendo, somente ao final de seu ensino, chegado a uma trama conceitual alternativa de abandono do Édipo, desprendendo-se do desenvolvimentismo freudiano.

Em sua teoria da constituição subjetiva a partir da entrada na linguagem, Lacan redescreve o complexo edípico, que assume uma função estruturante da identidade sexual - algo que se daria tardiamente, no chamado terceiro tempo do

Édipo, momento ordenador da sexualidade. Após a separação da criança do desejo materno e da incidência da castração materna, o nome-do-pai se apresentaria como metáfora, instalando uma ordem simbólica e neuroticamente centrada, de onde também se daria a assunção do tipo ideal do sexo. Se nos dois primeiros tempos do Édipo a anatomia teria papel irrelevante, posto que o falo seria simbólico, nesse último tempo, observam os autores, a genitalidade, um imaginário anatômico, volta a circular de forma central.

É nessa medida que o complexo de Édipo pode ser transposto, isto é, a etapa da identificação, na qual se trata de o menino se identificar com o pai como possuidor do pênis, e de a menina reconhecer o homem como aquele que o possui (Lacan, 1957-1958/1999, p. 203).

Concebido a partir da experiência clínica, o Édipo estrutural lacaniano, em função de sua normatividade de estruturação moral do sujeito e de sua relação com a construção da identidade sexual (Lacan, 1957-1958/1999), aponta para um paradoxo no cerne da teoria psicanalítica: naquilo que Freud e Lacan estipulam como saída normal para o Édipo, há, por um lado, uma minimização do valor da anatomia posto que o falo é um ordenador simbólico, mas, por outro lado, torna-se o fator decisivo uma vez que o portador do falo é o menino. A menina teria que ir em busca, o que demonstra os diferentes destinos para os sexos.

[...] no momento da saída normatizadora do Édipo, a criança reconhece não ter - não ter realmente aquilo que tem, no caso do menino, e aquilo que não tem, no caso da menina. O que acontece no nível da identificação ideal, nível em que o pai se faz preferir à mãe e ponto de saída do Édipo, deve levar, literalmente, à privação. Para a menina, esse resultado é totalmente admissível e totalmente gerador de conformidade, embora nunca seja completamente atingido, pois sempre lhe fica um pequeno amargo na boca, ao qual se dá o nome de *Penisneid*, prova de que isso não funciona de maneira realmente rigorosa. Mas, no caso em que isso tem de funcionar, se nos ativermos a esse esquema, o menino, por sua vez, deveria ser sempre castrado [...] Ela, a mulher, sabe onde ele está, sabe onde deve ir buscá-lo, o que é do lado do pai, e vai em direção àquele que o tem (Lacan, 1957-1958/1999, p. 179).

Ainda no seminário *As formações do inconsciente* (Lacan, 1957-1958/1999), as definições de função que Lacan traz para o Édipo, aquelas que se relacionam com a sexuação (aqui, ainda, genitalização), são colocadas em termos de virilidade e feminização. Pedro Ambra (2017) observa que, mesmo que seja durante o período estruturalista, trata-se de uma descrição em termos imaginários. É bem provável que tenha sido a partir dos problemas daí decorrentes – a assunção do sexo referindo-se tanto a órgãos genitais quanto à estrutura sexuada do

sujeito, a nomeação de tipo viril e feminino numa descrição tipológica de personalidade – que Lacan tenha aposentado, no final dos anos 1960, a abrangência do Édipo, chegando a afirmar o “caráter estritamente inutilizável desse complexo”.

É estranho que isso não tenha ficado claro mais rapidamente. [...] De fato, quem utiliza, que lugar tem numa análise a referência a esse famoso complexo de Édipo? E estritamente inutilizável, salvo por esse grosseiro lembrete do valor de obstáculo que a mãe tem para todo investimento de um objeto como causa do desejo (Lacan, 1969-1970/1992, p. 93).

O próprio Freud se indaga sobre a primazia do Édipo ao se deparar com o caso que ficou conhecido, na literatura psicanalítica, como o da “jovem homossexual”, em *Psicogênese de um caso de homossexualidade feminina* (Freud, 1920). Seguindo Van Haute e Geyskens (2016), recuperamos como Lacan também teria se atentado para os efeitos que esse caso produziria em sua própria concepção estruturalista do Édipo, possibilitando o encontro do psicanalista francês com a patoanálise, a antropologia clínica. O argumento dos autores é de que, no tardar dos anos 1950, abre-se a possibilidade de uma psicanálise sem Édipo na obra lacaniana, em que a histeria expressaria uma “[...]forma caricata [sic] uma problemática que se refere a todos os sujeitos e com a qual todos os sujeitos devem encontrar um modo de lidar” (Van Haute; Geyskens, 2016, p. 178). Provocado pela sintomática questão histórica sobre “o que é uma mulher”, Lacan (1955-1956/1985) posicionou, no lugar do gozo fálico, o gozo como saída a uma proposição universal sobre “o que quer uma mulher”, expondo a falta constitutiva e irremovível em sua radicalidade.

Os seminários *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992) e *Mais, ainda* (1972-1973/1985) evidenciam a virada na tradição lacaniana de leitura que possibilita o esgotamento do complexo normativo de determinação da sexualidade ancorado no Édipo, esse que passa a assumir, para o psicanalista francês, a face da figura do mestre, personificação da castração. Nesse Lacan tardio, a posição do feminino não é mais pensada em termos de um papel estrutural específico no sistema simbólico, mas determina-se por uma forma específica suplementar de gozo, além do falo, além do significante: “há um gozo, já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é, se posso me exprimir assim, [...] para além do Falo [...]. A questão é saber no que consiste o gozo feminino, na medida em que ele não está todo ocupado com o homem” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 100-118). Um gozo sobre o qual a mulher nada sabe e nada pode dizer posto que escapa ao ser falante, está fora da linguagem e das disposições fálico-edipianas, radicado fora

de qualquer normatividade ou naturalização, no lugar mesmo de sua ex-sistência (Lacan, 1972-1973/1985). Em vez de uma unidade fálica, o deslizamento sem fim de uma *letra* pulsional, haveria algo nas mulheres, “não-todas”, na castração (um resto insistente do materno?), que resistiria à simbolização.

1.12 Enigma mulher: uma teoria feminista *manqué*⁶⁰

Em seção anterior, comentamos a última menção a Freud no *MA*, sem, no entanto, ter apresentado a primeira, aquela que aparece logo no início do *MA*⁶¹: “Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspeitos postos em drama. Freud acabou com o enigma mulher e com os sustos da psicologia impressa”.

Oswald de Andrade menciona aquilo que na psicanálise, em seus termos, valoriza o lugar social da mulher - unidade matriarcal - diante da família patriarcal. É curioso constatar que, mesmo com todas as críticas à “ausência da dimensão Bachofen” na psicanálise, Oswald tenha chegado a afirmar que, ao lado de Marx e Nietzsche, Freud teria sido o autor que

[...] vem escancarar os abismos apocalípticos que engolirão o mundo do patriarcado. Somente a captação do gênio desses três gênios, Marx, Nietzsche e Freud, poderá indicar o verdadeiro caminho do homem moderno, na direção de sua autenticidade e no derrocamento inflexível das velhas formas absurdas da exploração patriarcal (Andrade, 1953/2011b, p. 398).

Em sua análise do *MA*, Beatriz Azevedo (2016) argumenta que Oswald, apesar de reconhecer o questionamento do sistema patriarcal por parte de Freud, infere que o mesmo tenha nutrido a ideia de “superioridade ontológica” do falo e do masculino. Por outro lado, Oswald parece, em sua visão, ser muito mais simpático a uma “superioridade ontológica” do feminino, predileção que pode ser aduzida a partir de sua defesa do patriarcado, por exemplo. Na leitura da artista, Freud teria estabelecido uma crítica patriarcal ao patriarcado ao passo que Oswald seria o representante de uma crítica matriarcal.

De modo sintético, *falo* é um termo comumente utilizado para designar o órgão sexual masculino em um sentido simbólico. Recebeu grande importância nas religiões pagãs ou orientais, sendo, entretanto, repudiado pelo monoteísmo, que o relaciona a um período primitivo da humanidade, retratado por hábitos

⁶⁰ A parte final do título se refere ao comentário de Gayle Rubin: “A psicanálise é uma teoria feminista *manqué*” In: Rubin, G. (1975). *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Tradução C.R. Dabat. Recife: S.O.S. Corpo, 1993, p. 33.

⁶¹ Andrade, O. de. *MA. RA*: 1ª. fase, n.1, 1928.

orgíacos. Foi investido por autores como Sade e Nietzsche, convertendo-se, ao longo da história das ideias, a um “[...]instrumento de uma verdadeira sujeição dos membros da comunidade, obrigados a obedecer às injunções sexuais do guru e a idolatrar seu órgão” (Roudinesco; Plon, 1997, p. 221). Especialmente no quadro da psicanálise, sabe-se que o uso do termo “falo” foi inabitual na obra de Freud: esteve relacionado aos temas do fetichismo e geralmente como um sinônimo do pênis. Todavia, enquanto adjetivo, fálico, o termo se destaca no interior da teoria freudiana da libido – batizando ainda uma das fases do desenvolvimento psicosexual, a fase fálica. Em virtude da reconhecida “primazia do falo” no interior da teoria freudiana, a psicanálise é severamente interrogada a partir do desenvolvimento do movimento feminista, que reconhece no *falocentrismo* – sistema que privilegia o falo como *locus* e fonte de poder – uma *falocracia*, um poder sexista que se alicerça na desigualdade e dominação das mulheres pelos homens. É possível mencionar ainda a obra *O Segundo Sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, como uma representante da crítica feminista à psicanálise freudiana. Coube ao psicanalista francês Jacques Lacan reatualizar o termo, a partir da revisão da terminologia freudiana e de outros autores da chamada escola inglesa de psicanálise, bem como de sua própria tópica do simbólico, imaginário e real: diferentemente de Freud e de outros psicanalistas, Lacan reduz a importância do entendimento biológico da sexualidade e concebe o falo como significante do desejo, e não mais uma concepção anatômica, inacessível ao homem, retirando seu traço de soberania viril masculina (Lacan, 1956-1957/1994). Assim, conferiu ao Falo – grafia privilegiada pelo francês – como objeto privilegiado da economia libidinal, um significante que divide igualmente os dois sexos, cumprindo, portanto, uma função simbólica. Não se trata de um órgão masculino, não sendo, portanto, a condição feminina dominada pela libido masculina (Roudinesco; Plon, 1997).

Para Felipe Carli (2016), as figuras femininas trazidas por Oswald estabilizariam a ordem masculina. O matriarcado, por exemplo, não seria, como já abordamos, o retorno a um passado, um mundo anterior, mas uma resistência, uma reativação constante contra o poder patriarcal:

Nessa esteira, o Matriarcado, enquanto pano de fundo sobre que se apresenta aquela figura monstruosa, não parece representar apenas um retorno à Mãe, a uma fase pré-edípica, quase um retorno ao inorgânico e ao assimbólico, mas um desafio produtivo, uma reativação do fundamento perene da linguagem e toda sua potência contra o Pai, em torno de quem se estrutura a família – inclusive a função materna – e, na série que dele se dela desencadeia, a sociedade, a religião e o Estado (Carli, 2016, p. 309).

Nesse ponto, não deixa de ser interessante recuperar o início da clínica psicanalítica, quando, diante da impossibilidade de responder ao adoecimento que acometia a figura feminina que se apresentava, Freud se põe a buscar, por toda sua vida, respostas sobre o humano. Nos primórdios da clínica, os sintomas histéricos denunciavam, tanto por seus excessos, quanto por sua depreciação, o fracasso da civilização. A histérica era, para Freud, o campo experimental que unia sujeito e cultura, via para seu conhecimento sobre as questões da subjetividade e do campo social. Arriscamos afirmar que, se o matriarcado se tornou o hemisfério de busca de Oswald, polo de interseção entre o particular e o universal, grande enigma sobre o qual se debruçou e dedicou grande parte de suas reflexões, a feminilidade também teria ocupado, para Freud, esse lugar central enigmático, seu “continente negro” que, mesmo que não tenha sido desvendado – como pressupunha Oswald, diante dele Freud jamais recuou verdadeiramente. No quadro da tradição falocêntrica, era esperado que a mulher se fizesse enigma para Freud. E talvez seja esse significante fálico, ordenador de tudo que é representável em pares de opostos, de onde se derivariam todas as significações e o valor de todas as coisas, que seja o objeto de crítica de Oswald.

Podemos tomar dois polos distintos para contemplar a ambiguidade que marca a interpretação freudiana acerca da feminilidade: se, por um lado, há toda uma positivação da histeria no início da clínica, por outro, é possível extrair de seus textos uma leitura marcada pela lógica fálica, que relaciona, por exemplo, a feminilidade à maternidade e à impossibilidade sublimatória, e que atribui à inveja do pênis a ordenação do psiquismo, como já visto. No entrecruzamento feminilidade e erotismo, a mulher seria, ao mesmo tempo, anti-civilização (Freud, 1930/2010) – pela via do seu desejo e da sua demanda – e também propulsora da civilização no sentido de um lugar de transmissão:

Indispensável à civilização, a mulher é o único ser capaz de insuflar no homem o princípio mesmo do amor e de fazê-lo romper os laços fratricidas pelos quais, desde sempre, empreendera perigosas batalhas contra a cultura, contra a democracia, contra si próprio (Roudinesco, 2003, p. 133).

Ao abordar as consequências da diferença entre o Édipo na menina e no menino, Freud introduz a temática da angústia de castração como ponto fulcral da resolução edípica. Em *Sexualidade Feminina* (1931/2010), nota-se sua preocupação com a constituição da feminilidade a partir das diferentes demarcações com relação ao Édipo da menina, ponto em que a ênfase recai sobre a fase pré-edípica.

[...] a fase pré-edípica da mulher assume uma importância que até agora não lhe havíamos atribuído. Como ela pode conter todas as fixações e repressões a que fazemos remontar o surgimento das neuroses, parece necessário abandonar a universalidade da tese de que o complexo de Édipo seria o núcleo da neurose. Mas quem reluta em fazer essa correção não é obrigado a fazê-la. Por um lado, pode-se dar ao complexo de Édipo um conteúdo mais amplo, de modo a abranger todas as relações da criança com os dois genitores; por outro lado, também se podem levar em conta as novas experiências afirmando que a mulher atinge a normal situação edípica positiva somente após haver superado uma época anterior, dominada pelo complexo negativo. De fato, durante essa fase o pai é pouco mais que um incômodo rival para a menina, embora a hostilidade para com ele jamais alcance a altura típica dos meninos. Há muito tempo renunciávamos à expectativa de um perfeito paralelismo entre o desenvolvimento sexual masculino e o feminino (Freud, 1931/2010, p. 373).

Freud não consegue equacionar, de maneira que lhe pareça satisfatória, a inversão do objeto na menina no final do Édipo e passa a interpretar como uma novidade o fato de a independência feminina diante do genitor ser herdada de uma ligação mais arcaica com a figura materna, “inesperadamente longa” e “igualmente forte” (*idem*, p. 375). Nesse mesmo texto, Freud propõe o Édipo como uma exclusividade dos meninos:

Também já vimos que uma outra diferença entre os sexos diz respeito ao complexo de Édipo. Nisso temos a impressão de que o que afirmamos sobre o complexo de Édipo se aplica, a rigor, apenas ao menino [...] A fatal conjunção de amor a um genitor e ódio simultâneo ao outro, como rival, existe apenas no garoto. Nele, é a descoberta da possibilidade da castração, demonstrada pela visão dos genitais femininos, que impõe a transformação do complexo de Édipo e leva à criação do Super-eu [...] No homem, a influência do complexo da castração deixa também certo grau de menosprezo pela mulher, percebida como castrada (Freud, 1931/2010, p. 377-378).

Recorremos às extensas citações para demonstrar o caráter “não-todo” do Édipo feminino a fim de retomar o argumento de que, diferente do que especulou Oswald, Freud não resolveu o enigma mulher, chegando ele mesmo a reconhecer a “impressão confusa e contraditória” de sua exposição sobre a sexualidade feminina e a impossibilidade de exposição de uma “lei psicológica de validade universal” (Freud, 1931/2010, p. 386) ou de uma “exposição universalmente válida” (*idem*, p. 384).

A última teoria do Édipo em Freud estabelece que a saída do complexo, para os meninos, se daria com a constatação da castração, a visão dos genitais femininos que inscreveria a diferença, enquanto que, para as meninas, seria o complexo de castração que provocaria a entrada na trama edípica. O reconhecimento, por parte da menina, da diferença anatômica pela constatação de “seu defeito”, faz com que a mesma, que de início pensa se tratar de um problema individual, estenda a demais crianças e, depois de um tempo, a alguns adultos e,

finalmente, “[...]com a percepção da natureza geral dessa característica negativa há uma grande desvalorização da feminilidade e, portanto, também da mãe” (*idem*, p. 383).

Freud jamais encampou as teses do feminismo, sempre reivindicando a postura clínica de que não haveria, para o inconsciente, uma inscrição para o sexo feminino, ainda que houvesse uma diferença anatômica irreduzível entre os sexos. As vozes feministas, que, mesmo dentro da psicanálise se propuseram a repensar as ideias psicanalíticas, não o fizeram reconsiderar suas teses:

Em tais juízos não nos deixaremos influenciar pela contestação dos partidários do feminismo, que desejam nos impor uma total equiparação e equivalência dos sexos, mas admitiremos de bom grado que também a maioria dos homens fica muito atrás do ideal masculino e que todos os indivíduos, graças à disposição bissexual e à herança genética cruzada, reúnem em si caracteres masculinos e femininos, de modo que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem construções teóricas de conteúdo incerto (Freud, 1925/2011b, p. 298).

A pergunta sobre o desejo da mulher atravessou sua obra como um norte. Freud encerra um de seus últimos textos, *Análise terminável e interminável* (1937/2006), abordando a dificuldade de encerramento de uma relação duradoura, trazendo alguma luz sobre a árdua passagem/ligação entre masculinidade e feminilidade. Ali pontua que a inveja da mulher, frente à falta real do falo, seria como um rochedo⁶² que a levaria a um beco sem saída, mas não menos acessados da depressão. Em sua famosa passagem, escreve:

Frequentemente temos a impressão de que com o desejo de um pênis e o protesto masculino nós penetramos todas as camadas psicológicas e atingimos a rocha viva, de que deste modo nossas atividades chegaram ao fim. Isso é provavelmente verdadeiro, uma vez que, no campo psíquico, o campo biológico na verdade desempenha o papel da rocha viva subjacente. O repúdio da feminilidade pode ser nada mais do que um fato biológico, uma parte do grande enigma do sexo (Freud, 1937/2006, p. 270).

⁶² A estruturação do Édipo como uma operação de transição no sujeito do campo pulsional à emergência de uma constituição fálica está colocada tanto para Freud quanto para Lacan. No entanto, ao formular a diferenciação entre o *objeto a* e o falo e a ausência de uma solução de continuidade entre os mesmos, Lacan (1962-1963/2005) aponta para uma possibilidade clínica que não se depara com o que Freud nomeou como rochedo da castração, pela via de uma concepção de identificação relativa ao significante, que não garante ao sujeito, a priori, nenhuma significação, mas que o insere em uma cadeia metonímica de deslizamento em que a pulsão insiste, como *letra*. Para Maria Cristina Poli, é possível ler, nas identificações propostas no Édipo freudiano que “elas também não asseguram ao sujeito nenhuma significação. Os significantes da identidade sexual situam, imaginariamente, no romance familiar, as figuras do pai e da mãe, do homem e da mulher. Outra coisa é a construção singular de uma versão do impossível da relação sexual. A isso denominamos, com Lacan, travessia da fantasia: tarefa que cabe a um percurso de análise e na qual a ordem da sexuação situa os registros de gozo e castração que a posição da *letra* permite a cada um” (Poli, 2007, p. 69-70).

A partir desse mesmo ponto em que Freud mais pode ser acusado de um reducionismo biológico, pela ideia de uma “rocha viva”, de um rochedo da castração como ponto duro de uma análise, da feminilidade como algo a ser repudiado, insustentável, impenetrável como uma formação geológica, Joel Birman (2016) propõe um outro fio interpretativo da concepção de feminilidade no discurso freudiano, como se, a partir da noção de feminilidade aqui apresentada, fosse possível reconsiderar o estatuto do feminino em Freud.

Antes, Birman cuida de diferenciar, na obra freudiana, o conceito de feminilidade da ideia de uma sexualidade feminina ou masculina, obviamente. A ideia de feminilidade teria sido concebida “como presente no fundo de ambas as modalidades de ordenação sexual, numa posição de latência *contra* a qual as sexualidades masculina e feminina se organizariam” (Birman, 2016, p. 224).

Se, em sua concepção negativa, a feminilidade aparece como o lugar que nenhum homem (não importa se feminino ou masculino) queira ocupar, sendo o seu repúdio aquilo que definiria o homem “normal” e a mulher “masculina”, a positivação do conceito proposta por Birman passa a tomá-la a partir de outra perspectiva. Considerando que a sexualidade fora construída, ao longo da obra freudiana, a partir do operador fálico, sendo esse a condição para a estruturação do erotismo tanto da sexualidade feminina quanto masculina, o autor propõe que a construção conceitual em torno da feminilidade teria sido forjada em oposição a toda essa maquinaria fálica.

Com efeito, o discurso freudiano enunciou que esta indicaria a existência de outro registro psíquico, que se contraporía ao anterior, centrado no falo. Vale dizer, no registro da feminilidade não existiria o falo para o sujeito, seja como referente ou até mesmo como referência (Birman, 2016, p. 225).

O horror e o repúdio à “experiência da feminilidade” seriam efeito da ausência da regulação fálica. O monismo sexual centrado na organização fálica reagiria, com horror, contra a feminilidade que estaria, ainda, na origem do psiquismo, em seu registro originário, anterior à estruturação fálica. “A feminilidade como desordem seria assim silenciada e transformada em continente negro pela instauração da ordem fálica no psiquismo” (*idem*, 2016, p. 226).

Se seguirmos e aceitarmos a proposição de Joel Birman, poderíamos então afirmar que a feminilidade na origem da subjetividade implicaria, portanto, uma outra relação com o falo: se a imperfeição, se a ideia de um mundo e de um homem incompleto, imperfeito, que não está fechado, está colocada na inaugura-

ção subjetiva, há aqui um descentramento radical. Inscrita no originário da subjetividade, a feminilidade, entendida também como imperfeição, incompletude sem mediação fálica, anunciaria a temática da finitude e da morte.

O discurso freudiano nos sugere agora, de maneira sempre tímida, indireta e enviada, é, claro, outra leitura da condição humana, na qual esta seria originariamente imperfeita, já que finita e abandonada pela magnificência dos deuses. No mundo desencantado da modernidade e permeado pela morte de Deus, [...] a feminilidade, com todos os seus farrapos e andrajos, seria também nossa origem e não apenas nosso destino, como efeito maior que seria da experiência da castração (*idem*, p. 228-229).

Joel Birman propõe a feminilidade como uma possibilidade de crítica “à onipotência e arrogância” da tradição patriarcal, o que responderia, de algum modo, à crítica oswaldiana quanto ao falocentrismo ou excesso de patriarcado em Freud.

A esse respeito, gostaríamos ainda de recuperar a astuta argumentação de Monique David-Ménard que recorda que a primazia do falo, para Freud, não está na questão de *se ter ou não ter* um pênis, não seria esse dilema uma forma de pensar a diferença entre mulheres e homens, mas tratar-se-ia, antes, de uma

[...] formulação sintomática de uma questão, como a distinção entre o sujeito e o objeto ou a distinção entre ativo e passivo no registro anal. Há um primado do falo porque a diferença perceptível dos órgãos genitais no interesse que as crianças têm por eles não basta para tornar pensável – ainda que investidos pela fala dos pais, pelos interditos da masturbação etc. – a diferença dos sexos. O falo está longe de poder servir de norma para tornar pensável tal diferença, todos os raciocínios fantasiosos que as crianças desenvolvem a respeito dele dão testemunho – e isso é decisivo – da persistência de um problema que não tem solução (David-Ménard, 2014, p. 52).

A fecunda observação da filósofa e psicanalista nos permite pensar, portanto, que a lógica fálica não significaria, para Freud, a solução última para a diferença sexual. Estaríamos então nos aproximando da transformação freudiana do tabu em totem? Apontar-se-ia aqui para uma liberação do falo, no duplo sentido que se comporta, tanto de sua primazia enquanto elemento estruturante da ordem simbólica quanto da exploração dos potenciais de fruição, algo que efetivamente aproximaria Freud de Oswald?

O enigma do feminino acompanhou a caminhada freudiana: a partir dela a psicanálise foi implementada como uma *práxis* e como corpo teórico. Parece-nos tratar de uma trajetória marcada pelo *interesse* entoado por Oswald, um interesse pelo que não é próprio, uma devoração pura, uma viagem ao continente desconhecido. Essa foi a trilha freudiana: a mulher, o primitivo, a criança, o louco - todos

cotejados nas investigações exogâmicas do psicanalista. O que o interessava era justamente aquilo que ele não era.

Em 1933, Freud encerra uma conferência sobre feminilidade invocando o saber dos poetas quanto à matéria: “Se desejarem saber mais a respeito da feminilidade, indaguem da própria experiência de vida dos senhores, ou consultem os poetas, ou aguardem até que a ciência possa dar-lhes informações mais profundas e mais coerentes” (Freud, 1933/2010, p. 293). A fim de nos informarmos a respeito da *feminilidade* e do *interesse*, e seguindo a recomendação freudiana, consultemos, portanto:

Na natureza interessa o que não é natureza
No sexo interessa o que não é sexo [...]
No homem interessa o que não é homem
Na mulher interessa o que não é mulher
No animal interessa o que não é animal⁶³.

Gostaríamos de encerrar esta seção, aberta com uma atribuição de Oswald a um suposto saber freudiano a respeito do enigma da sexualidade feminina, chamando atenção para o fato de que, em se tratando de sexualidade, Freud não teria verdadeiramente alcançado algum esclarecimento, mas, de modo contrário, apresenta-se como aquele que descobre justamente o não *sentido da sexualidade*, ou a ausência de um horizonte final de sentido. Desde *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, a sexualidade era abordada como um desvio enigmático e paradoxal de uma norma inexistente (Zupancic, 2008), sendo também nesses termos que Lacan (1964/1985), alguns pares de anos depois de Freud, pôde colocar que não se trata, na psicanálise, de saber algum sobre o sexual, ou seja, que ela nada teria a ensinar sobre o sexo. No campo psicanalítico, a sexualidade é tomada, portanto, como um fator radical de desorientação, ponto que insiste como desequilíbrio constitutivo do humano.

Em outras palavras, é precisamente o sexual como operador do inumano que abre o caminho do universal, do qual a psicanálise é frequentemente acusada de perder por causa de sua insistência no sexual. O que Freud chama de sexual não é, portanto, aquilo que nos faz humanos, em qualquer sentido que esse termo possa ter, ele é antes aquilo que nos faz sujeitos, ou talvez, mais precisamente, ele é coextensivo da emergência do sujeito. Embora seja verdade que o sexual tal como conceitualizado por Freud é especificamente humano (e neste sentido ele é o que nos faz humano), isso é verdade precisamente na medida em que a sexualidade faz os seres humanos gravitarem em torno de alguma coisa radicalmente não-antropomórfica, poderíamos mesmo dizer, alguma coisa *a-morfa* (Zupancic, 2008, p. 7).

⁶³ Pignatari, D. Interessere. In _____. *Poesia pois é poesia: 1950-2000*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

CAPÍTULO 2

Mal-estar Identitário

Parte considerável da produção de Oswald de Andrade está calcada em uma série de debates e questões que animaram a intelectualidade paulista e brasileira nas primeiras décadas do século XX. No entanto, e esse é um ponto fundamental, a sua obra não pode ser reduzida a uma resposta a tais questões. Há algo de intempestivo nela, que aponta para além do seu tempo e que justifica uma reflexão sobre seus termos e em seus próprios termos. Este capítulo traz essa hipótese, que procuramos confirmar ao longo deste texto, de que a produção oswaldiana se configura, portanto, como uma obra para e na posteridade.

Ensaíamos, nas próximas seções, algumas aproximações entre psicanálise e antropofagia a partir da temática identitária. A reação diametralmente oposta à psicanálise entre dois movimentos culturais que foram contemporâneos, o grupo da anta e a antropofagia, revelam-se, em nossa interpretação, sintomas das formas de lidar com a alteridade. No quadro dos debates em que se posicionou, Oswald formulou modos de construir o que é próprio (aqui trabalhado na subseção *Transmissão cultural*) e de se apropriar do outro (subseção *Psicanálise, ciência forasteira*) que colidiam com formas já estabelecidas de fazer essa construção. Nosso propósito é colocar em cena o que recolhemos de *elementos iniciais para uma teoria da (anti)identidade antropofágica* para, adiante, apresentarmos os *deslocamentos múltiplos* que a aproximação entre o campo psicanalítico e o campo antropofágico ecoa: um jogo dinâmico que configura uma *teoria da (anti)identidade oswaldiana* em íntimo diálogo com a teoria psicanalítica. As seções se apresentam na seguinte ordem (em parênteses, estão os deslocamentos que ajudam a figurar a teoria da (anti)identidade que aqui vislumbramos): *Só me interessa o que não é meu* (movimento de impulso para *fora*); *Bárbaro e nosso* (estranhamento de si mesmo); *Tupi or not tupi* (identidade não-unitária, n-1, *múltipla*).

Uma teoria da (anti)identidade antropofágica: elementos iniciais

2.1 A política: contra a anta, o tamanduá

No final da década de 1920, a antropofagia surgia como uma corrente literária, e, ao mesmo tempo, como o “divisor de águas” que dispersou, no quadro da polaridade comunismo *vs.* fascismo/integralismo que se fixaria na intelectualidade na década seguinte, o grupo ligado em torno do modernismo. Antonio Candido (1984) lembra do convívio íntimo entre a literatura e as ideologias políticas e religiosas naquele período em que Oswald, enquanto se colocava à esquerda no quadro político e advogava pela tomada de posição na vanguarda política e social do país, entendia que as questões referentes à forma e técnica literárias já estavam superadas,

Ante o divisor das águas contemporâneas, a “esquerda” representa a defesa da independência nacional. Para a literatura e a arte no Brasil, ela se confunde, pois, com o próprio sentimento de pátria. Além do que, é o chamado da liberdade e o caminho da democracia. Por isso nela se encontram os grandes representantes do novo pensamento brasileiro¹.

Em *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*, Daniel Pécaut (1990) analisa a trajetória política de diferentes gerações de intelectuais brasileiros, entre 1920 e 1982, buscando circunscrever a posição social desses nomes e o modo como representavam a conjuntura política, e seu engajamento com a questão da realidade nacional e formação da sociedade brasileira. Oriundos, em sua maioria, de uma elite oligárquica decadente, os escritores da geração dos anos 1920-40, à qual pertence Oswald de Andrade, e que viram as transformações sociais afetarem suas condições de vida, passavam a participar dos debates políticos. A partir de 1930, vários desses se incorporaram à defesa de um Estado forte, sobretudo a partir do interesse de ingressarem em algum cargo estatal, sinal de que suas opiniões políticas e ideológicas compunham uma estratégia de preservação de um *status* dirigente, de obtenção de reconhecimento de poder (Miceli, 1979).

Em um contexto de recriação das instituições e imbuídos do sentimento de uma missão política, essa autoproclamada elite dirigente participava ativamente de funções públicas, aspirando à organização da nação e dispendo-se

¹ Publicado no jornal O Estado de São Paulo, em setembro de 1937. In Andrade, O. *Estética e política*, São Paulo: Globo, 2011b, p. 82.

a auxiliar na construção da sociedade. Desejava ainda construir uma literatura social e politicamente engajada e se responsabilizar pela recuperação de uma nacionalidade em que as fronteiras entre o homem de ação e o homem de letras se apagasse. Modernidade contraditória e modernismo alinhavam plano cultural e político e colocavam, no centro da vida política, o debate entre o nacionalismo e o cosmopolitismo. Nos anos seguintes à semana de 1922, os intelectuais e artistas se fiariam aos terrenos diversos do campo nacionalista: conservador, reacionário, católico, progressista, patriótico, esclarecido.

O decênio de 1930 foi marcado, no Brasil e no resto do mundo, pelo fortalecimento da luta ideológica: enquanto fascismo, nazismo, liberalismo, comunismo, socialismo estão em campo de batalha, o recrudescimento do imperialismo e do capitalismo monopolista se contrapunha à organização das Frentes Populares (Lafetá, 2000). É o período de expansão do Partido Comunista, da Aliança Nacional Libertadora, do caráter populista ligado ao trabalhismo de Getúlio Vargas e da Ação Integralista. A Revolução de 1930 teve como efeito a participação pública de muitos intelectuais, que mesmo sem uma definição explícita ou precisa dos campos ideológicos, engajaram-se criticamente em temas sociais e políticos, formando “o espírito dos anos 30” de que nos fala Candido (1984)².

Oswald de Andrade encarnava bem a contradição do intelectual brasileiro, oscilando “entre posturas conservadoras e revolucionárias, salvacionistas e específicas” (Helena, 1985, p. 129). Ao lado de Patrícia Galvão (Pagu), viveu, nessa década, um “comunismo romântico e libérrimo”, desligando-se do Partido Comunista em 1945. Por outro lado, a constante de seu anarquismo, “segredo da sua elasticidade e um dos fatores da sua mobilidade sem fim” (Candido, 1970/2011, p. 53), pode ser entrevista em seus reiterados ataques à ordem estabelecida e ao mundo burguês e ocidental sustentado no patriarcado.

A elasticidade de que nos fala Candido tinha seus limites: ainda que tenha estado ao lado de alguns nomes no início do movimento modernista, Oswald acabou refutando aqueles alinhados à exaltação da especificidade nacional na corrente direitista que emanou do Modernismo: referimo-nos ao Movimento Verde-Amarelo, que glorificava a origem tupi do povo brasileiro e propunha um nativismo puro, reunindo Plínio Salgado, Cassiano Ricardo, Menotti del Picchia,

² O contexto sociocultural e político que marcou a década de 1930, bem como uma visão geral das ideologias e pensamento vigentes na inteligência nacional através da crítica literária, pode ser apreendido na obra de João Luiz Lafetá (2000). Para uma mirada sobre a polaridade (e, segundo a tese da autora, certo espelhamento) totalitária entre o integralismo e o comunismo no Brasil daquele período, conferir Eliana Dutra (2012). No artigo *A revolução de 30 e a cultura*, Antonio Candido (1984) aborda a atuação literária no decênio.

Alfredo Ellis. Em franca oposição, a Antropofagia era uma espécie de trombeta que chamava para a luta e se diferenciava desse “balaio” mais geral do movimento de 1922. De forma mais geral, em seus relatos, Oswald relembra vários nomes da literatura ao lado dos quais e também contra aqueles que se posicionou:

Ele [Plínio Salgado] encabeça a reação e prepara o fascismo nacional. Unidos, os senhores Cassiano Ricardo e Menotti Del Picchia haviam fundado o grupo “Verde-Amarelo”. É o centro. Do lado oposto, forma-se o grupo liberal. Estão à frente Mário de Andrade, Sérgio Milliet, Guilherme de Almeida, Couto de Barros, Paulo e Fernando Mendes de Almeida. Dirigem-se para a Revolução Paulista de 32. Na extrema esquerda ficariam os que vão ter pequenos aborrecimentos como cadeia, fome e ilegalidade. São os antropófagos. Chamam-se: Osvaldo Costa, Pagu, Jaime Adour da Câmara, Clóvis de Gusmão e Geraldo Ferraz. Eu me acho com eles, e segue também conosco para tomar depois o caminho solitário de Rimbaud o poeta Raul Bopp [...] Com a ditadura Vargas, acentuam-se as tendências esboçadas – a dos integralistas de Plínio Salgado, a dos estado-novistas e uma terceira ala que, unida, se bate pela democracia. Nela se encontram os antropófagos, comunistas e liberais (Andrade, 1945/2011, p. 148-149).

Em julho de 1926, com a publicação de uma série de artigos de Menotti Del Picchia, Plínio Salgado e Cassiano Ricardo no jornal *Correio Paulistano*³, o grupo Verde-Amarelo (cujo lema era *Originalidade ou Morte!*) iniciava sua atuação no panorama cultural nacional, anunciando a criação da *Academia Verde-amarela* e o lançamento de publicações alinhadas, como os artigos reunidos na coletânea *O curupira e o carão* (1927), que traziam forte crítica à incorporação das vanguardas europeias pelo Modernismo, em defesa de uma arte nacionalista que pretendia um rompimento radical com a herança cultural europeia. Um nacionalismo abstrato, lembra-nos Maria Eugênia Boaventura, fundamentado em um indianismo mítico, “[...]voltado para a terra, a raça e a nação” (1985, p. 21) que vinha em resposta ao *Manifesto da Poesia Pau Brasil*. A rejeição à matriz cultural europeia e a promoção do nacionalismo cultural tinha o autoritarismo como contrapartida política, fator imprescindível, na concepção dos verde-amarelistas, para a independência e autonomia cultural.

A partir de 1927, após cisão do grupo, uma nova corrente emergia, re-crudescendo a crítica ao colonialismo e à imitação da matriz. O grupo da *anta* buscava a construção da arte nacional “através de um processo de integração dos valores que nasceram da raça tupi e que se mantiveram através dos séculos nas nossas outras etnias formadoras” (Salgado, 1956, p. 14). Como reação ao *Manifesto Antropófago*, em 1929 publicava o *Manifesto Nhengaçu Verdeamarelo*⁴ (Teles,

³ Órgão da imprensa notadamente conservador, ligado ao Partido Republicano Paulista (PRP).

⁴ Publicado em 17 de maio de 1929, com o título original “O atual momento literário”, na ocasião de ingresso de Menotti del Picchia, Plínio Salgado, Cassiano Ricardo e Alfredo Ellis na Academia Paulista

2009), defendendo o nacionalismo sentimental, a recuperação da integração étnica e cultural - que teria sido dominado por portugueses durante séculos, o predomínio e respeito às instituições conservadoras. Na década seguinte, enquanto seus membros se dirigiam ao integralismo e ao bandeirismo, Plínio Salgado fundava, em 1932, a Ação Integralista Brasileira, e Cassiano Ricardo liderava o bandeirismo e a defesa de um Estado forte, ativamente contrário ao comunismo.

Publicada no décimo número da segunda fase da RA, a resposta dos antropólogos veio em tempo:

A Anta morreu de indigestão retórica. Quando o pobre bicho se viu, estava com um bentinho no peito, discursando pela moral na Liga das Senhoras Católicas. Caindo em si, de vergonha se matou. Rezem por ela. Para que desenterrar a anta? [...] não queremos anta, queremos tamanduá. O nosso bicho é o tamanduá-bandeira. Nossa bandeira é o tamanduá. Ele enterra a língua na terra, para chupar o tutano da terra. As formigas se grudam na língua dele, mordendo, queimando. Ele engole as formigas. Tamanduá abraça fincando as unhas, matando⁵. Como o índio com o português. Ele faz assim. É o tamanduá.

2.2 Transmissão cultural: traço x estoque étnico

Ao afirmarmos que Oswald de Andrade se orientava em um sentido anti-identitário, nosso intuito é defender que ele não concebia a identidade nacional através da busca de uma origem genuína, uma raiz cultural ancestral encarregada de lhe dar consistência e autenticidade. A singularidade que confere à temática está justamente na proposição da metáfora canibal como resposta provocadora aos anseios nacionalistas, vinculando-a a uma capacidade de resistência ameríndia, mais como um traço cultural do que “produto de algum ‘estoque étnico’”, como entende Luiz Costa Lima (1990, p. 63). Nesse debate, interessava muito mais a Oswald as modalidades de relação que se poderia construir entre tradições distintas (entre, por exemplo, colonizado e colonizador) do que a formação de uma síntese que reunisse predicados estáveis como resultado desse (des)encontro. Essa modalidade de transmissão pretendida por Oswald, aqui entendida como uma transmissão por traço, um modo de lidar com a tradição que não opera a partir de uma enunciação prévia de características, mas pela “apropriação subliminar” (Souza, 1994, p. 174), e, também por isso, impossível de ser recalcada, transforma qualquer enunciado.

de Letras. A assinatura do texto contava com o de todos esses nomes, além de Cândido Mota Filho. A atribuição do título *Manifesto Nhengaçu Verde-Amarelo* foi feita posteriormente pela *Revista do livro*, n.16, 1959 (Teles, 2009). Como observa Helaine Queiroz (2011), poder-se-ia dizer, sobre o *Manifesto Nhengaçu*, que se trata de um documento póstumo com o resumo das ações do verde-amarelismo.

⁵ A partir dessa referência, poderíamos tomar as “relações estratégicas” da antropofagia com a psicanálise como o *abraço de tamanduá* de Oswald em Freud.

Essa ideia parece encontrar eco na afirmação de Lévi-Strauss, comentada por Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 488), de que o pensamento selvagem se conservaria, no pensamento domesticado da arte, como “parque natural” ou “reserva ecológica”. Gostaríamos, portanto, de observar que não se tratava, para Oswald, de encontrar um rosto, um caráter, ou uma palavra brasileira, mas de garantir um *locus* enunciativo de onde qualquer palavra pode se metamorfosear brasileira⁶.

Na leitura de Luiz Costa Lima, ao entender o traço canibal como uma potência primitiva de resistência (a todas as formas de doutrinação que os povos indígenas sempre tiveram de enfrentar), Oswald nega uma concepção estática de uma entidade primitiva que teria sobrevivido de maneira estável e imutável ao longo dos séculos. Essa ativa resistência antropófaga à dominação, sua constância em ser inconstante (Castro, 2002), sua “[...] capacidade de devorar e ser alimentado pelos corpos e valores consumidos” (Lima, 1990, p. 63) é o traço que o canibalismo simbólico ensina a Oswald, demonstração da presença (uma espécie de retorno do recalcado) daquela sociedade primitiva, pré-cabralina.

2.3 A atualidade do antropófago

De modo análogo, podemos entender que ao reivindicar a reprodução de uma sociedade matriarcal, tanto no *MA* como nos ensaios mais tardios de sua obra, Oswald não está sendo ingênuo a ponto de achar que caminharíamos, ou retornaríamos, a um estado de sociedade vivido em outra temporalidade. Sua intenção é justamente entender esse matriarcado enquanto uma resistência presente, uma crítica à dominação patriarcal, sendo o primitivo, portanto, pensado como essa potência de vida que, a despeito das forças e do desejo de eliminá-la, não aceita ser expurgada, como ímpeto de devoração e impulso, não como passado, mas conservado em cada um de nós. Uma dimensão louca e lúdica, portanto, que se revela com toda a sua força frente à racionalização dominadora, autoritária, totalitária e patriarcal.

A proposta oswaldiana de retomada do canibalismo, a antropofagia, não significa a recuperação de um algo perdido do nosso passado indígena, mas se trata, antes, de recuperar justamente um modo de operar, uma dinâmica, uma pragmática que se orienta, não só diferentemente, mas diferencialmente, a relação com o outro e consigo mesmo. Tanto canibalismo quanto primitivismo não

⁶ A ideia de contágio, de filiação intensiva e aliança demoníaca (Castro, 2007a) talvez sirva para apoiar o que se está aqui a elaborar, em uma tensão antes pautada pela diferença que pela unidade.

seriam elementos de um estoque étnico, uma característica catalogável da cultura autóctone, como “comer gente” ou “andar nu”. O que se recupera aí nessa perspectiva é a atuação, a operação que se dá na forma de lidar com o afim, com aqueles com os quais estabelecemos uma relação que não se basta nos procedimentos de extirpação, de antagonismo ou de fusão harmoniosa. É a atitude, a dinâmica relacional que precisa ser recuperada. Não caberia, portanto, a indagação quanto ao que fazer para ser o antropófago que Oswald conclama, pois isso levaria a um risco certo de imitação fadada a fracassar pela busca do idêntico. A pergunta que cabe diz respeito às modalidades possíveis de se operar a partir daí, não se tratando, desse modo, de um modelo de identidade, mas de uma pragmática metamorfoseada e metamorfoseável, ajustada ao relógio de seu tempo e capaz de fazer sua própria hora, a “experiência pessoal e renovada”⁷.

[...] essência, ou uma verdade oculta por trás da roupa, mas como o gesto que revela a impropriedade daquilo que parece mais próprio – a roupa, a identidade, o caráter, a qualidade, o Direito, as instituições, ou o próprio Ser (Nodari, 2011, p. 483).

Nesse sentido, a antropofagia porta algo de uma impropriedade do próprio, um estranhamento do familiar, a inquietude do *Unheimlich*⁸ freudiano que nos situa estrangeiros em nossa terra, nus perante os súditos.

Ao fazer um balanço crítico dessa tradição de busca de nacionalidade no pensamento brasileiro, Octavio Souza (1994) chama atenção para a diferença na base de nossa reivindicação identitária em que a tentativa de configurar o que é o nacional aparece como a demanda reiterada de um signo distintivo, “uma diferença que nos diferencie”. Tomando o contexto do modernismo brasileiro, Raul Antelo destaca um exemplo do que queremos dizer: “a reapropriação do melhor da cultura universal, para utilizá-lo como arma contra o pior dela mesma, a partir da situação ambivalente dos confins, onde o Ocidente se olha a si mesmo para desconhecer-se alterado de si”. Nesse cenário, a formulação da resposta antropofágica passava então “pela constante construção de uma diferença, mas também a busca, em si mesma, de um modo sul-americano de ser universal” (Antelo, *apud* Nodari, 2009, p. 115).

A necessidade de se afirmar frente ao estrangeiro, de lidar com aquilo que é nosso e, no entanto, nos inquieta e atormenta, a escolha pelo que preservar/descartar de uma tradição herdada, essa construção de uma imagem unificada para

⁷ Andrade, O. de. Manifesto antropófago. RA: 1ª. fase, n.1, 1928.

⁸ A noção de *Das Unheimliche* (estranho/inquietante) em Freud será contemplada na subseção *Bárbaro e nosso*.

identificação de um povo revela uma busca que não quer só descrever, mas apontar para aquilo que nos impede de alcançar certa independência. E nesse ponto, o que se propõe como a busca por uma identidade singular acaba por se revelar, na acepção de Octavio Souza, em uma “condenação à mesmice ou reiteração de si” (1994, p. 39). Marca da elite brasileira e latino-americana que, num compromisso com a vida nacional que se pretende diferente da europeia, esse desejo de autonomia do estatuto colonial no quadro de afirmação do estado emergente, fez com que, nas palavras de Antonio Candido, agíssemos, em relação à matriz, como “esses adolescentes mal seguros que negam a dívida aos pais e chegam a mudar de sobrenome” (Candido, 1975/2000, p. 28), crendo que com isso resolvem sua chegada a maioridade e independência dos familiares. Seguindo a metáfora familiar de Candido, Flora Sussekind observa que: “[...] não se parece perceber que ‘tal Brasil’ é, antes de tudo, um bastardo cujo pai, estrangeiro e colonizador, não lhe deixou outra herança além de levar eventuais e livros das procedências mais diversas” (Sussekind, 1984, p. 38).

2.4 Psicanálise, ciência forasteira

No contexto de disputa ideológica do decênio de 1930, o modo de recepção das ideias freudianas variava de acordo com seus grupos receptores, como vimos se dar na comparação traçada, no tópico “*Para além do princípio do prazer, o anti-narciso*”, entre a recepção antropófaga e aquela vinculada à fileira psiquiátrica. Entre os grupos alinhados ao Modernismo literário, também a incorporação da disciplina freudiana sofreu variadas leituras. Nomes como Plínio Salgado, Menotti del Picchia e Cassiano Ricardo, ligados a um pensamento nacionalista e conservador, posicionaram-se em defesa das “fronteiras geográficas e culturais do país, evitando a penetração de ideologias consideradas ‘alienígenas’” (Abreu, *et al* 2010). E nesse contexto, uma dessas “alienígenas”, a psicanálise, ainda que à margem de qualquer pretensão de debate identitário, era acionada pelos grupos em oposição. Sensíveis à descoberta de Viena e ao contágio que ela oferecia, tanto Antropofagia quanto Verde-Amarelo/Anta recolhiam na disciplina freudiana elementos para construção de seus projetos identitários (ou anti-identitário, no caso dos antropófagos), marcando desde já a exploração “[...] dos alicerces da nacionalidade brasileira na busca de suas maneiras de ser, seus falares, sua diversidade étnica e cultural, e das indefinições que estão na raiz de sua inventividade” (Pécaut, 1990, p. 27). O tratamento distinto dado por esses quadros à questão da

transmissão cultural na constituição do povo brasileiro integra o capítulo sobre a recepção e circulação das ideias psicanalíticas no país, na primeira metade do século XX.

Se os antropófagos encontravam, nas noções de inconsciente, recalque, sexualidade e nos trabalhos em que Freud desenvolvia suas teses sobre a cultura⁹, elementos auxiliares para “exploração do mundo intuitivo, primitivo, bárbaro”, recurso indispensável para o combate à moralidade, repressão e reducionismo nos processos de criação artística, os nacionalistas, de modo geral, repudiavam a “forasteira” psicanálise: “Em nosso espaço social é impossível aplicar categorias científicas e filosóficas extraídas de um saber forasteiro, ocidental”. E ainda: “Queremos ser o que somos: brasileiros. Barbaramente, com arestas, sem auto-experiências científicas, sem psicanálises e sem teoremas”¹⁰.

Além de ser tomada como um saber construído alhures, a psicanálise era vista como falsamente universalizante, cujos postulados estavam distantes da realidade nacional¹¹. Presente no manifesto do grupo antropófago, Freud também aparece, negativamente, no *Manifesto Nhengaçu Verde-Amarelo*: “Se Freud nos dá um algarismo, a história da Civilização nos ofereceu uma equação em que esse algarismo entra tão-só como um dos muitíssimos fatores”¹².

Apesar da rejeição manifesta, verde-amarelos/anta se valeram de *Totem e Tabu* como anteparo na busca pelo totem da civilização, aqui pensado como marco de origem do país. Além disso, elegem como ancestral do grupo um animal totêmico e batizam-se com ele: O *Manifesto Nhengaçu* elege a anta como animal totêmico e indicativo de ancestralidade do grupo nacional: “[...]seu totem não é carnívoro [...], animal que abre caminhos, e aí parece estar indicada a predestinação da gente tupi” (em SCHWARTZ, 2008, p.181). A opção pelo animal herbívoro é a caracterização da ancestralidade como não violenta, não agressiva, radicalmente oposta à escolha antropófaga, que elevava a imagem grotesca e repudiada do canibalismo ameríndio de um tabu proibido a um totem venerado. A totemização dessa ancestralidade canibal corresponderia, para Bitarães Netto (2004), ao

⁹ Referimo-nos, sobretudo, a *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) e *Totem e Tabu* (1912-1913).

¹⁰ *Manifesto Nhengaçu Verde-Amarelo*, 1929. In: Teles, 2009, p. 518.

¹¹ Interessante marcar aqui que a psicanálise é criticada pelos nacionalistas por uma suposta universalidade. Crítica parecida também se deu pela antropofagia, especialmente na década de 1950, quando Oswald de Andrade formula seu desagrado com a ideia de Complexo de Édipo. Retornaremos ao tema adiante. Antes, uma questão nos provoca: qual destino da psicanálise no país se essa leitura nacionalista se fizesse predominante em sua recepção? Afinal, estaríamos marcados a ser um grupo minoritário, voltado para leituras exegéticas e autocentradas das nossas formulações, extirpando o caráter político do nosso saber-fazer?

¹² *Manifesto Nhengaçu Verde-Amarelo*, 1929. In: *ibidem*, p. 517.

reposicionamento do país no quadro das relações mundiais, lugar de onde teria sempre estado excluído em função do imperialismo europeu.

Outro ponto de incômodo com relação à psicanálise se deve à temática da sexualidade: “inimigo do erótico”, o discurso integralista atacava o “pansexualismo” freudiano, alegando que Freud e sua *psicanálise degenerada* tudo reduziam à questão dos instintos e do sexo.

Percebe-se que os dois grupos, Anta e Antropofagia, partem de temáticas comuns, tratadas de formas diametralmente opostas. A questão indígena, por exemplo, é levantada para recuperação do sentido étnico: para a Anta, tupi é a raça que teria deixado sua herança no sangue do colonizador, da qual subtraímos o “[...]substrato biológico, psíquico e espiritual da nacionalidade” (Nunes, 1972/2011, p. 34-35). Nesse entendimento, o que agencia a transmissão cultural é uma reserva de forças, estoque étnico que evolui na formação de um povo para constituição futura de uma raça harmoniosa. A mitificação histórica do país, sobretudo silenciando a violência colonial, é flagrante nessa concepção que prevê uma “gesta indígena custodiada pela Providência” (*idem*, p. 35).

Radicalmente oposta é a concepção oswaldiana. O sentido de seu primitivismo, como observa Nunes, é avisado pelo “[...]desnudamento do homem que a psicanálise empreendia” Nunes, 1972/2011, p. 36) e que a antropologia moderna construía. No sentido da transmissão cultural, o tupi caraíba reivindicado por Oswald de Andrade não trazia a ideia de um arcabouço étnico, cujos valores seriam legados para a evolução da raça: muito mais ligado ao sentido trazido pela pulsão, lida por Oswald como instinto, em sua característica de força constante, ininterrupta, sexual, o selvagem antropófago conotava uma força psíquica atávica que teima em se fazer escutar.

Deslocamentos múltiplos

2.5 Só me interessa o que não é meu: o outro como destino

“Mas, e se a identidade for concebida, não como uma fronteira a ser defendida, e sim como um nexo de relações e transações no qual o sujeito está ativamente comprometido?” (James Clifford, 2008, p.381*apud* Viveiros de Castro, 2002, p.195).

Dentro da variada fortuna crítica sobre a antropofagia e suas diferentes leituras a respeito das funções e eficácia do projeto oswaldiano, há um invariante: a questão da alteridade, o embaçamento da delimitação de fronteiras entre o pró-

prio e o alheio, o semelhante e o diferente, enfim, a figuração do outro. De modo que a antropofagia se caracteriza, em quase todas as tentativas de interpretá-la, como um “processo de *assimilação crítica do outro*” (Rouanet 2011, p. 174) e é geralmente por essa via que sua funcionalidade discursiva é considerada.

A essa altura, já é possível afirmar como a construção antropófaga destoa do modelo ocidental de subjetividade, como também o faz a psicanálise, a partir da incorporação alteritária. O aforismo do MA que trata essencialmente deste tema, no sentido de incorporação em si da alteridade do outro, é anunciado como a única lei da antropofagia e única lei do mundo (Nodari, 2011): “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”¹³. Esse aforismo pode ser tomado como um gesto radical do escritor para demonstrar a potência máxima de seu pensamento como modelo teórico de apropriação da alteridade, a partir do contato com as alteridades “primitivas”.

Para formulação e entendimento do alcance dessa máxima, é preciso pensar na antropofagia ritual tupinambá como paradigma: o processo de devoração do inimigo, que não é um *objeto fora*, e que faz com que todos se transformem, devorador e devorado. Não se trata da assimilação das qualidades ou virtudes daquele que é morto, entendimento bastante difundido a respeito do ritual canibal – o que gera, diga-se de passagem, uma visão equivocada sobre a antropofagia enquanto movimento cultural, mas da incorporação de sua posição, sua relação ao devorador, a condição de inimigo, movimento que metamorfoseia devorador e presa e não aglutina naquele as características desse, não se tratando, portanto, de uma complementaridade visando fusão harmônica, mas de um suplemento originário. É por aí que devemos percorrer o sentido de outra máxima antropófaga da “vida como devoração” (Andrade, 1954/2011a, p. 373), o que equivaleria a dizer que toda exterioridade é imanente ao sujeito, ou, como bem coloca Alexandre Nodari (2015, p. 9) “todo mundo implica um fora”. A devoração implica a exterioridade do sujeito que, ao incorporar o outro, não se torna o outro, mas *como* o outro, delimitando, assim o *cogito canibal*: eu *como* outro, verbo e advérbio, ação e metáfora, que permite entendermos a transformação recíproca:

[...] ao comeremos, estamos nos transformando naquilo que comemos, ao mesmo tempo em que aquilo que comemos está se transformando em nós. A avidez canibal, desse modo, não constitui um acúmulo narcísico, pelo contrário. [...] A fórmula permite – e mesmo demanda – o seu dobrar-se sobre si mesma: inclusive em mim, só me interessa o que não é meu; ou seja, em mim, só me interessa aquilo que não sou, que é outro em mim, que não me é próprio (Nodari, 2015a, p. 9).

¹³ Andrade, O. de. MA RA: 1ª. fase, n.1, 1928.

Para melhor compreendermos esse ponto de mutação (ou metamorfose) captado por Nodari, convém recorrermos à elucidação antropológica quanto ao tema do exocanibalismo guerreiro, mais do que uma prática ritual, um “paradigma relacional”, essa religião tupinambá que esboça uma sociabilidade constituída no intervalo

[...] onde a incorporação do outro dependia de um sair de sair de si – o exterior está em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que o movimento para fora [...] topologia [que] não conhecia totalidade, não supunha uma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma. A sociedade era ali, literalmente, um limite inferior da predação [...], o resíduo indigerível, o que movia em relação ao fora. O outro não era um espelho, mas um destino (Viveiros de Castro, 2002, p.220).

A análise dinâmica do par matador-vítima na sociedade tupinambá fornecida por Eduardo Viveiros de Castro (1986) se mostra, ao mesmo tempo, um desenvolvimento e uma elucidação da fórmula oswaldiana. Nas guerras tupinambás, o destino do inimigo capturado por um guerreiro rival era o de se tornar um afim, um “cunhado”. O cativo, antes de ser morto e devorado no ritual antropofágico, era “familiarizado”, casando-se com a filha ou irmã do seu captor, ali vivendo durante um tempo e estabelecendo laços com os grupos rivais. Curiosa a observação de que a palavra *tovajar* para os tupinambás designa, ao mesmo tempo, os termos *cunhado* e *inimigo* (Viveiros de Castro, 2002), o que permitiu ao antropólogo fundamentar sua tese de que, nessas sociedades, a devoração se dava como uma vingança contra a afinidade. A antropofagia tupinambá se revela como um processo muito mais complexo do que simplesmente o impulso de absorver e controlar, aquele de assumir sua alteridade. Nessa sociedade, era fundamental a existência do inimigo, sem o qual nenhum homem poderia existir: só um matador poderia se casar e procriar pois a função reprodutiva estava condicionada à função guerreira. “A execução ritual era a cerimônia de iniciação masculina, que assim, além de cancelar uma morte prévia, vingança restauradora, criava vida, inventava homens” (Castro, 1986, p. 648). Nesse sentido, como entende Raul Antelo, “a antropofagia não devora corpos; ela produz corpos. Quem devora carne é o canibalismo” (Antelo, 2001, p. 273).

E mais: a morte do inimigo devorado deveria ser vingada por seu grupo de origem. Esse dispositivo assegurava o encadeamento de uma vingança sem fim, de uma guerra constante, de uma sociabilidade que produz sujeitos, coletivos, tensões e aproximações. O diálogo entre o cativo e o matador é a cerimônia

que sintetiza a temporalidade na sociedade tupinambá: o ciclo temporal da vingança é o que confere sentido ao tempo. “[...] o passado da vítima foi o de um matador, o futuro do matador será o de uma vítima; a execução iria soldar as mortes passadas às mortes futuras, dando sentido ao tempo” (Viveiros de Castro, 2002, p. 238). Construção de sentido, de sujeitos, de lembranças coletivas: o inimigo, além de portar a memória do grupo (“*Você comeu meu irmão. Agora quem come sou eu*”¹⁴), não era tomado como um objeto, mas sua relação com o matador ativava um processo de transmutação de *pontos de vista*:

[...] o que está em jogo é, em última análise, a incorporação de algo eminentemente incorporal: a posição mesma de inimigo. O que se assimila da vítima são os signos de sua alteridade, e o que se visa é esta alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu – uma relação. [...] Longe de implicar um tratamento do inimigo como coisa [...] o devir do par matador-vítima envolve um confronto de sujeitos [...] que trocam pontos de vista e que alternam momento de subjetivação e objetivação... (Viveiros de Castro, 2002, p. 291).

Essa pragmática canibal é, portanto, um mecanismo de operação dos processos de subjetivação e de socialização dos grupos ameríndios. A continuidade da vingança, motor dos ritos sacrificiais, é o dispositivo necessário para (re) produção da ordem social dos tupinambás, pois projetava um devir, investia no futuro. O respeito à vingança é a constante selvagem, uma instituição cuja função mnemônica faz da morte uma necessidade social à serviço da longa vida da tribo. Não se tratava de vingar porque alguém morreu, mas era o caso de morrer para ter que vingar e então haver possibilidade de um futuro existir. “Constância e inconstância, abertura e teimosia, eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem” (*idem*, p. 241). Aqui, a vingança é reposicionada em termos de reprodução de vida. A tomada de nome pelo matador é um exemplo interessante para visualizar esse aspecto: prática essencial do rito canibal, o matador, único, aliás, que não partilhava da carne da vítima, recebia seu nome, e, portanto, uma nova posição social, após o ritual.

Outros aspectos da sociedade tupinambá trazidos por Eduardo Viveiros de Castro (2002) nos permitem entender melhor o sentido que Oswald de Andrade admite para a antropofagia enquanto metamorfose, a partir da composição de novas perspectivas. Ao analisar o problema da descrença entre os indígenas tal como relatado pelos primeiros missionários e catequistas, tema clássico da literatura jesuítica do período sobre a dificuldade de conversão dos gentios, o antropó-

¹⁴ Japy-mirim. “De antropofagia”. RA: 2ª. fase: n. 2, 1929.

logo chega à compreensão de que, durante as experiências de contato, se para os europeus tratava-se quase de uma obsessão a imposição de sua identidade sobre a sociedade que encontravam, para os indígenas, por outro lado, essa posição não interessava, como também não interessava a recusa do encontro em nome de uma pressuposta autenticidade ou legitimidade de sua etnia. Tratava-se, conclui, de um movimento de atualização da relação com a alteridade, de transformação de sua própria identidade (numa relação que sempre existiu, ainda que virtualmente). Desse modo, a inconstância de caráter daquela gente era na verdade a sua abertura à alteridade, a revelação de um modo de existência em que o que se preza é a troca, a afinidade relacional e não a identidade substancial:

Se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’, no desencontro americano (*idem*, p. 206).

A honra tem um caráter fundamental para compreender essas trocas. Ela se revela, na perspectiva do antropólogo, como o valor mais primordial da cultura tupinambá. É em seu nome que vários movimentos são conduzidos. As alianças matrimoniais eram endividamentos matrimoniais: capturava-se a alteridade de fora do *socius* e a subordinava à lógica social interna, “motor e motivo” que evidenciam a força exogâmica em jogo, como a guerra constante com os inimigos e a recepção hospitaleira com relação aos europeus, relações que revelam o desejo e a propensão a absorver, deglutir o outro e, nesse processo, transformar-se. A alteridade era o ponto central, única possibilidade de o mundo não se deixar aniquilar na indiferença, na paralisia e na apatia.

“Só me interessa o que não é meu”; esse esquema relacional básico é a afirmação de um interesse no outro não porque ele pode acrescentar algo, mas porque ele permite um outro ponto de vista, uma transmutação de perspectivas (Cernicchiaro, 2014), a atualização de uma possibilidade, “redesenhando o horizonte do universal, pré-existente somente em potência” (Nodari, 2009, p. 124).

A partir da antropofagia literal e do uso ameríndio da noção de afinidade, a antropofagia literária pensa a vida como devoração e o canibalismo não como o resultado de um processo, mas como um princípio (Cernicchiaro, 2014). Formulada em um tempo de preeminência do debate identitário sobre a nacionalidade, a resposta oswaldiana tem por efeito o descentramento pela anulação da identidade, do ser, da substância, apontando para a relação, para o devir, para a trans-

mutação. De modo que a antropofagia não se figura como modelo identitário, mas é antes uma desidentificação completa de si [...], ‘incompletude ontológica essencial’” (Nodari, 2011, p. 466). A incorporação é, em si, o mecanismo de uma intersubjetividade sem síntese, ou seja, sem predomínio ou hierarquia entre afirmação e negação. Puramente posicional, e por isso mesmo indeterminada.

Nesse sentido, a condição humana se alarga na antropofagia. A relação de objeto aí pressuposta implica uma mudança: ao invés de “o seu, digerido, será meu”, tem-se um “o meu, seu, devorado, será Outro” (Azevedo, 2016, p. 113). Ao inaugurar o MA afirmando que “Só a Antropofagia nos une”, Oswald de Andrade amplia o “nós” de modo que cada *eu* é composto por outros, múltiplos. A vida como devoração pressupõe que cada sujeito passa a vida se apropriando daquilo que quer devorar, domesticar, incorporar, assimilar sem, no entanto, permanecer o mesmo. A filosofia da devoração de Oswald, pura heteronomia, passa por uma relação com o outro que não é mimética, mas uma relação *interessada* que redimensiona o debate sobre identidade/alteridade. E como nos lembra Castro, “[...]a alteridade sempre termina por correr e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade” (2015a, p. 27). Não se trata, portanto, de uma teoria de uma miscigenação harmônica, como faz acreditar certa mítica nacional. Ao pensar naquilo que constituiria o brasileiro, no que definiria os limites e contornos dessa categoria, “ao procurar responder à questão básica sobre ‘o que somos’ ou ‘o que nos une’”, a metáfora antropofágica responde que é a presença do outro, a sua existência e o interesse por ele, por devorá-lo (Almino, 2011, p. 55).

Ao comentar o *Das Unheimliche*¹⁵ freudiano, Tânia Rivera chama atenção para sua potência de subversão da ideia de reconhecimento *de si em si mesmo* e também no mundo das representações, evidenciando ser o Eu “[...]ilusoriamente fixo, alienado nas formações imaginárias, ou seja, ideológicas, de que se compõe o campo social” (2010, p. 224). O campo do estranho tira o homem de seu habitat, desorienta: “[...]algo retorna, repetidamente, em traços (ir)reconhecíveis do que nos é mais familiar”, o que, além de parecer inquietante, assustador, “também aponta para uma reviravolta poética na situação do eu, dando notícia do sujeito” (Rivera, 2014, p. 113).

Se é somente através do outro que algum reconhecimento é possível, é pelo *interesse* que a existência se dá, o que nos remete a outro aforismo do MA:

¹⁵ Termo de difícil descrição tradutiva e de apreensão conceitual, foi traduzido, pela Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud (Imago), como “estranho”. Todavia, edições mais recentes de tradução da obra freudiana vêm optado pelo termo “inquietante” (como no caso da Editora Companhia das Letras), ou “infamiliar”, apresentado recentemente em edição comemorativa bilingue pela Editora Autêntica.

“Da equação *eu* parte do *Kosmos* ao axioma *Kosmos* parte do *eu*”. Essa passagem, avisa-nos Beatriz Azevedo (2016), estabelece um diálogo crítico com a conferência *O Espírito Moderno*, proclamada por Graça Aranha (1924) na Academia Brasileira de Letras, em junho de 1924 (Teles, 2009). Ali, Aranha enaltece o que chama de “vitória do espírito humano”, referindo-se à separação entre natureza e arte e ao domínio daquela por esta. Lamenta, além disso, que o Brasil ainda não tenha atingido esse ponto de controle de uma natureza exterior aos sentidos, vivendo uma espécie de “terror cósmico”. Na percepção de Azevedo, trata-se de uma posição radicalmente oposta à de Oswald, que desfaz as fronteiras entre natureza, arte e política, sem advogar por uma pulsão de controle que marca o espírito moderno. Benedito Nunes lembra também que o sentido dado por Oswald à consciência religiosa, vertida, muitas vezes, no termo “sentimento órfico”, equivale a uma “consciência cósmica, voltada para o corpo”, sendo através deste que o espírito poderia existir e relacionar-se com todas as coisas, fornecendo a ideia de uma indivisão entre corpo e espírito, natural e humano, como supõe Azevedo. Mais além da menção a Graça Aranha (1924), apostamos na interpretação fornecida por Alexandre Nodari (2015) quanto à íntima relação dessa fórmula com as temáticas do interesse e da exogamia. Nodari recorre ao conceito de *Umwelt* (“mundo-próprio”, “mundo-ao-redor”, em sua preferência) de Jakob Von Uexküll,¹⁶ que discute a ideia de que todos os seres compõem, tecem redes de relações entre si e com as propriedades, essencialmente inconstantes, das coisas; cada ser se constitui e a seu *Umwelt*, mundo particular do qual é centro. Nessa rede de sentidos, as propriedades das coisas são variáveis, a partir do significado que ganham na relação de composição do mundo.

O mundo-ao-redor é um mundo indiscernível de uma perspectiva, “mundo-de-um-sujeito” (perspectivismo) e não “mundo-para-um-sujeito” (relativismo). [...] A consequência disso é que o que chamamos de mundo, o ambiente supostamente único em que estariam dispostos sujeitos e objetos, seria, na verdade, um caleidoscópio disforme e conflitante de mundos, ou melhor, uma entre-trama imbricada de teias existenciais (Nodari, 2015a, p. 10).

O sujeito de um mundo compõe outros mundos; é objeto deles e vice-versa: antropofagicamente, o que está posto é que a exterioridade, a exogamia compõe a interioridade, é imanente ao sujeito e é a devoração permanente que implica essa exterioridade, e, portanto, o interesse: “A avidez canibal, desse modo,

¹⁶ Estudioso do campo da ecologia, é citado, ao lado de Freud e Spengler, na nota “A descida antropofágica” (sem autoria conhecida), publicada no *Diário da Manhã*, periódico de Vitória, Espírito Santo, em 18 de agosto de 1929. Na nota em questão, é referenciado como inspiração para uma concepção biológica das sociedades humanas.

não constitui um acúmulo narcísico, pelo contrário: não é um acaso o incessante uso do verbo “interessar” pelos antropófagos para designar a variante canibal do desejo, pois só há *entre-ser* onde há diferença (Nodari, 2015a, p. 13).

Cumpramos uma breve observação quanto ao conceito freudiano de narcisismo que, a nosso ver, não se apresenta, no texto de 1914, como sinônimo de um agregamento identitário ou ainda como reforço/expansão de um *Eu auto-equivalente*. Talvez a grande novidade do conceito em Freud refira-se justamente ao fato de que, a partir de sua afirmação, o Eu passa a ser apreendido então como objeto (do olhar, do discurso e da libido do Outro). Em um verbete redigido para um dicionário de sexologia a respeito de sua teoria da libido, Freud se dedica especialmente ao narcisismo e à dinâmica libidinal com relação ao Eu que

[...] deve ser visto como um grande reservatório de libido, do qual essa é enviada para os objetos, e que está sempre disposto a acolher a libido que refluí dos objetos. Portanto, os instintos de autoconservação seriam também de natureza libidinal, seriam instintos sexuais que, em vez de objetos externos, teriam tomado o próprio Eu como objeto (Freud, 1923/2011a, p. 304).

Nesse sentido, talvez seja o narcisismo um dos conceitos freudianos mais alinhado com a ideia de um Eu clivado, perspectivado pelo furo jamais suturável que o Outro impõe à sua condição identitária. Disso, propomos que a consequência mais imediata, no campo da interface psicanálise e antropofagia, seria a revisão da máxima antropofágica quanto ao *interesse*. Mais próxima da experiência psicanalítica, talvez, a fórmula levantada no lugar de “só me interessa o que não é meu” seria “*só me interessa o que é não-todo meu*”.

A inversão da equação proposta pelo aforismo aponta para a multiplicidade contida no eu que não somente compõe o cosmos, mas é composto por ele. “Cosmos *parte* do eu” abre, pelo menos, duas possibilidades de leitura: cosmos como *parte*, fragmento do eu, mas, também, cosmos que se engendra *a partir* dele.

Se o cosmos-mundo é efeito dessa composição de sujeitos, “[...]uma circunferência (inexistente) que resulta das (in)tensões combinadas de cada eu” (Nodari, 2019a, p. 87), e se de fato é o domínio do estranho que constitui esse “eu”, sempre um mosaico de identificações e de outros, cabe recuperar a imagem trazida pelo termo *oikeiosis*, ideia grega de *apropriação* (ao longo da vida, cada ser vivo se apropria das partes que o compõem), mas que também ganha a tradução de “familiarização, domesticação” (Nodari, 2019a, p. 87): familiarizar-se com o mundo, com os demais sujeitos, passa também pelo estranhamento de si, pelo reconhecimento do equívoco que é familiar, efeito imediato de se perceber com-

posição do mundo de outrem. O que não é próprio do sujeito, o que o sujeito não é, é aí que o interesse é produzido, não necessariamente um interesse pelo outro, mas com ele, entre eles.

A antropofagia, enquanto uma *filosofia da devoração*, “uma concepção da vida e do mundo” (Andrade, 1954/2011a, p. 373), talvez seja a tentativa de pensar o *interesse* como parte fundamental do funcionamento do cosmos: “uma comunhão do valor” que nos convida a “lembrar que a vida é devoração opondo-se a todas as ilusões salvacionistas” (*Idem*, p. 373).

2.6 Bárbaro e nosso

[...] a antropofagia põe em dúvida quem é o verdadeiro outro (K. David Jackson, 2011, p. 436).

Estranhamente, o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade, o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se aprofundam o entendimento e a simpatia. Por reconhece-lo em nós, poupamos-nos [sic] de ter que detestá-lo em si mesmo. Sintoma que torna o “nós” precisamente problemático, talvez impossível, o estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebeldes aos vínculos e às comunidades (Julia Kristeva, 1994, p. 9).

A figura apresentada por Oswald como o tupi, o primitivo, além de contestar a construção de um sujeito solipsista, ensimesmado, fechado para a alteridade, não deve ser entendida tão somente como a presença estranha e alteritária de um outro ser, mas como a *infamiliaridade* constitutiva do próprio sujeito. Parece-nos, ainda, que o que mobiliza Oswald é a percepção de que o primitivo, tão acionado em seus projetos, pode não só se referir à “mirada perturbadora” provocada pelo outro, mas ao encontro possível com o “eu canibal” (Jáuregui, 2008).

“Bárbaro e nosso. Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos”¹⁷. O bárbaro antropófago parece fazer convergir as figuras de um desconhecido (ou estranho) externo e interno (Kiening, 2014, p. 67), como um estranho social alteritário (Simmel citado por Kiening, 2014), ou como a presença do interno exterior freudiano, borrando ainda a delimitação das fronteiras entre o semelhante, o diferente, a figuração de si e de outrem. Se a visão ocidental foi sempre moldada no desconhecimento do outro e da afirmação de si, e as figuras do canibal, antropófago, sempre evocadas para apresentar o que não é o europeu ou, como faziam os gregos com relação aos bárbaros, aqueles que não compartilham nosso costume ou, como fez Montaigne, para “inserir a relatividade das diferenças percebidas

¹⁷ Andrade, O. de (1924). *Manifesto da Poesia Pau Brasil*. In: A utopia antropofágica, 2011.

pelo ponto de vista do eu” (Nascimento, 2011, p. 172), Oswald, ao situar o bárbaro como “nosso”, reformula a questão, “assumindo um compromisso com o outro, não como mera curiosidade, mas dando novos contornos a nós mesmos” (Kon, 1996, p. 45). Ele nos convida, num ato freudiano, arriscaríamos dizer, a encontrar o estranho, o *Unheimlich* ensaiado por Freud, não em um espaço geográfico apartado, ou em outro campo cultural, mas exatamente na proximidade daquilo que nos é familiar, na intimidade daquilo que está mais próximo do recalcado (Souza, 1994, p. 69).

Em 1919, Freud publica o ensaio *Das Unheimliche*, apresentando a tese central de que o sentimento do “inquietante” – cujos contornos metapsicológicos ele cuida de apurar ao longo do texto – proviria do familiar, do já sabido, um “sintomático avesso do familiar esquecido” (Rocha, 2010, p. 231), mas, também, ligado, como observa Guilherme Massara Rocha, à dimensão do desamparo, entrevisto por Freud nas figuras do silêncio, da solidão e da obscuridade, que remetem “ao impensável, ao paradoxo, e à ambivalência do afeto que decorre da natureza disruptiva das pulsões” (*idem*, p. 231). Além de nos colocar diante das consequências estéticas do conceito da pulsão de morte, o ensaio, escrito no apagar das luzes de uma guerra que solapou a confiança no progresso, na ciência e nas disposições da moral civilizada, propõe-se a analisar, a partir dos temas estéticos e da investigação clínica, uma série de acontecimentos que atingem, ou acometem, o sujeito, com a intenção de classificar, de “[...]elaborar algo que nele não se faz representar positivamente a despeito do fato de sobre ele recair com o peso da repetição [...]” (Rocha; Iannini, 2019, p. 233¹⁸).

Nossa hipótese de que, por estar relacionado ao retorno daquilo que deveria permanecer fora da consciência, escondido, recalcado, mas que insiste em se fazer manifestar, o *Unheimlich* se relaciona com o sentido do primitivo com que Oswald de Andrade cobriu seu antropófago, ganha força com o comentário trazido por Christian Dunker (2019) a respeito da experiência antropológica, linguística e ontológica de indeterminação a que *Das Unheimliche* nos remete.

O problema da tradução do termo, que faz, por exemplo, com que os tradutores da última edição do texto no Brasil optem pelo neologismo “infamiliar”, evidencia, de antemão, haver maneiras variadas de se recusar a familiaridade. A verificação da noção que Freud está apresentando se dá justamente na impossibilidade mesma de nomeá-la. Mas o que mais nos provoca é a constatação de que a problemática do texto modela a consideração da realidade, não mais submetida

¹⁸ Como consultamos a versão digital do referido documento, a numeração de página indicada nas citações aqui presentes se refere à posição em que a citação se encontra no formato eletrônico.

à lógica simétrica entre consciência e percepção, coisa-representação, mas a partir de uma contingência de produção, uma vez que o efeito do “estranho” se dá, acontece quando são borradas as fronteiras entre realidade e fantasia, diante da irrupção de uma “indeterminação que produz um novo efeito” (Dunker, 2019, p. 281), um efeito de real. Isso pressupõe uma concepção freudiana de realidade não como um universo estável de objetos pré-constituídos e leis predeterminadas, mas como um processo. Além da inserção do aspecto do devir como condição da lógica da realidade, a introdução dessa noção de estranho tem como efeito relativizar a primazia do totemismo dentro do conjunto freudiano, pela revisão do animismo como retorno do narcisismo infantil a partir da diferenciação, trazida pelo texto, entre o vivido e o representado. A constatação de que nem todo retorno do recalcado gera estranheza e que nem todo inconsciente é recalcado permite compreender essa distinção: a literatura fantástica, por exemplo, mesmo criando mundos os mais bizarros possíveis, não é capaz de nos provocar o “sentimento do estranho”, ao passo que as experiências de silêncio, solidão e escuridão compõem a gramática do “infamiliar”. “Tudo se passa como se Freud estivesse admitindo a existência de ontologias variáveis, entre a ficção e o documentário, entre o mundo possível e o mundo necessário, sem fixar este último critério ontológico da ciência” (Dunker, 2019, p. 283).

Apreendemos, portanto, que a problemática do *Unheimlich* desmancha qualquer pretensão de solidez da concepção identitária na psicanálise freudiana, efeito similar provocado pela aproximação do bárbaro à convicção, pretensamente, civilizada/universal. Bárbaro e nosso, ou, na formulação de Julia Kristeva, “Inquietante, o estranho está em nós: somos nós próprios estrangeiros – somos divididos” (Kristeva, 1994, p. 190). Ou ainda, partindo de uma monumental reflexão freudiana sobre a estranheza que constitui o sujeito – e a própria psicanálise:

Sei que conhecem a importância que tem o ponto de partida em suas próprias relações, sejam elas com pessoas ou com coisas. Foi assim também com a psicanálise: fez diferença, para o desenvolvimento que teve e a recepção que encontrou, que ela tivesse começado seu trabalho com o sintoma, aquilo que na psique é mais alheio ao Eu. O sintoma vem do reprimido, é como que o representante dele ante o Eu, mas o reprimido é, para o Eu, terra estrangeira, terra estrangeira interior, assim como a realidade — permitam-me a expressão insólita — é terra estrangeira exterior (Freud, 1933/2010, p. 192).

O problema da constituição do sujeito atravessa a obra freudiana desde pelo menos seu *Projeto para uma psicologia científica* (1895/2006), quando se propõe a pensar a emergência do humano a partir da relação de dependência do ou-

tro/próximo, na dependência desse polo da linguagem. Aqui, o outro é entendido como aquele que atende ao grito do bebê, apelo diante das necessidades básicas e que sustenta sua vida. Grito que, no entanto, não se restringe à demanda de satisfação das necessidades mais primárias e fisiológicas, mas que faz um apelo diante do desamparo original de ser lançado na estrutura do mundo, no fora daqui de dentro.

E é assim que Freud apresenta a entrada dos seres no campo da linguagem, campo cultural que vai sendo introduzido a partir dessa primeira oferta de cuidado, nomeação e reconhecimento; uma “ajuda estrangeira” que é também, paradoxalmente, experimentada como estranha, alheia, estrangeira no interior, ainda não separado das fontes de excitação que tomam seu corpo. E é exatamente esse afeto, entende Freud, “cujo silêncio ruidoso emerge em situações frágeis da subjetividade” (Fuks, 2003, p. 18) que perfaz o pano de fundo dos sintomas neuróticos e das instituições culturais. O paradoxo é colocado desde a origem na relação de extrema intimidade e proximidade com os primeiros objetos de cuidado que são, ao mesmo tempo, objeto de satisfação, fonte de prazer (cuja reprodução será continuamente buscada) e apaziguamento pulsional, mas também uma presença hostil e ameaçadora.

E é a partir daí que se inicia a socialização humana. A partir desse corpo atravessado pela libido, pelas pulsões, afeto e linguagem, advém o momento da constatação de que um outro é um semelhante e que a estranheza está em si próprio, impossível de ser simbolizada e tratada na cultura. O conceito de identificação, que em Freud diz de uma ligação arcaica com os primeiros objetos, permite a Lacan formular, em sua teoria da identificação no registro do imaginário, o *estádio do espelho*. Em seu famoso *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*, Lacan (1949/1998) demonstra a tese de que a formação do Eu se dá a partir de um processo de constituição da imagem do próprio corpo. Inicialmente, nos primeiros tempos da vida de um bebê, não há uma instância acabada, individualizada, algo que se assemelhe a um Eu como instância autorreferencial. Isso que Lacan entende como uma pré-maturação orgânica fundamental¹⁹, uma espécie de realidade natural do ser, vem como resultado da incompletude anatômica cerebral e da carência de um centro funcional que organize tanto a função motora voluntária quanto as experiências

¹⁹ “[...] prematuração [sic] do nascimento no homem, ou, dito de outra maneira, a incompletude e o “atraso” do desenvolvimento do neuro-eixo durante os primeiros seis meses de vida. Fenômenos bem conhecidos pelos anatomistas e, aliás, manifestados desde que o homem existe, na descoordenação motora e equilibratória do lactente, e que, provavelmente, não deixam de ter relação com o processo de fetalização em que Bolk vê a mola do desenvolvimento superior das vesículas encefálicas no homem” (Lacan, 1949/1998, p. 187).

sensoriais, e que impede que a criança conheça realidade e espaço. Falta à criança a condição de construir um esquema mental que unifique seu próprio corpo como uma totalidade integrada, que possa operar com a separação interno-externo, por exemplo; algo que começará a se dar entre o sexto e o 18º mês de vida do bebê tão somente a partir da distinção de sua imagem no espelho ou a através da identificação com a imagem de outro bebê. O estádio do espelho é pensado por Lacan como um drama

[...] cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (*idem*, p. 100).

A unidade do eu advém desse primeiro reconhecimento no espelho, quando, diante da “assunção triunfante da imagem”, o bebê consegue apreender seu corpo de forma unificada, uma primeira unidade que é visual e que revela uma estrutura ontológica. A teoria da assunção do Eu pela imagem corporal estabelece ser essa instância um lugar privilegiado de alienação. É a partir de onde se constrói, portanto, uma narrativa sobre quem se é e com a qual se identifica.

A descoberta freudiana do inconsciente, o descentramento daí decorrente mostram, para Lacan, que o inconsciente “escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu” (Lacan, 1954-1955/1985, p. 15). A formulação de que o Eu se forma a partir do outro e no outro com o qual se identifica não quer dizer, no entanto, que não haja uma separação entre esses termos. O sujeito é justamente o que existe de resto dessa separação eu-outro: a função imaginária do Eu e o sujeito, portanto, não coincidem. Essa distância é que permite ao Eu ser, a todo tempo, outro.

Voltando ao campo da identidade nacional, nas páginas que abrem a coletânea *Antropofagia Hoje*, João Cezar de Castro Rocha (2011) relembra a conhecida hipótese de Luiz Felipe de Alencastro de que o Brasil teria se formado *fora* do Brasil: a interpretação sobre uma formação “aterritorial” do país parte da estruturação da sociedade brasileira no arquipélago lusófono, nas águas do sul do Atlântico, espaço sem território entre o triângulo da monocultura escravista, as feitorias de Angola e o império português. As consequências culturais desse processo em que a exterioridade fundante acabou por se transformar “[...]na estrutura mesma da nação” (Castro, 2011, p. 11) refletem nos modos de interpretação do país: o descentramento estruturante constitui o pilar sobre qual o país pôde se pensar.

O mesmo parece ter se dado com Oswald, pelo menos na famosa versão de Paulo Prado que, no prefácio de “Poesia Pau Brasil”, narra a descoberta do Brasil pelo antropófago a partir do estrangeiro: “Oswald de Andrade, numa viagem a Paris, do alto de um atelier da Place Clichy – umbigo do mundo – descobriu, deslumbrado, a sua própria terra. A volta à pátria confirmou, no encantamento das descobertas manuelinas, a revelação surpreendente de que o Brasil existia” (1925/2000, p. 57)²⁰. É também através do estrangeiro Blaise Cendrars que Oswald revela ter descoberto o primitivismo nativo: “Se alguma coisa eu trouxe das minhas viagens à Europa dentre duas guerras, foi o Brasil mesmo. O primitivismo nativo era o nosso único achado de 22, o que acoroçoava então em nós, Blaise Cendrars, esse grande *globe-trotter* suíço [...]” (Andrade, 2004, p. 165). De fato, Oswald de Andrade expressou esse momento fundamental de reflexão sobre a cultura (não somente brasileira, mas a partir dela) quando se encontra com algo que não era próprio, evento corrente nos quadros da inteligência nacional comentado por Eduardo Viveiros de Castro:

Se você for ver, todo mundo que descobriu o Brasil, descobriu lá de fora. Gilberto Freyre, grande teórico da brasilidade, descobriu o Brasil em Colúmbia. Oswald de Andrade descobriu o Brasil em um quarto de hotel, provavelmente em Paris, numa daquelas viagens. Ou foi o Blaise Cendrars que contou para ele que o Brasil era legal. O samba, o Hermano Vianna mostra claramente em seu magnífico livro sobre o assunto, foi de certa maneira descoberto de fora. Então o Brasil é *sempre* visto de fora (Castro, 2007, p. 173-174).

Essa condição de descoberta e reconhecimento desde um “fora” nos remeteria, ainda, lembra-nos Rocha (2011), ao próprio vocábulo “brasileiro”, que significou, nos primórdios da colonização, o traficante de pau-brasil, primeiro produto de exportação, empresa anterior à da cana de açúcar. “Brasileiro” era a denominação usada para aquele que comercializava o produto, como uma condição instável: o sufixo – “eiro” remete a essa ideia de uma função, atividade, como em porteiro, borracheiro, camareiro. Tornou-se, esse sem identidade estável, o tipo novo rico de Portugal que, tendo “feito dinheiro” no Novo Mundo, emigrava

²⁰ O escritor Carlos Drummond de Andrade, de modo distinto de Paulo Prado, comentou que o que Oswald de Andrade tinha descoberto não era o Brasil, mas que era brasileiro. Interessante pensar que, de fato, o Modernismo traz esse encontro dos artistas e da intelectualidade burguesa neocolonial, muito identificados com a Europa, com sua “brasilidade” (Batista *et al.*, 1972). Já o próprio Oswald, em conferência proferida no ano de 1944, em Belo Horizonte, anunciaria os efeitos da viagem para si mesmo e para o movimento modernista: “Se alguma coisa eu trouxe das minhas viagens à Europa dentre duas guerras, foi o Brasil mesmo. O primitivismo nativo era o nosso único achado de 22 [...]. A Antropofagia foi na primeira década do modernismo, o ápice ideológico, o primeiro contato com nossa realidade política porque dividiu e orientou no sentido do futuro. [...] a Antropofagia salvava o sentido do modernismo e pagava o tributo político de ter caminhado decididamente para o futuro” (Andrade, 2004, p. 165).

de volta para casa. Essa lembrança é para retomar o ponto de estranhamento que a ideia de uma identidade brasileira pode causar uma vez que “desde a difusão do vocábulo, é como se o brasileiro fosse uma espécie de estrangeiro para si próprio: um hóspede do alheio” (Rocha, 2011, p. 12).

Se o sujeito é constituído desde sempre pelo outro, se o desejo, ensina-nos Lacan, é sempre desejo do outro, esse estrangeiro que habita o sujeito é sempre a imagem de um outro que carrega consigo. Essa sintomática busca pela identidade nacional, como já observou Souza (1994), parece-nos uma busca pela imagem na qual se possa reconhecer, ou ainda uma recusa ou dificuldade de obtenção de reconhecimento “naquilo que não se conforma à imagem” (Safatle, 2007, p. 37).

2.7 Tupi or not tupi: um dilema planetário

Ainda que seja considerada por muitos como uma resposta política anti-imperialista, decolonial *avant la lettre*, “cultura brasileira de exportação universal” (Corrêa, 2008), a antropofagia traz em si uma questão existencial, filosófica, sintetizada em uma das mais recorrentes - e geniais - fórmulas do MA: “Tupi, or not tupi that is the question”. Diante da indecisão de Hamlet na crise do mundo patriarcal, da angústia metafísica de Shakespeare sobre vingar ou não o pai traído, Oswald se decide pelo matriarcado, pela vingança como destino, condição consubstancial para os povos Tupi. A questão lançada por Oswald, transformando o *to be*, cancela a metafísica/ontologia/gramática do Ser²¹: entre *tupi* ou *not tupi*, o tupi já está dado, incontornável.

Se a pergunta é formulada por Oswald em um contexto identitário, a resposta não é. Ela já traz em si um jogo paradoxal/especular. Diante do mal-estar instaurado pela movimentação em torno da construção nacional, a resposta de Oswald traz a operação de *ser tupi*, revelando a impropriedade da identidade e das instituições do *ser*. A estratégia antropofágica de uma incorporação recíproca, ou seja, de incorporar o que é dado na relação (apropriar, transformar em si, “como se”) e, nesse movimento incorporador, deixar também no dado uma diferença (transformando-o), não elimina nem descarta o original (o idioma de Shakespea-

²¹ Ainda sobre a influência do filósofo no pensamento oswaldiano, gostaríamos de apontar a íntima conexão entre essa crítica de Oswald e a denúncia dos fundamentos da metafísica, a subversão do discurso ocidental e o repúdio à gramática que o alemão formulou ao longo de sua obra. “Temo que não nos desvencilhamos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática” (Nietzsche, 1888/2000, p. 32). A própria opção oswaldiana pelo uso de aforismos nos remete ao próprio estilo que marca Nietzsche e à expressão de seu pensamento. Talvez, por seu aspecto intuitivo, pela possibilidade de formulação do pensamento sem obrigação e espaço para muitas explicações, textos intempestivos, coletáveis e rearranjáveis com certo grau de liberdade, ousadia e de provocação, o aforismo tenha sido reivindicado por Oswald.

re, por exemplo, permanece, ainda que os termos, e, portanto, a questão, sejam outros). Mas o registro é outro, varia, abre algo novo, produz diferença: “[...]toda apropriação canibal é uma via de mão dupla que também introduz uma variação retroativa no ‘original’” (Nodari; Amaral, 2018, p. 2467). “Ser ou não ser como o outro que (se) come”; questão que faz desestabilizar a ideia de uma identidade consolidada, que acumula propriedades e caracteres individuais. Não se trata, portanto, de uma opção pelo primitivo tupi em detrimento do civilizado inglês: só se pode ser (ou não ser) tupi, justamente por haver um europeu para, ao menos, emprestar o verbo e permitir a fabricação da diferença através da alteridade.

Ainda: a fórmula sintetiza, na contestação da prevalência do verbo *ser* (*to be*) por sua transformação, toda a indisposição oswaldiana quanto à lógica binária, à metafísica ocidental moderna, à gramática. Outras passagens de sua obra retomam a crítica: “Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais”²²; “A gramática é que ensina a conjugar o verbo *ser* e a metafísica nasce daí, de uma profunda conjugação desse verbinho. Não sabendo gramática... [...] Os índios eram sereníssimos, absolutamente ametafisicos” (Andrade, 2009, p. 287); “[...] nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós”²³.

Alexandre Nodari e Maria Carolina Amaral (2018) recuperam dois pontos importantes quanto à questão indígena do *MA*: o primeiro se refere à querela contemporânea com a qual Oswald dialogava, e que diz respeito ao “mito de origem da sociedade paulista”. Circulava um debate na inteligência paulistana, que se arrastava desde o final do século XIX, a respeito de qual povo teria supostamente dominado a região de Piratininga, o qual comporia, portanto, os antepassados míticos da moderna São Paulo: teriam sido eles o povo tupi ou, ao contrário, o povo tapuia – estes configurando os inimigos simbólicos do projeto modernizante daquela época? A questão era atualizada – canibalizada – por Oswald: “Tupi or not tupi?” Tupi ou tapuia? Desse modo, e através de uma blague apoiada em uma fórmula canônica da literatura anglófona, o escritor tratava com sarcasmo a

[...] pretensão da elite paulista de postular como sua origem os Tupi (leia-se, “manos”) para depois descobrirem-se dependentes de não-tupi, tapuia, bárbaros (“bravios”), um povo cujos remanescentes agora se encontravam em guerra contra seus (da elite) interesses (Nodari; Amaral, 2018, p. 2478).

Com a questão manifesta, Oswald feria o narcisismo dessa parcela da sociedade nacional que desde sempre se deseja civilizada e racional, que “se julga[m] os donos do Brasil [e] que se metem a ‘pensá-lo’, isto é, a inventar novas formas

²² Andrade, O. de. *MA. RA*:1ª. fase, n.1, 1928.

²³ *Ibidem*.

de mandar nos que já não tem tempo nem meio de pensar” (Castro, 2007, p. 172-173). Era uma provocação interessante lembrar da outra parcela que, teimosamente, insistia em existir/resistir em multiplicidade e possibilidades.

O segundo ponto que gostaríamos de recuperar é o fato de o termo *tupi* só aparecer uma única vez no *MA*²⁴, ligado à questão *hamletiana* incorporada, o que reduz sua ligação com o lema identitário, havendo, na verdade, uma “evitação deliberada” de Oswald quanto a seu uso diante do abuso indianista que convertia em um único termo, único povo, uma variedade de povos indígenas tupi-guarani. De forma que o que os antropófagos recusavam era a

[...] reivindicação dos povos indígenas e suas cosmologias não como uma identidade a ser afirmada, mas como práticas contra a unificação. [...] O Tupi, tal como concebido pelo nacionalismo romântico e integralista, enquanto origem e unidade, era uma construção que ignorava a transformação e a multiplicidade, tanto aquilo que está entre o ser e o não ser – a metamorfose, o devir – quanto aquilo que está entre o Tupi (enquanto arquétipo nacionalista do índio unívoco) e o não-tupi (o branco, ou o Tapuia), e mesmo entre os diversos coletivos tupi: a multiplicidade de povos e línguas indígenas e seus agenciamentos e conflitos históricos e atuais com os brancos (Nodari; Amaral, 2018, p. 2480).

Assim, a partir da questão existencial sobre ser ou não ser tupi, Oswald almejava acertar o que Luiz Costa Lima (2010) chama de a “experiência de vida brasileira” com a herança de uma tradição. Todavia, é importante marcar: Oswald não defendia uma “forma tupi de existência”, mas era, justamente, contrário à formulação de uma forma de existência: entre o tupi e o não-tupi há universos de possibilidades.

Diante da pergunta sobre quem ou o que é o tupi, a única resposta possível aponta para uma variedade infinita, precária, coletiva, transitiva: “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 totalmente de ‘tupy’ ou ‘parecy’”.²⁵

Ao ensaiar uma resposta para essa mesma questão, Luiz Costa Lima (2010) recorre à inversão feita por Oswald de Andrade, ainda no *MA*, ao propor que a colonização europeia no Brasil teria sido uma completa farsa pois “nunca fomos catequizados. Fizemos foi carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar (1857; 1865; 1874) cheio de

²⁴ Gostaríamos de remeter o leitor à observação de Nodari e Amaral (2018) de que a mesma reticência quanto ao uso do termo tupi aparece com a própria palavra índio no *MA*. As três únicas vezes em que o mesmo é trazido é justamente para contradizer qualquer ideia unificadora sobre o que seja ser índio: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império”. “Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria”.

²⁵ Porominare. Uma adesão que não nos interessa. *Revista de Antropofagia*: 2ª. fase, 1929.

bons sentimentos portugueses”²⁶. A virada de perspectiva operada por Oswald é a pura performance antropológica: o “índio vestido de Pitt”: o índio, supostamente, colonizado pelas vestimentas e maquiagens dos dominadores é tomado como a fantasia festiva com o que o índio se vestiu para fazer carnaval, empreender uma performance. Para Oswald, a empresa civilizatória colonial não teria sido tão bem-sucedida em sua sanha domesticadora dos modos de vida e pensamento ameríndios justamente pela resistência antropológica, que talvez possa ser lida, hoje, como uma “descolonização”²⁷ permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2007, p. 20).

Diante da tarefa de definição da identidade nacional assumida pelos intelectuais de sua geração, Oswald apontava para a necessidade de revitalizar esses vestígios, de fazer manifestar o primitivo, o antropológico. O escritor reconhece que a gênese e construção do que podemos chamar de Brasil só foi possível a partir de muita coerção, convencimento e subordinação dos povos para que a identidade nacional (essa ficção, já poetizou Drummond) se torne uma realidade imaginável. Ao assumir o poder de classificar quem é ou não é brasileiro, de segregar, agregar tradições, dialetos, leis, costumes em uma unidade e coesão identificada como “nacional”, o Brasil Estado-nação estabelece a fronteira polícial para garantir o pertencimento de uns e a exclusão de outros, fazendo urgente a separação entre “nós” e “eles”. Nesse cenário, a “saída tupi” apontada por Oswald de Andrade parece uma certa recusa de uma ideia de Brasil, ou melhor, a fuga da ideia de um “Brasil maior” para encontrar um “Brasil menor”, a fuga do Estado-nação para buscar o seu negativo no mundo ameríndio tupi: “Fugir para encontrar populações que apesar de viverem *no* Brasil, vivem a seu modo; que embora situadas no Brasil, situam o Brasil no seu pensamento e na sua experiência. Devoram, pois, o Brasil” (Sztutman, 2007, p. 17).

A antropofagia abre, portanto, uma possibilidade de recusa a um modelo hegemônico e unívoco de Brasil e de identidade nacional²⁸. Oswald “des-cobre”,

²⁶ Andrade, O. de. MA. RA:1ª. fase, n.1, 1928.

²⁷ Reconhecemos que o termo “descolonização”, articulado à verve antropológica, exige certas precisões. De algum modo, o termo frequentemente sucumbe aos arranjos de leituras “integralistas”, que fazem dele uma espécie de bordão do esvaziamento radical de toda narrativa “eurocêntrica”, em benefício da redescoberta de uma certa substância inata, referida às narrativas particulares das populações e grupos colonizados. Isso considerado, questionamo-nos se a ideia antropológica de descolonização não seria apenas capaz de operar ao pé da letra, ou seja, como resistência permanente às sínteses identitárias que fundamentam os raciocínios antitéticos de cunho multiculturalista, por exemplo. Nesse sentido, a decolonialidade possível ao pensamento antropológico talvez passasse, por assim dizer, por algo menos ressentido e mais “vingativo”, menos puritano e mais “per-verso”. perverso?

²⁸ Em abril de 2016, em uma aula pública dada na Cinelândia, na cidade do Rio de Janeiro, intitulada “Involuntários da pátria”, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2016) avança na questão dos

faz emergir um ponto que está recalcado, “sequestrado”, diria Mário de Andrade, de nossa experiência, justamente aí revelando que a colonização (qualquer que seja ela) não vingou como o esperado (Torquato, 2014). Mesmo quando está abordando a problemática nacional e identitária, Oswald não parece buscar um traço unitário para definir o nacional, um suposto caráter, mas ele o faz a partir do vestígio, do resto²⁹, buscando reabilitar suas expressões culturais, identificadas como matriarcais, antropofágicas. A suspeita oswaldiana é confirmada pela antropologia contemporânea: “Se o Brasil foi desindigenizado em suas interpretações célebres, se seus habitantes indígenas foram por longo período condenados ao desaparecimento, esse movimento passa a conhecer nos últimos tempos o seu revés”. E isso não só porque “ser índio é bom negócio”, completa o etnólogo, mas porque “o que já era indígena e permanecia encoberto, por um verniz cristão e moderno agora passa a se manifestar sem pudor” (Viveiros de Castro, 2007, p. 18). A re-indigenização³⁰ da vida, pergunta-se Eduardo Viveiros de Castro, tratar-

índios como modelo para construção de uma forma de “*rexistência*” a esse modelo de um mundo comum: “[...] nós, os ‘outros índios’, aqueles que não são índios mas se sentem muito mais *representados* pelos povos índios que pelos políticos que nos governam e pelo aparelho policial que nos persegue de perto, pelas políticas de destruição da natureza levadas a ferro e a fogo por todos os governos que se sucedem neste país desde sempre — nós outros também precisamos da ajuda, e do exemplo, dos índios, de suas táticas de guerrilha simbólica, jurídica, mediática, contra o Aparelho de Captura do Estado-nação”(Castro, 2017, p. 8).

²⁹ Seria ainda possível aproximar os procedimentos arqueológicos de Foucault que possuem, eles também, traços da construção de Nietzsche.

³⁰ Nesse ponto, é importante marcar, a partir de Eduardo Viveiros de Castro, que “ser índio” e “ser indígena” não significam a mesma coisa. “Todos os índios no Brasil são indígenas, mas nem todos os indígenas que vivem no Brasil são índios” (*ibidem*, p. 3). Índio teria sido um termo utilizado pelos navegadores portugueses que, imaginando estar aportando na Índia, ao chegarem à terra *brasilis*, assim nomearam os habitantes locais. “Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus” (*ibidem*). Já a palavra “indígena”, de origem latina, se opõe ao termo “alienígena” e está relacionada à ideia de pertencimento a um lugar, originário de uma terra específica, própria, originário de um lugar, nativo. Já o antônimo do termo índio, no Brasil, é “branco”, que se refere a tudo aquilo que é não índio. Todavia, nem todos indígenas, pertencentes a esse “marcador de terra Brasil”, são designados por índios: “nem o colono, nem o agroempresário nem o corretor de valores são indígenas [...]”. Eles são ‘brasileiros’, algo muito diferente de ser ‘indígena’. Ser brasileiro é pensar e agir e se considerar (e talvez ser considerado) como ‘cidadão’, isto é, como uma pessoa definida, registrada, vigiada, controlada, assistida — em suma, pesada, contada e medida por um Estado-nação territorial, o ‘Brasil’. Ser ou dever-ser brasileiro/cidadão é obedecer, na condição de súdito, a um Estado soberano [...] O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto” (*ibidem*, p. 4). Em nada isso se assemelha aos primeiros “involuntários da pátria” e sua “relação [...] vital, originária, com a terra, com o lugar em que se vive e de onde se tira seu sustento, onde se *faz a vida* junto com seus parentes e amigos. Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas [...]. O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão” (*ibidem*, p. 4), pois são eles os pertencentes à terra, e não o contrário. Eles, sempre plural, povos indígenas, formados, em uma relação imanente, por diversos outros corpos, humanos e não-humanos.

-se-ia da descolonização de nosso imaginário? Ser tupi, sintetiza Nodari (2011), é pensar o pensamento de outrem.

O encontro de Oswald com a metafísica canibal o permite conceber o homem natural como um “Ser que se caracteriza pelo contato e pela mudança, um ser ‘desconhecido’” (Nodari, 2011, p. 483), aquele “a-histórico”, lembra-nos Aguilár (2010), sempre produzido de acordo com seu tempo.

Benedito Nunes (1989) propõe não tomarmos a fórmula indígena como uma questão identitária, mas como um “dilema planetário [...] ou preservamos o pensamento selvagem, a imaginação mitopoética ou soçobramos no desencantamento do mundo”. Ideia que retoma o pensamento selvagem como uma potência que subsiste, não como estado, mas como uma montagem, um aparecimento contingente.

“Subsistência. Conhecimento. Antropofagia”³¹. A condição precária e oscilante (Rivera, 2010) de subsistência que Oswald já advogada em seu manifesto pode indicar que o sujeito, muito mais do que existir na cultura, apropria-se de estar nela, transformando-a, operando uma “forma crítica de aparecimento” (Rivera, 2010, p. 230). Ao comentar a leitura feita pelo artista Hélio Oiticica do poema *Subsisto*, de Augusto de Campos (contido em *Coleidouescapo*), Flávia Cêra (2012, p. 88) nos apresenta a subsistência como um “estado de espírito”, forma de criação, “sub-sistência”, “sub-existência”, contra a sociedade espetacular, “teoria de resistência artística” (Nodari, 2019a, p. 95) que se opõe ao consumismo e ao espetáculo, um auto-teatro capaz de encenar um modo de vida “subterrâneo”³²:

Como a poeira que insiste, como fantasmagoria potente, este modo de vida articulado em *subsisto* é um devir-clandestino criativo capaz de subverter o espetáculo que está em toda parte. Ou ainda, seria a via de uma subversão do sujeito do inconsciente para um sujeito com o consciente antropofágico, a afirmação da clandestinidade que mimetiza a floresta. A insistência contra a máquina de morte do capitalismo se desenvolveria em um mundo desligado de identificações. Um devir-imperceptível que, subterraneamente, se esquivaria das compulsivas classificações e do consumismo espetacular. Uma reapropriação da paranoia como método crítico. *Subterrânea* teria a capacidade de invenção de uma linguagem-grito, prática-grito, de um comportamento histórico que se assume na impossibilidade de ser simbolizado. Grito que está impresso no corpo, que se manifesta no corpo e atinge o corpo do outro, que surge não apenas como sintoma de uma inquietação subjetiva, mas como ataque que carrega a fantasmagoria da violência fundante civilizatória (Cêra, 2012, p. 88).

³¹ Andrade, O. de. MA. RA:1ª. fase, n.1, 1928.

³² Para análise do *Projeto Subterrânea*, proposta antropofágica de Hélio Oiticica, conferir Fátia Cêra (2012). O artista mantinha um caderno de anotações, nomeado *Subterrânea*, “constelação crítica” cujo método era a apropriação de textos e fragmentos de diversos autores. Dentre eles, Oswald de Andrade.

Subsistir como um modo de vida, uma possibilidade entre sujeitos, que, precária e coletivamente, recriam repetidamente sujeito e cultura (Rivera, 2010). Essa ideia, que nos remete ao que Oswald tentava recuperar com a visão antropófaga de mundo, descentra a existência: substituir a enunciação “eu sou, eu penso, logo eu existo” por “subsisto”, talvez seja ainda, como nos lembra Tânia Rivera (2010), a única possibilidade de definir o descentramento do sujeito operado pela psicanálise.

CAPÍTULO 3

Mal-estar Civilizatório

A antropofagia, através do emblema “Tupi or not tupi, that is the question”, era a saída apontada por Oswald diante do dilema da vida intelectual brasileira para a “entrada no concerto das nações” (Andrade, 2004, p. 70): como se construir, de forma original e genuína, como fazer da cultura, política e sociedade brasileiras algo autêntico e cosmopolita apesar da sua condição periférica, colonial e provinciana? Como aclimatar ideias e modelos estrangeiros à tonalidade tupiniquim? De que modo “ser regional e puro em sua época” (Andrade, 1924/2011, p. 65)?

Oswald, como já vimos, dribla a questão identitária, trazendo para a terra, para a “terrena finalidade”¹, a angústia advinda do dilema existencial. Além disso, transforma a incômoda questão do atraso nacional, que se desdobrava do nosso “sistema de Babilônia”² (Andrade, 1946/1991, p. 91) ou capitalismo periférico (Fernandes, 1973/2009), em uma visão utópica, anunciando a “descida antropófaga” e propondo, a despeito de todas as frustrações com a história colonial, que o Brasil nascera moderno, pós-moderno (Gil, 2005), surrealista *avant la lettre*.

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.
Catiti Catiti
Imara Notiá
Notiá Imara
Ipeju³

¹ Andrade, O. de. MA. RA:1ª. fase, n.1, 1928.

² Segundo Roberto Schwarz, é uma referência oswaldiana ao capitalismo (Schwarz, 2003, p. 12).

³ Assim como o primeiro aforismo do MA parece estabelecer um diálogo com o *Manifesto Comunista* de Marx e Engels (“Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” poderia ser a sequência do último chamado do manifesto de 1848, “Trabalhadores de todo o mundo, uni-vos”), aqui Oswald associa o comunismo à experiência da vida indígena pré-cabralina. Tanto essa associação como o canto em língua geral, nheengatu, provavelmente foram extraídos do livro *O Selvagem*, de Couto de Magalhães (Azevedo, 2016).

A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignatários . E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais.⁴

Há uma linha que atravessa a produção antropofágica desde o MA e que se estende pela produção ensaística de Oswald dos anos 1940-1950, especialmente em *Meu testamento* (1944), *A Crise da filosofia messiânica* (1950), *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: um homem cordial* (1950), *A marcha das Utopias* (1953), *O Antropófago* (1953), textos pelos quais passaremos em nossa caminhada rumo à utopia oswaldiana, um “espaço transhistórico entre o que somos e o que seremos, entre [...] a ‘economia do haver’ e a ‘economia do ser’” (Nunes, 1972/2011, p. 55).

Nesses textos tardios, Oswald ensaia trabalhar filosoficamente as intuições poéticas contidas nos manifestos. Propõe, em oposição às religiões e filosofias transcendentais e ao sistema de organização patriarcal, sua concepção de mundo antropofágica, matriarcal e, a partir daí, a síntese dialética entre selvagem e civilizado na figura do bárbaro tecnizado. Ainda que as intuições dos aforismos da década de 1920 não tenham alcançado, nesses ensaios (e, de modo geral, em toda obra de Oswald), um encadeamento propriamente filosófico⁵ (Sztutman, 2007), e mesmo que tenha se valido de conceitos antropológicos e sociológicos já obsoletos ou equivocados (Sztutman, 2007), seus textos trazem um modelo bastante inventivo de compreensão da história. O escritor analisa vários períodos da história humana como um confronto entre duas forças, dois hemisférios culturais distintos, o matriarcal/antropofágico e o patriarcal, que ele identifica como um ciclo individualista.

Em sua tese *A Crise da filosofia messiânica* (1950/2011), Oswald anuncia a antropofagia como “revolução de princípios, de roteiro, de identificação” (Andrade, 2009, p. 78). Pela especificidade do texto, que seria usado para concorrer à cadeira de filosofia na Universidade de São Paulo, o escritor confere uma roupagem mais formal e filosófica ao documento e escolhe, para tanto, o modelo de síntese dialético. Já não se trata aqui de um esquema temporalmente linear e evolutivo da história, mas de uma concepção em que patriarcado e matriarcado estão em interação constante. A tese ainda traz uma vasta e extensa lista bibliográfica, incluindo, provavelmente, a primeira menção às *Estruturas elementares do parentesco*, do antropólogo Claude Lévi-Strauss, de que se tem notícia no país⁶. Em seu famoso

⁴ Andrade, *op.cit.*

⁵ Aqui tomado no sentido de um sistema coerente e organizado de ideias e conceitos.

⁶ Não conseguimos localizar a referência precisa quanto a essa informação. No entanto, ela foi confirmada pelo estudioso da antropofagia, Alexandre Nodari, na ocasião da qualificação do projeto de doutorado, a quem gostaríamos de agradecer pelo lembrete quanto à importância da extensão dessas referências em Oswald.

Antropofagia ao alcance de todos, Benedito Nunes esclarece:

Não busque, porém, o leitor no pensamento de Oswald de Andrade a latitude do discurso reflexivo-crítico, a delimitação cuidadosa de problemas e pressupostos, nem “essas longas cadeias de raciocínio” que caracterizam a filosofia *stricto sensu*. Busque, isto sim, a cadeia das imagens que ligam a intuição poética densa à conceituação filosófica esquematizada, a quem de qualquer sistema e um pouco além da pura criação artística (Nunes, 1972/2011, p. 55-56).

A chegada da Universidade de São Paulo, no início dos anos 1930, e a conformação de um campo de estudos sociológicos disputava, com o corpo literário, a legitimidade da interpretação acerca da sociedade, o direcionamento dos rumos pelos quais seguiria o país. Oswald não se furta ao debate, não recusa a universidade e aponta sua resposta. O retorno à antropofagia após o interregno militante se dava nesse contexto de uma proposição mais universalizante de suas ideias a partir de um período intenso de estudo e preparação. Antonio Candido dá seu testemunho sobre esse período:

A partir de 1945 tornou-se cada vez mais estudioso, preparando-se para desenvolver o tema da crise da filosofia ligada ao patriarcalismo, que foi para ele a praga da história do ocidente. Matriarcado redentor, utopia, messianismo eram os pontos principais de sua reflexão – donde a ideia de inscrever-se no concurso à Cadeira de Filosofia [...] (Candido, 1970/2011, p. 47).

Oswald toma a antropofagia como uma “chave” que o decrépito Ocidente messiânico precisa para se redefinir. A caminho da utopia matriarcal, vislumbrava um poder sem autoritarismo devolvido à sociedade sem classes, esta, matriarcal e sem recalques, “[...]desreprimida pela catarse dos instintos, e liberta, pelo progresso, da instância censora do superego paternalista, [que] tenderia a tornar-se, numa projeção utópica de suas possibilidades, a livre comunhão de todos” (Nunes, 1972/2011, p. 33). É fato que o escritor hipotetiza um tempo, um espaço e uma sociedade. O antropófago do qual fala é retórico, uma especulação estratégica, que, no entanto, ganha materialidade nos estudos etnológicos de Pierre Clastres. Como procuramos demonstrar no capítulo anterior, diante do mal-estar identitário, a resposta antropofágica – ao evocar o ser primitivo e sua lógica centrífuga, que multiplica o múltiplo – primava pela “afirmação da vida” enquanto o fechamento provocado pela ideia de identidade equivaleria a um “movimento para a morte” (Clastres, 2011, p. 248). Nesse sentido, o primitivo oswaldiano se assemelha menos a uma identificação brasileira, mas à potência vital do pensamento selvagem, no sentido dado por Lévi-Strauss:

[...] pensamento selvagem não é, para nós, o pensamento dos selvagens, nem aquele de uma humanidade primitiva e arcaica, mas o pensamento em estado selvagem, distinto do pensamento cultivado ou domesticado em vista de obter um rendimento (Lévi-Strauss, 1961/2002, p. 245).

Como já afirmamos a partir de Benedito Nunes (1972/2011), a antropofagia compunha um diagnóstico e uma terapêutica para o mal-estar identitário. Diante da crise de um ciclo messiânico em ruína, ela é novamente acionada, agora em um contexto civilizatório, universalista. Para Oswald, não se trata, portanto, somente de pensar no que somos, mas também no que gostaríamos de ser. Se, há alguns séculos, o encontro com o antropófago, com o novo homem do Novo Mundo, permitiu a construção de outras perspectivas e possibilidades utópicas, Oswald advogava novamente, via primitivo, pela refundação de uma nova civilização.

Vem desse *locus* indeterminado da sociedade nascente o potencial revolucionário da existência primitiva concebida por Oswald, potencial antecipado pela sua *visão poética* Pau Brasil em torno das sugestões edênicas da terra nova, que vão constituir, delineando as possibilidades futuras, os valores essenciais de uma utopia a realizar (Nunes, 1972/2002, p. 38).

A economia libidinal antropófaga evocava o plano da singularidade e da multiplicidade: o anticolonialismo oswaldiano não se tratava de um nacionalismo ou isolacionismo, mas era uma “máquina de guerra para pilhar da Europa dos ricos ‘o que nos interessa’” (Cocco, 2008, p. 271). Essa reação, mais do que uma posição dentro de um debate acadêmico ou intelectual, dizia respeito (e ainda diz), no Brasil República pós-abolição da escravatura, a um conflito intenso no âmbito político e social mediante as questões étnicas, de classe e de línguas que restava da herança colonial escravagista e se atualizava nas imigrações e migrações no contexto da modernização e do projeto de construção nacional. Se, para os movimentos de inspiração fascio-integralistas (como foi o caso do grupo da Anta), os aborígenes teriam perdido sua existência objetiva, etnicamente se materializado no espírito nacional, o índio era “interiorizado” na antropofagia “como imagem do primitivo vivendo numa sociedade outra, e movendo-se num espaço etnográfico ilimitado, que se confundia com o inconsciente da espécie” (Nunes, 1972/2011, p. 36). Diante do mal-estar identitário, Oswald não propunha um lugar estável para representação do brasileiro, mas trazia para o centro do debate uma figura fadada ao apagamento, enquanto sujeito, no discurso hegemônico⁷.

⁷ Como bem nos lembram Maria Cândida Almeida (2002) e Eduardo Viveiros de Castro (2002; 2015), mesmo que a população indígena esteja bem longe de desaparecer do cenário brasileiro, ainda se mantém a insistência em apagá-la do presente e remetê-la ao passado histórico.

O escritor ampliava seu interesse de leitura, inseria a história do Brasil na história mundial para pensar nos ciclos evolutivos da humanidade que se iniciam com o expansionismo colonizador moderno e se fecham, na sua construção, com a universalização da técnica, o fim do patriarcado e das expressões do Superpatriarcal – o poder político e o poder religioso.

Este capítulo que, de certa forma, pretende realizar a operação antropológica de, estrategicamente, alinhar esses dois campos, antropofagia e psicanálise, em torno das temáticas cultura/civilização/natureza, buscará ainda demonstrar que Freud e Oswald, cada qual a seu modo, não seriam somente intérpretes de seu tempo, mas também do nosso. Assim, podem ser tomados como pensadores críticos e também pensadores da crise e, portanto, aptos (e por demais necessários) a serem mobilizados em tempos catastróficos, como o que estamos compartilhando.

Nas seções seguintes, partimos da valorização do primitivismo nas vanguardas, dos efeitos que o encontro com o novo homem do novo mundo teve na construção das utopias. Esse espírito discursivo é capturado por Oswald para construção de seus ensaios tardios, nos quais o escritor, além de diagnosticar a emergência de um mundo que nasce – e outro que decai – estabelece um prognóstico e uma terapêutica social centralizada na figura utópica do homem natural tecnizado, na utopia do ócio matriarcal que seria possível através da libertação da humanidade – que poderia gozar de sua constante lúdica – que a técnica proporcionaria. Em seguida, conjecturamos a respeito da imaginação utópica de Oswald, entendendo-a, a um só tempo, como uma vacina para o engessamento do pensamento, mas também especulando quanto ao fato de a mesma poder se realizar num presente/futuro distópico. O próprio Oswald estava atento a isso como é possível perceber a partir de sua ambivalência com relação ao progresso e à técnica.

Como veremos, Freud também se mostrava dividido quanto às consequências trazidas pela revolução tecnocientífica. Ao colocar a psicanálise em sua interface com as ciências humanas e com a teoria social, não restringindo seu campo a uma clínica da subjetividade, Freud se tornou responsável por estreitar uma série de interpretações sobre os fatos e as produções culturais, e, também, sobre a modernidade. Assim como Oswald de Andrade, o psicanalista se enfileira ao lado daqueles que tiveram uma consciência da crise de seu tempo. Por ter sido intérprete do mal-estar intrínseco às relações entre sujeito e civilização moderna, poderíamos situá-lo, nos termos oswaldianos, como um “europeu descontente”⁸ ou, ainda, como estabeleceu Gabriel Cohn (1979/2003) a respeito de Max Weber e do espírito crítico alemão no fim do século XIX, como um “crítico resignado”,

⁸ “Contra o Ocidente sempre... Mas de braços abertos para o europeu enojado da farsa europeia para o europeu descontente” (Tamandaré. Moquém IV- Sobremesa. RA: 2ª fase, n. 7, 1929).

aquele que não admite o mundo como dado, mas não ventila nenhum movimento de alteração do mesmo ainda que esse estivesse à beira do cataclismo. Ou, talvez, podemos tomar essa resignação como uma posição que considera que qualquer ação não seria capaz de deter o curso dos acontecimentos e, no limite, poderia inclusive acelerar um eventual cataclismo. Não se trata, portanto, de uma postura inconsequente, mas incapaz de crer em uma atitude deliberada e intencional como profilática ao estado das coisas.

Parece-nos, aliás, que Freud justamente insistiu, dentro dos limites de sua disciplina, em demonstrar como o campo psicanalítico vem justamente delatar o resíduo bárbaro que alicerça a civilização e, mais radicalmente, ensejar a ideia de uma crise no próprio sujeito.

Como será analisado adiante, embora tenha fornecido importantes elementos para a construção dos projetos de estudos antropológicos a respeito dos processos de socialização a partir de certa economia libidinal dos vínculos sociais e políticos, e, ainda que tenha tido relevante impacto crítico sobre os valores positivistas da racionalidade, torna-se impossível para Freud, a partir do advento do conceito de pulsão de morte, estabelecer um projeto reformista ou “progressista de determinação de formas de vida” (Rocha, 2010, p. 23) no plano social. O impacto dessa noção, e de todos seus desdobramentos que incidem na vida anímica, relacionam-se, sobretudo, ao mal-estar intrínseco lançado para o interior do sujeito, à impossibilidade de uma consideração orgânica, natural e funcionalista do campo social e, não menos importante, à desintegração social advinda da força corrosiva do elemento pulsional que detona as pretensões de um projeto civilizatório progressista. E mais: através de uma clínica ancorada na pulsão de morte, Freud ainda contribuía para uma redução das inclinações quanto à elucidação do real pela via racional e metódica⁹ ao estabelecer que a consciência não é capaz de tudo clarificar, o que, do ponto de vista ético e político, impactava as aspirações conciliatórias entre sujeito e civilização.

Toda a obra freudiana é atravessada pela tensão entre as pulsões e as exigências morais. De modo geral, é possível extrair que as pulsões representam,

⁹ A insistência freudiana em manter a psicanálise no âmbito de uma *Weltanschauung* científica e reafirmar o estatuto científico de sua disciplina passa pela admissão do seu caráter de incompletude quanto à elucidação e acesso à realidade do mundo, algo diferente dos regimes discursivos da religião, metafísica, filosofia que aspiram à condição de tudo saber, refratários a qualquer verificação e à dúvida, discursos, na visão freudiana, fechados sobre si mesmos. Em *Introdução ao narcisismo*, Freud justamente considera, a respeito dos sistemas especulativos, uma tendência à paranoia. Nesse sentido, poderíamos conjecturar sobre o juízo que teria feito Freud a respeito das especulações oswaldianas em *A crise da filosofia messiânica* (1950/2011), ou, ainda, acerca da sua própria mitologia expressa em *Totem e tabu* (1912-1913/2012), e na formulação de sua trama edipiana. Em *Introdução ao narcisismo* bibliografia?

para o psicanalista, o primeiro inimigo da cultura. Em *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/2006), a ideia de “pulsão de aperfeiçoamento” que, não escoada diante do apelo de satisfação pulsional, restaria no aparelho psíquico, colocando-se como um impulso ao progresso, é cancelada tendo em vista a incidência da pulsão de morte que vem derrubar a soberania do princípio do prazer. Além disso, vem mostrar a tendência de retorno a um estado inorgânico, inanimado, anterior à vida. Essa vontade de vida, aqui apresentada a partir de uma leitura schopenhaueriana, incluía a conservação da existência em contrapartida à pulsão de morte, imperativo de uma concatenação de forças de desligamento e extinção da vida, horizonte em que pode “ser vislumbrada a suspensão da roda do tempo” (Rocha, 2010, p. 122) e a extinção do desejo.

Como sintetizou um de seus mais importantes leitores, Freud “[...] não é progressista, não deposita fé alguma em um movimento de liberdade imanente, nem na consciência, nem na massa” (Lacan, 1960/2005, p. 34). É ainda Lacan quem entende que, embora Freud tenha entendido, em algum momento de sua obra, a moralidade sexual como fator determinante às neuroses na modernidade, ele não chegou de fato a propor uma saída para agenciar de forma propositiva essa moralidade. De fato, na perspectiva lacaniana, o mal-estar, para Freud, pode ser resumido como “tanto sofrimento para um resultado cujas estruturas terminais são antes agravantes”. Em suma, como bem colocou François Regnault: “Freud só tem de progressista seu pessimismo profundo” (Regnault, *apud* Rocha, 2010, p. 23). Ou ainda, como sintetizou Guilherme Massara Rocha (2010, p. 23): “o pensamento freudiano se constitui em antítese às miragens utópicas das experiências subjetiva e social”.

As (im)possibilidades para o sujeito e cultura (e os impasses na relação entre sujeito e cultura) diante do desamparo e do mal-estar são escrutinadas por Freud e Oswald de Andrade. Buscaremos, nas páginas que se seguem, ensaiar uma leitura que atualize as respostas ensaiadas pelo antropófago e pelo psicanalista, considerando totens e tabus de nosso tempo, de nosso (ani)mal-estar na cultura.

3.1 *Mundus novus, novus homo*

No século XVI, o “aparecimento do homem natural”, de uma “humanidade diferente da que era então conhecida” (Andrade, 1953/2011b, p. 399), tanto no Ocidente quanto na África e no Oriente, provocava um rebuliço nas ideias do velho continente. Na ótica de Oswald, os efeitos desse encontro se fizeram sentir em vários planos, resvalando até nas escrituras bíblicas:

De que modo poderiam coexistir a severidade dos mandamentos cristãos e uma humanidade pelada e livre que se entregava sem a menor repressão à gula natural de seus instintos sexuais? [...] Havia sido encontrada uma parte do gênero humano completamente desguarnecida das leis e preconceitos que haviam regido toda a Idade Média (*idem*, p. 400).

Para Oswald, Américo Vespúcio, “[...]um dos homens marcantes nas transformações que presidiram à formação da mentalidade do Renascimento” (Andrade, 2011a, p. 311), teria sido o responsável por fixar o homem natural. Suas cartas¹⁰, além de batizarem a América, iniciavam um novo ciclo histórico e ensinavam o Humanismo, entendido por Oswald como a volta ao homem natural, “a descida à terra” (Andrade, 1953/2011b, p. 402), “[...]volta da cultura ao humano, retorno do homem a si mesmo” (Andrade, 1953/2011a, p. 244) a partir da constatação de que, sob outra forma de vida, o homem era uma criatura sem lei e sem Deus. O efeito dessas cartas, na leitura oswaldiana, teria sido o desenrolar de um “movimento intelectual de primeira ordem” e a criação das utopias: “abria-se, enfim, um horizonte para o homem europeu, confinado na terra plana e imóvel entre o céu e o inferno. Havia do outro lado do mundo terras novas, que habitavam um homem diferente” (Andrade, 1953/2011a, p. 315).

No início do século XX, a figura do canibal se torna presença constante no quadro do debate da intelectualidade europeia sobre o par primitivo X civilizado, tornando-se, também, central no cenário artístico na esteira de certa relativização da ideia canônica da inferioridade primitiva típica do eurocentrismo. O depoimento de Oswald de Andrade revela o contato com essa elevação do sentido primitivista quando de sua chegada ao Velho Continente:

Não posso esquecer do que foi a minha chegada a Paris no ano de 22, já depois de ter tomado parte aqui na Semana de Arte Moderna. [...] Vi nas exposições, nas conferências, nos círculos de artistas e intelectuais o que era a Arte Moderna. Um incrível destroçamento das boas maneiras do ‘branco, adulto e civilizado’. O primitivo tremulava nos tapetes mágicos de Picasso, em Rouanet, em Chirico, que majestosamente criava o surrealismo. A estátuária negra do Benin figurava nas vitrinas da Rue La Boétie. Os *ateliers* eram trincheiras revolucionárias. Os grandes artistas novos falavam das cátedras do Collège de France. A mecânica de Léger, a geometria que do cubismo passava ao abstracionismo, revelavam as artes do primitivo que nada têm nem de paisagista nem de agricultor (*idem*, p. 280).

¹⁰ A carta *Mundus Novus*, publicada em 1503, foi encaminhada a Pedro Lourenço de Médici. Logo em seguida, ganhou edições em italiano, francês, alemão, flamengo e latim. Junto com a descrição de suas quatro viagens (*Quator Navigaciones*), torna-se um dos textos mais destacados no século XVI (Kiening, 2014). A primeira edição ilustrada de *Mundus Novus* traz as primeiras ilustrações sobre canibalismo naquelas terras. Colocando ao lado dos indígenas significantes que não lhes pertenciam, o documento destaca as “ausências” dos nativos: de fé, de lei, de rei. Essa carência das letras F, L, R são comentadas por vários cronistas, como Pero de Magalhães Gândavo, Ambrósio Fernandes Brandão e Gabriel Soares de Souza (Chicangana-Bayona, 2017; Franco, 1937).

O que ficou conhecido como a valorização do primitivismo nas vanguardas europeias do século XX é o resgate das culturas de matrizes africana, asiática e americana em formas de cantigas, danças, mitos, religiões, esculturas, amuletos e línguas. Nesse sentido, a arte europeia buscava romper com as estéticas acadêmicas convencionais a fim de explicitar uma cultura outra, originando correntes conhecidas como primitivas e exóticas.

O ritual antropofágico, imagem agressiva que era objeto, nas sociedades tradicionais, de repulsa, desconforto, pânico e horror passa a ser evocado pelas artes de vanguarda com agressividade crítica ao *status quo*: a sociedade capitalista, a arte acadêmica e o conceito europeu de civilização. Tal crítica, assim como a relativização da ideia de barbárie, estava relacionada ao enfrentamento da então denominada Grande Guerra, a atual Primeira Guerra Mundial, e o sentimento de grande parte dos artistas e da intelectualidade da época era aquele já demonstrado por Montaigne: muito mais bárbaro era o canibalismo disfarçado, a “baixa antropofagia” (MA) que assolava a velha Europa.

Se a (re)tomada dos elementos primitivos como fonte de inspiração para “reconstrução geral” da obra de arte marcou todos os movimentos de vanguarda (Boaventura, 1985, p. 18), o manejo desses elementos não se deu da mesma forma pela classe artística. O futurismo italiano de Marinetti se serve da atitude bélica para sua cruzada higienista (seleção natural e aprimoramento da raça seriam indispensáveis para o progresso) e modernizadora em que o ritual antropofágico (a força, o instinto, a potência bélica) se torna senha de construção da arte e humanidade futuras.

Outros, como Apollinaire, buscavam recusar a carnificina da guerra. Já Blaise Cendrars destacava a valorização da cultura do outro: em excursão pelas cidades históricas de Minas Gerais, quando de sua visita ao Brasil, acompanhado por Tarsila do Amaral, Mário e Oswald de Andrade, o escritor suíço ficou bastante impactado com o episódio de que tomou conhecimento acerca de um detento que teria comido o coração de outro prisioneiro. Cendrars impressionou-se tanto com o caso Febrônio Índio do Brasil¹¹, transformado por ele em Fébronio (como ele

¹¹ Mineiro de Jequitinhonha, Febrônio Índio do Brasil foi o primeiro “louco infrator” julgado no Brasil e considerado o inimigo número um da sociedade brasileira, no início dos anos 1920. Negro, homossexual, foi condenado por vários assassinatos e transformou-se em figura demoníaca a partir da cobertura jornalística dos seus crimes e também objeto de disputa científica: alguns artigos da época revelam a recorrência a Freud e autores higienistas, combinando teorias positivas, psicanálise e psiquiatria adepta da degenerescência para argumentar sobre a psicopatologia de Febrônio, que julgado, foi considerado inimputável e internado no Manicômio Judiciário do Rio de Janeiro. Morreu no manicômio, em 1984, após ter sobrevivido a mais de 50 anos de torturas, choques, violência e medicação excessiva. Em 1926, Febrônio publicou *As revelações do príncipe do fogo*, obra que foi vendida pessoalmente para Sérgio Buarque de Holanda, lida e comentada por Mário de Andrade (Calil, 2014).

grafava), um personagem romanesco de uma série de reportagens no periódico *Paris-Soir*, publicadas posteriormente no volume *Fébronio, magia sexualis* (1938), que, em seus textos, transforma o condenado em figura mítica, buscando inocentá-lo a partir das motivações antropofágicas e de feitiçaria africana entrevistas em seus crimes (Eulálio, 2001). Cendrars entendia os rituais de devoração ameríndios e africanos como uma manifestação de ordem cultural bastante elevada. A participação do suíço na construção mais significativa do primitivismo oswaldiano, a temática em torno de *Pau Brasil*, é comentada por Oswald:

Blaise Cendrars esteve duas vezes no Brasil, trazido por Paulo Prado. [...] Cendrars teve influência no surgimento do Pau Brasil. Em 1925 eu trouxe impresso de Paris, com prefácio de Paulo Prado e ilustrações de Tarsila, o livro *Pau Brasil*, de que decorreu um movimento dentro de nosso Modernismo. O primitivismo que na França aparecia como exotismo era para nós, no Brasil, primitivismo mesmo. [...] Pensei, então, em fazer uma poesia de exportação e não de importação, baseada em nossa ambiência geográfica, histórica e social. Como o pau-brasil foi a primeira riqueza brasileira exportada, denominei o movimento Pau Brasil, sua feição estética coincidia com o exotismo e o modernismo 100% de Cendrars, que, de resto, também escreveu conscientemente poesia Pau Brasil (Andrade, 2009, p. 238-239).

Para o surrealista André Breton (1971), a questão central passava por uma construção da crítica ao imperialismo e ao capitalismo. Seguindo as formulações críticas extraídas de Nietzsche e levando ainda em conta o que apreendia na psicanálise freudiana, conforma o grupo de escritores franceses que, ao lado de Cendrars, exibia, com ironia e sarcasmo, o primitivismo das práticas das sociedades europeias. A operação antropofágica, com o surrealismo, ganha um colorido sexual, uma espécie de voracidade e apetite pela carne humana. Breton, fazendo alusão aos estados poéticos expressos na imagem convulsiva, afirmou, no final dos anos 1920, que “a beleza será convulsiva ou não será” (1971, p. 25). A partir disso, Dalí preferiu marcar a ideia de “canibalismo dos objetos” ao reescrever Breton: “a beleza será comestível ou não será” (Dalí, 1933, p. 76).

Em 1920, oito anos antes de Oswald de Andrade publicar o MA, Francis Picabia lança, no último número da Revista *Dadaphone* – editada por Tristán Tzara – o *Manifeste Cannibale*, transformando o canibalismo em uma operação estética, um franco ataque à burguesia, buscando, junto a Tristan Tzara, a des-sacralização da arte. Jornais e revistas, nesse momento, chegam a chamar os dadaístas de “antropófagos” (Netto, 2004). Com Tzara e os dadaístas, a estetização da antropofagia fica flagrante: o espírito predominante é o de canibalizar tudo que não fosse considerado artístico (aqui citamos os *ready-mades* e as colagens de

objetos inicialmente sem qualquer valor estético, como os panfletos publicitários, por exemplo)¹².

“Nada mais original, nada mais intrínseco a si que se alimentar dos outros” (Valéry, *apud* Santiago, 2002, p. 19) é o slogan de Paul Valéry para pensar a antropofagia na intertextualidade da produção artística: seria preciso assimilar o outro, mastigar e bem digeri-lo. No debate sobre a originalidade artística, conclui que “plagiador é aquele que digeriu mal a substância dos outros: vomitando pedaços reconhecíveis” (Netto, 2004, p. 29).

Os vanguardistas europeus se valeram de elementos recolhidos nos ditos populares, nas tribos e povos africanos, americanos e asiáticos, em expressões literárias, cenas e rituais antropofágicos, nos relatos dos cronistas de viagem que contataram povos longínquos para formar, a partir de interesses próprios, seu arsenal artístico e manifestação de linguagem que vai desde a fragmentação textual dos dadaístas, colagem cubista à associação livre e automatismo psíquico dos surrealistas. O elogio ao primitivismo antropofágico como forma de viabilizar certa ruptura estética repercutiu também nas vanguardas latino-americanas. O movimento de abertura de espaço para o estranho, para a alteridade, deflagrada na inteligência e classe artística europeia atravessa os latino-americanos, tornando-se central na inteligência brasileira na década de 1920.

A etnografia, o primitivismo na arte e o folclore foram fundamentais para a construção da estética moderna que se aliava aos recursos populares e ar-

¹² Sobre a comparação entre o recurso ao tropo *canibal* pelo *Manifeste Cannibale* e o dadaísmo e pelo *Manifesto Antropófago*, conferir Dawn Ades (1998). A esse respeito, também comentou Augusto de Campos: “Sabe-se que a *Revista de Antropofagia* e o ‘Manifesto Antropófago’ tiveram um precedente na revista *Cannibale* e no ‘Manifeste Cannibale Dada’, de Francis Picabia, ambos de 1920. Não há nada de espantoso nisso. Com os sucessos arqueológicos e etnológicos e a voga do primitivismo e da arte africana, no começo do século, era natural que a metáfora do canibalismo entrasse para a semântica dos vanguardistas europeus. Mas, dentro de *Dada*, o ‘canibal’ não passou de uma fantasia a mais do guarda-roupa espantoso com que o movimento procurava assustar as mentes burguesas. Com Oswald foi diferente. Embora citasse expressamente Montaigne e Freud [...], é possível que ele tenha recebido alguma sugestão do canibalismo dadaísta [...]. Mas a ideologia do movimento antropófago só muito artificialmente pode ser assimilada ao canibalismo picabiano, que, por sinal, não tem ideologia definida nem constitui, em si mesmo, movimento algum. [...] Um niilismo que nada tem a ver com a generosa utopia ideológica da nossa antropofagia” (Campos, 1975/2015, p. 149). A respeito da interpretação de Campos, teríamos somente que apontar uma ressalva em relação à sua síntese conclusiva que equivale o elogio canibalesco das vanguardas europeias a um niilismo. Nesse ponto, sem intenção de ampliar esse assunto – que é colateral aos interesses deste trabalho – gostaríamos de mencionar artistas como Gauguin, cujo empenho em certa recuperação de um resíduo não assimilado da prática colonial europeia (Sánchez Durá, 1998) nos permite notar, mesmo no contexto preparatório da vanguarda artística do Velho Mundo, certa atenção e sensibilidade à questão étnica dos povos escravizados, e também Picasso, que, no início do século XX, radicalizava essa atenção (Barros, 2011), assim como Alfred Jarry (2011), em sua transcrição e celebração do primitivo muito além de qualquer entonação niilista.

caicos em detrimento da oficialidade acadêmica. Antonio Candido observa que, no caso da arte modernista brasileira, esses elementos primitivos estavam imersos na realidade cotidiana presente na cultura, “reminiscências ainda vivas de um passado recente”¹³ (Candido, 2000, p. 127). É o que permite ao crítico atestar que “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” (*idem*).

Para Oswald de Andrade, esse contato foi condição essencial para o que se passou no mundo ocidental nos séculos vindouros:

As utopias são [...] uma consequência da descoberta do Novo Mundo e sobretudo da descoberta do novo homem, do homem diferente encontrado nas terras da América. [...] A não ser A República de Platão, que é um estado inventado, todas as Utopias [*sic*] que vinte séculos depois apontaram no horizonte do mundo moderno e profundamente impressionam, são geradas da descoberta da América. O Brasil não fez má figura nas conquistas do Renascimento (Andrade, 1953/2011a, p. 224-226).

O canibal foi capaz de impressionar Thomas Morus, Campanella e outros dois grandes nomes do século XVI: Rabelais e Montaigne¹⁴, que, a seu modo, também criaram imagens a partir dos relatos que recolhiam da literatura quinhentista e reabilitaram o primitivo. Em seu famoso capítulo dos *Ensaio*s, dedicado aos canibais, Montaigne (2016) projeta uma imagem que fornece um espelho, um reflexo para os próprios europeus, idealizando – ou o contrário, sendo justamente pragmático nesse fornecimento de uma imagem especular – o espaço americano como uma natureza sem trabalho ou agricultura, como uma justiça desprovida de leis. De fato, Montaigne elegeu a imagem do canibal para tecer certa crítica e moral de sua própria comunidade. Escusamo-nos para apresentar extenso recorte com a descrição dos indígenas por Montaigne:

A essa gente chamamos selvagens como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. No entanto [*sic*] aos outros, àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modifica-

¹³ Ocorre-nos a lembrança da genial cena de *O homem do Pau Brasil* (filme de Joaquim Pedro de Andrade), em que o príncipe africano Tourval de Blesi, celebradamente interpretado por Grande Otelo, ao ver a tela “A Negra”, de Branca Clara, personagem que aludia à Tarsila do Amaral (e depois da descrição da artista, relacionando a tela à representação do povo nativo, da ancestralidade primitiva que fundaria o Brasil), exclama em júbilo: “Mais c’est mama!”. Andrade, Joaquim Pedro de (direção). 1982. *O homem do Pau Brasil* (filme). Brasil. 106 minutos.

¹⁴ A importância da figura do canibal na obra e pensamento de Montaigne será trabalhada oportunamente. Quanto à Rabelais, é importante mencionar que, em sua obra, especialmente em *Gargantua e Pantagruel*, o tema da deglutição é mais explorado do que o do canibalismo. Essa deglutição equivale ao um apetite cósmico voraz e desenfreado que faz de todas as coisas do mundo seu possível alimento. Sobre as acepções variadas da figura do canibal em Rabelais, remetemos a Lestringant (1997).

mos, é que deveríamos aplicar o epíteto. As qualidades e propriedades dos primeiros são vivas, vigorosas, autênticas, úteis e naturais; não fazemos senão abastardá-las nos outros a fim de melhor adaptar a nosso gosto corrompido. [...] Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualitativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva. [...] Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou pudesse a sociedade substituir com tão poucos artificios. É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas; onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem ricos e pobres. Contratos, sucessão, partilhas aí são desconhecidos; em matéria de trabalho só sabem da ociosidade; o respeito aos parentes é o mesmo que dedicam a todos; o vestuário, a agricultura, o trabalho dos metais aí se ignoram; não usam vinho nem trigo; as próprias palavras que exprimem a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a calúnia, o perdão, só excepcionalmente se ouvem. [...] Esses povos guerreiam os que se encontram além das montanhas, na terra firme. [...] Quanto aos prisioneiros, guardam-nos durante algum tempo, tratando-os bem e fornecendo-lhes tudo de que precisam até o dia em que resolvem acabar com eles. Aquele a quem pertence o prisioneiro convoca todos os seus amigos. No momento propício, amarra a um dos braços da vítima uma corda cuja outra extremidade ele segura nas mãos, o mesmo fazendo com o outro braço que fica entregue a seu melhor amigo, de modo a manter o condenado afastado de alguns passos e incapaz de reação. Isso feito, ambos o moem de bordoadas às vistas da assistência, assando-o em seguida, comendo-o e presenteando os amigos ausentes com pedaços da vítima. Não o fazem entretanto [sic] para se alimentarem, como o faziam os antigos citas, mas sim em sinal de vingança [...]. Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; é pior esquarterar um homem entre suplícios e tormentos ou queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé (Montaigne, 2016, p. 305-311).

O material etnográfico legado pelos viajantes e cronistas do século XVI e mobilizado por Montaigne traz o canibalismo como vingança ritualizada, fator essencial das relações sociais entre os indígenas¹⁵. A interpretação antropofágica atribui à essa sociabilidade ameríndia a abertura a novas formas de vida, pensamento e subjetividade. Com as mesmas fontes de que se valeu Montaigne, Rabelais, Rousseau, entre outros, Oswald de Andrade criou o homem nu, aquele que precisa ser ouvido depois de tanto falatório do homem vestido. Seu movimento permite, na primeira metade do século XX, uma revisão conceitual sobre o homem da América: a reabilitação do primitivo, a consideração, de forma radicalmente inovadora, da “alta concepção da vida” indígena em oposição às “filosofias vigentes” a que foram submetidos os gentios por séculos. Se Oswald atribui a Montaigne o despertar para a importância do primitivo (Andrade, 1954/2011), teria sido

¹⁵ Em *Vida e Morte da Antropofagia*, Raul Bopp elenca “os clássicos da Antropofagia”: “Thevet, com seiscentas notas de interesse etnográfico; Jean de Lery, que veio ao Brasil com Villegaignon; Hans Staden; Henry Koster; Karl von den Stein (estudo das tribos do Xingu); Claude D’Abbeville; Yves D’Evreux; Taunay; Saint-Hilaire; Koch; Grünberg; Humboldt; Capistrano de Abreu [...]. E por fim, como remate dessa enumeração de autores ilustres, o grande Montaigne [...] e Jean-Jacques Rousseau” (Bopp, 1977/2012, s.p.).

o primitivo que permitiu a Montaigne certa matéria de reflexão, quando toma o Tupinambá como “modelo e projeção” (Schwarcz; Starling, 2015). Já Oswald, o eleger como “anti-modelo” e destino.

(O índio é que era são. O índio é que é o nosso modelo). O índio não tinha polícia, não tinha recalcamientos, nem moléstias nervosas, nem delegacia de ordem social, nem vergonha de ficar pelado, nem luta de classes, nem tráfico de brancas, nem Ruy Barbosa, nem voto secreto, nem se ufanava do Brasil, nem era aristocrata, nem burguês, nem classe baixa. Porque será? O índio não era monogamo [sic], nem queria saber quem eram seus filhos legítimos, nem achava que a família era a pedra angular da sociedade. Por que será? Depois que veio a gente de fora (por que?) gente tão diferente (por que será?) tudo mudou, tudo ficou estragado. Não tanto no começo, mas foi ficando, foi ficando. Agora é que está pior. Então chegou a vez da “descida antropofágica”. Vamos comer tudo de novo¹⁶.

Do ponto de vista histórico e literário, seria preciso devorar tudo novamente para então somente reter aquilo que seria bom e favorável: ficaríamos somente com a técnica, não com os recalques. Em *Nova escola literária* (1928), o escritor exemplifica a atuação antropofágica no campo da cultura:

Nós importamos, no bojo dos cargueiros e dos negreiros de ontem, no porão dos transatlânticos de hoje, toda a ciência e toda a arte errada, que a civilização da Europa criou. Importamos toda a produção dos prelos incoerentes de Além-Atlântico. Vieram, para nos desviar, os Anchieta escolásticos, de sotaina e latinório; os livros indigestos e falsos. Que fizemos nós? Que devíamos ter feito? Comê-los todos. Sim, enquanto esses missionários falavam, pregando-nos uma crença civilizada, de humanidade cansada e triste, nós devíamos tê-los comido e continuar alegres. Devíamos assimilar todas as natimortas tendências estéticas da Europa, assimilá-las, elaborá-las em nosso subconsciente, e produzirmos coisa nova, coisa nossa (Andrade, 1928/2009, p. 67).

Era preciso devorar tudo de novo e continuar alegre (*idem*, p. 67). Essa metafísica canibal configurava-se como outra forma de perceber o real, radicalmente oposta aos termos da cultura patriarcal e messiânica. “Nós somos bastante próximos das culturas primitivas, matriarcais e dadivosas para nos dobrar fácil e vilmente a qualquer ortodoxia burocrática e impassível” (Andrade, 1950/2011b, p. 365). Oswald sugere, portanto, um ponto de vista alternativo à tradição metafísica ocidental. Na verdade, a própria ideia de uma perspectiva era colocada em questão já que o aceno de uma metafísica canibal engendrava uma multiplicidade diante da filosofia e da moral do Uno e do Todo. Assim como é questionada a noção mesma de tradição: a desintegração digestiva de suas moléculas de sentido parece querer provocar justamente que esses fragmentos, agora isolados, possam encontrar contingencialmente novos arranjos.

¹⁶ Marxillar (pseudônimo de Oswald de Andrade). Porque como. RA: 2ª. fase, 1929.

3.2 O fim de um mundo, o nascimento de outro

No quadro da programática do MA, Oswald já anunciava as filiações da antropofagia e, também, os destinos para o movimento 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. A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls. Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Où Villegaignon print terre*. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista, e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos¹⁷.

No aforismo, a direção para onde caminha a humanidade é invertida: a idade de ouro¹⁸ se coloca à frente, a ideia de origem (afinal, quem habilitou o humanismo: foram os franceses ou os Tupinambás?) é revirada; o primitivo oswaldiano não está preso a um passado, silenciado e exterminado, mas avança, está no horizonte. Oswald sintetiza, com a habilidade que é lhe é característica, a ideia de que a Revolução Caraíba, a idade de ouro americana, operaria como desdobramento mais profundo de nossos anseios utópicos. O contato com as novas gentes e as novas terras teria funcionado como uma condição necessária para a Revolução Francesa, havendo, no entanto, um resto a ser ainda trilhado, trabalhado pelo homem, para além do *Manifesto Comunista* (Marx; Engels, 1848/2005), no sentido de manter a direção utópica lastreada nessa descoberta do outro, cuja representação é a Revolução Caraíba.

Oswald se mostra bastante sensível ao impacto e influência da já mencionada revolução cosmológica propiciada pelo contato com os homens do Novo Mundo. A referência do autor aos franceses Montaigne e a Rousseau¹⁹ nos dão pistas da trilha por onde perpassa o seu raciocínio. E ainda as menções ao comunismo, à arte surrealista e seus efeitos além do campo estético, à síntese que empresta de Keyserling na figura do *chauffeur/bárbaro tecnizado*, revelam a importância e a magnitude que nosso autor confere ao homem natural dos trópicos, sentido e orientação da marcha oswaldiana.

¹⁷ Andrade, O. de. MA. RA: 1ª. fase, n.1, 1928.

¹⁸ A mítica clássica da idade de ouro refere-se à primeira das quatro idades humanas, antes do pecado original (para a tradição cristã), ou idade sob o reino de Saturno (para a tradição clássica), período em que os homens viviam no ócio, sem trabalho, sem propriedades, uma época de comunhão, tranquilidade e ausência de autoridades e leis. Sua representação é flagrante em Hesíodo e Ovídio, sendo fortemente reabilitada no colonialismo do século XVI, caminhando lado a lado com a ascensão do capitalismo (Ferreira, 2003).

¹⁹ Ao mencionar Jean-Jacques Rousseau, apostamos que Oswald se refere, precisamente, ao texto *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité des hommes*, publicado em 1755.

É importante reiterar que a exaltação do primitivo encabeçada por Oswald de Andrade (1928, s.p) e pelo projeto de sua antropofagia não passa pela romantização do indígena - “Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar (1857;1865;1874) cheio de bons sentimentos portugueses”, postura, como vimos, adotada por outros nomes da literatura nacional. Se Oswald valoriza alguns aspectos da “idade de ouro”, como o comunismo primitivo, a língua sem arcaísmos, a nudez, a liberdade, a sociedade sem (ou contra o) Estado, ele também revela seu interesse pelos aspectos característicos do mau selvagem, como a guerra, a vingança, e, sobretudo, o canibalismo, ou a alta antropofagia.

Hermann Keyserling (1880-1946), escritor e filósofo alemão, ressoou fortemente em alguns nomes do modernismo brasileiro. Segundo Telê Porto Ancona Lopez, foi através de sua influência que Mário de Andrade formulou sua crítica à sociedade da máquina – fortemente presente em *Macunaíma* (1928) – equivalendo ainda progresso e civilização à “alienação aos valores sensíveis do homem” (Lopez, 1972, p. 112) daí decorrente, algo radicalmente distinto à sociedade primitiva. Para Mário, que chamava o Conde Keyserling de “metafísica da nostalgia da ação”, as sociedades primitivas seriam “verdadeira[s] e necessária[s]”, ao passo que a civilização seria uma construção “falsa e rotulada” (*idem*, p. 111). A partir da leitura de *O mundo que nasce* – lido em francês, *Le monde qui naît* (Keyserling, 1927), Mário interpreta o homem americano como ligado à sensibilidade, ao mundo da *poiesis*, que deveria estar distante do progresso alienador e do domínio absoluto da lógica.

Na filosofia de Keyserling, o primitivismo está ligado à dimensão de uma realização integral do humano, diferindo, portanto, de uma perspectiva antropológica. Em sua acepção, o destino de todas as culturas do mundo seria perecer diante da expressão de novos ciclos culturais, consequência do desenvolvimento técnico e da inteligência. O progresso técnico seria uma expressão particular do desenvolvimento da inteligência humana, sendo o *chauffeur*, o homem primitivo que se fez tecnizado, tipo que incorporaria o espírito de massa moderno:

The *chauffeur* is primitive man made technical. Technical endowment is closely related to the savage's gift of orientation; the technical as such is the self-evident; the matter of it evokes in man emotions of freedom and of power – with greater fierceness the more primitive he is; under these circumstances it is thoroughly self-evident that the majority of people incline today toward the chauffeur type, that every boy wants above all to become a chauffeur (he often says engineer, but means primarily chauffeur); and, with the exception of the spiritual leaders, the first representative

types of the new world in the making everywhere belong, under names however various, to the unified chauffeur type (*idem*, p. 132).

Em *Imprecação a Tristão de Athayde* (1929), ao lado de Keyserling, Oswald de Andrade situa Oswald Spengler como aquele que teria demonstrado como as culturas estariam em decadência:

[...] o que vastamente me interessa nesses homens [Spengler e Keyserling] seja qual for a importância exata deles ou a sua atualidade horária – como aliás, o que vastamente me interessa em Bergson, Coné, Pareto, os surrealistas e os freudistas – é a confissão que todos eles trazem da falência de toda cultura artificial humana que, aliás, foi a guerra que pôs em xeque (Andrade, 1929/2011a, p. 59).

A hecatombe da guerra colocava em xeque a situação privilegiada de um mundo pretensamente civilizado. O mal-estar prevalecente é detectável no desalento e na descrença no ideal do progresso técnico como possibilidade libertadora do homem. A ânsia e vontade de poder que marcaram o tempo do expansionismo ultramarino retornavam no imperialismo dos séculos XIX e XX agora não mais para o fora, para o exterior à cultura ocidental, mas dirigida sobre si mesmo no contexto de acirramento das rivalidades ideológicas. Nesse quadro, a técnica, maciçamente usada na submissão e colonização de povos não-europeus, passa a ser indiscriminadamente voltada em uma guerra fratricida, contra a própria vida, como observa Richard Morse:

[...] a Europa viveu uma crise psicológica em face da tecnização, mercantilização, alienação e violência generalizada, expressas em termos de contradições neomarxistas, decadência spengleriana e invasões freudianas do subconsciente. A tomada de consciência latino-americana exigia precisamente essa dissolução dos motivos evolucionistas e reformistas. A Europa agora oferecia patologias e não apenas modelos. O desencanto no centro motivava a reabilitação na periferia (Morse, 1990, p. 183).

Oswald Spengler partia de um método de consideração da história que destacava a originalidade e a singularidade de cada civilização, destino inevitável da cultura. Ao postular que cada civilização teria um ritmo, uma forma e uma expressão própria, descentraliza a posição europeia no balanço geral da história universal e rompe com a concepção histórica iluminista linear e progressiva. Para o filósofo, o imperialismo simbolizaria o esgotamento e fim de uma civilização que, ao assumir essa forma de existência, daria sinal de seu esfacelamento e exaustão pois precisaria sugar a força e a energia de outras formas de vida e cultura, condição parasitária improdutiva que precipita a decadência. Na concepção spengleriana, esse seria o destino reservado ao Ocidente, ideia que ressoa no entendimento da história expresso por Oswald.

Quero convencer meus leitores de que o Imperialismo é símbolo típico do final. Produz petrificações como os impérios egípcio, chinês, romano, ou como os mundos da Índia e do Islã, petrificações que ainda perduram por séculos e mesmo milênios, passando das mãos de um conquistador às de outro, corpos mortos, amorfos, desanimados, matéria gasta de uma grande história. O imperialismo é civilização pura. Assumir essa forma de existência é o destino inalterável do Ocidente (Spengler, 1918/1973, p. 51).

Em *A Crise da filosofia messiânica*, Oswald tece diálogo tanto com *O mundo que nasce* (Keyserling, 1927) quanto com *A decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da história universal*, em que Spengler (1918) afirma que, ao atingir seu apogeu, a cultura se torna civilização, cristalizando-se, estando aí o sentido de sua decadência. Além disso, pode-se entrever no autor a indicação de que a técnica deixaria o civilizado cada vez mais selvagem. Todavia, Oswald não concebe a técnica como fator de decadência da civilização, mas a insere em sua utopia de renovação da vida. Um artigo na segunda fase da RA nos dá a dimensão:

Antropofagia é simplesmente a ida (não o regresso) ao homem natural, anunciada por todas as correntes da cultura contemporânea [...] Mas não será por termos feito esta descoberta, que vamos renunciar a qualquer conquista material do planeta como o caviar e a vitrola, o gás asfixiante e a metafísica.²⁰

Outra remissão a Spengler é localizada em *Civilização e dinheiro*, conferência pronunciada em 1949, em que Oswald diferencia e define cultura e civilização. Para o escritor, Spengler teria criado uma “análise apocalíptica da sociedade moderna” (Andrade, 1949/2011, p. 334). De modo geral, o antropófago entende que a civilização ocidental teria falhado e sua “salvação” estaria na “busca, pesquisa e encontro das origens primitivas” (Andrade, 1949/2011, p. 335). Do lado da cultura, situa o sentimento, o caráter, o que somos. Do lado da civilização, ancora a razão, a técnica, o que realizamos.

Assim sendo, Cultura vem a ser a alma de um povo, de uma etnia, de uma área histórica. Civilização, ao contrário, é espírito, é política, é técnica. Aquela é Páthos, esta é Logos. Moisés foi o criador de uma cultura milenária. Descartes, um iniciador da Civilização. Cultura significa o patrimônio material, moral e intelectual que caracteriza uma etnia, um povo numa determinada época. É o que faz desse grupo histórico um organismo original e afirmativo, portanto com ele cresce, evolui e morre. Civilização se mede pelas aquisições que marcam o progresso humano. É o instrumental acumulado e transmitido. Seu destino está preso ao do próprio progresso humano. Cultura é língua, é folclore, é comida, vestuário e religião, enfim, o que dá originalidade grupo étnico e a sua área geográfica. Civilização é matemática, water-closet, libertação de preconceitos, rádio, esperanto, divórcio, leis sociais. [...] No Brasil andam aos pontapés Civilização e Cultura. Da civilização nos refastelamos no pior e da Cultura que há quatro séculos procura dar-nos um caráter de povo lírico, cordial

²⁰ Porominare. “Uma adesão que não nos interessa”. RA: 2ª. fase, 1929.

e estoico, destruímos implacavelmente as sobras, liquidando o índio, sofisticando o negro e monogamizando o português (Andrade, 1949/2011, p. 332-333).

Após as duas grandes guerras, oscilando esperança e pessimismo, Oswald dá o prognóstico²¹ do caso brasileiro:

[...] se nós brasileiros continuarmos indiferentes e amáveis quanto aos costumes tanto políticos como domésticos que nos distinguem, veremos confirmar-se o calamitoso diagnóstico de que perdemos a nossa Cultura sem chegar a ter uma Civilização (*idem*, p. 333-334).

O mal-estar, resíduo da devastação deixado pela guerra, significava, para Oswald, que a civilização havia falhado. Ainda que a catástrofe não tenha diretamente chegado ao Brasil – o que não quer dizer que seus efeitos não tenham sido sentidos – a cidade de São Paulo e seu crescimento desordenado afetavam de outra forma: “[...]como um colossal cogumelo depois da chuva, era um enigma para seus próprios habitantes, perplexos, tentando entendê-lo como podiam, enquanto lutavam para não serem devorados” (Sevcenko, 1992, p. 31). A Piratininga do início do século XX enfrentava um quadro de instabilidade social diante das suas primeiras grandes greves, da agitação geral do operariado, de descontentamento de fileiras do exército e insatisfação popular, cenário de conflitos sociais e políticos que culminariam na Revolução de 1932. No mundo, o surgimento de armas de destruição em massa e o desenvolvimento de tecnologia bélica, com gases asfixiantes, bombas e aviões, verdadeiras máquinas para a guerra, contribuíam para o sentimento difuso de um tempo sombrio.

Nesse mundo em crise, Oswald denuncia, como fez Spengler, a burguesia e sua relação inescrupulosa com o dinheiro – “macacos carnicheiros, atacados de mania de grandeza, que são os usufruidores do capital” (Andrade, 1949/2011, p. 347) – e também o comunismo partidário, a intervenção do regime soviético na liberdade política e no progresso das ciências e das artes: todos os regimes teriam por efeito a “desumanização do homem” (*idem*, p. 355). Daí deriva o mal-estar civilizatório, somado ainda às péssimas condições de vida e de existência, resultados concretos dos “interesses expropriadores” na construção de cidades inviáveis para uma vida lúdica, incapazes de oferecer condições mínimas de higiene

²¹ O estranhamento dado entre civilização e cultura pode levar ao que também Lévi-Strauss apontou em *Tristes Trópicos* a respeito das cidades do Novo Mundo, especialmente da capital paulista: “Um espírito malicioso definiu a América como uma terra que passou da barbárie à decadência sem conhecer a civilização. Poder-se-ia, com mais acerto, aplicar a fórmula às cidades do Novo Mundo: elas vão do viço à decrepitude sem parar na idade avançada” (Lévi-Strauss, 1955/1996, p. 91).

e transporte. O escritor nos fornece a imagem da “confusa existência moderna” (Andrade, 1949/2011, p. 348) em um tempo de “pressa indecente”:

O burguês moderno faz a barba telefonando, fumando charuto e namorando a manicure, tendo aos pés o engraxate esquelético, que, em vez de morder-lhe as pernas, com ele discute o futebol. Precisando estar às dez horas no Banco, às dez e quinze na fábrica e embarcar para Miami às dez e vinte e cinco. Ninguém mais mora, apenas se dorme, à custa de entorpecentes, numa gaiola descristianizada, donde fugiu a própria morte. Pois que a morte perdeu o seu sentido de dignidade ancestral e a sua transcendente convicção. O homem atual nasce na maternidade, ama na rua, morre no hospital. [...] a cidade feérica quebrou pelo progresso toda separação ancestral entre o dia e a noite²² (*idem*, p. 345-347).

Oswald reformula a antropofagia como *Weltanschauung* e como destino humano. A presença do primitivismo em sua obra indica, como se dava nas vanguardas como um todo, a percepção quase generalizada de uma crise que podemos entender como o mal-estar na civilização moderna, uma série de convulsões sociais que marcaram o Brasil e o mundo durante a primeira metade do século XX. Apontava para o declínio da hegemonia patriarcal como causa da crise dos tempos e acreditava na reviravolta espiritual e material da civilização ocidental. Essa é uma das ideias esboçadas em *A Crise da filosofia messiânica*, cujas teses ali expostas só conseguimos alcançar tomando, a seu lado, outras produções oswaldianas publicadas em colunas de jornal, entrevistas e conferências concedidas ao longo da sua vida.

3.3 A utopia do *ocium cum dignitate*

De modo geral, convivem em Oswald uma concepção trágica da vida e uma esperança e crença no progresso histórico. Diante da guerra, que havia colocado em xeque a falência da civilização, o que interessava ao escritor era o movimento que o Velho Continente fazia em direção ao primitivo que, no entanto, não prescindia da técnica:

O que me interessa nessa curiosa Europa que para não morrer se recolheu à única trincheira que lhe restara, a do homem ‘primitivo’, a fim de dali partir [...] para qualquer construção oposta à lamentável Babel da civilização ocidental católico-puritana. O que me interessa é só a “retirada” dessa civilização ocidental, na direção moral e mental do nosso índio. Isso sim, porque dá razão à única coisa que é nossa – o índio. Hoje está constatado que o que estragou o ocidente europeu foi a falta de imaginação religiosa (Andrade, 1929/2011a, p. 59).

²² Inspirado por Karl Jaspers, Oswald situa a noite como um polo materno e passional, formadora do humano, fonte de cultura, em contraposição à civilização, identificada com o masculino e que, “através do dinheiro opressor, tornou-se inumana” (Andrade, 1949/2011, p. 347).

A religião do Ocidente era um “festival de torturas”, mas o antropófago, “imortal desalmado” (Andrade, 1929/2011a, p. 60) teria escapado de suas injunções. Era preciso reabilitar a filosofia do primitivo e sua antropofagia, “alta concepção da vida” como devoração que se opunha a todas as ilusões salvacionistas, “espécie de comunhão do valor que tinha em si a importância de toda uma posição filosófica” (Andrade, 1954/2011a, p. 373).

Oswald parte do princípio de que a reação à inevitabilidade da morte distinguiria duas modalidades de sistema de pensamento: o primitivo, que projeta a imanência do perigo no ritual antropofágico e sempre atualiza a constatação da vida como devoração, e o civilizado, que teria se ancorado em uma cosmogonia messiânica e redentora, lançando para a transcendência os seus medos e os perigos por vir, afundando-se em promessas salvacionistas. Dessas suas cosmovisões seguem dois hemisférios, sistemas culturais distintos que, ciclicamente e espontaneamente, presidiram a história da humanidade: a cultura patriarcal, messiânica e a cultura matriarcal e antropofágica que identifica na Pindorama pré-cabralina. Após o apelo a uma interrupção da história (Andrade, 1950/2011a), surge uma nova relação com a experiência para promovê-la como uma utopia, um porvir de uma sociedade sem complexos. Oswald apresenta a contradição dialética entre a cultura antropofágica-matriarcal (ligada à natureza, polo positivo), hemisfério da redescoberta edênica do homem natural, e a cultura patriarcal (momento negativo da história, relacionada à civilização). Contra essa “infelicidade histórica do homem civilizado” e de sua cultura messiânica, sua racionalidade lógica, linear e finalista e a crença em uma ideia de Deus como pai supremo – “sumo patriarca de feição judaico cristã” (Chamie, 2002, p. 258) capaz de cumprir a promessa de salvação —Oswald projeta o

reino existencial da ontologia substantiva dos atos naturais, valendo por si e em si, em seu estado puro de significados. Os atos naturais do homem nativo não carregam qualquer resquício de auto-purgação de nenhuma consciência culpada, à espera de alguma promessa redentora (*idem*, p. 258).

O escritor apresenta uma teoria da história que não é linear, tampouco coesa ou sistematicamente organizada, repleta de referências misturadas e sobreposição de estudos contraditórios ou ultrapassados. Nessa teoria, o desenvolvimento humano teria se dado em um ritmo cíclico e dialético de três tempos: na tese, o homem natural, na antítese, o homem civilizado, na síntese, o homem natural tecnizado, fase que está por vir e que reativa o “bárbaro tecnizado” que já ecoava no MA. Para alcançá-la, seria necessária uma nova catarse pela antropofa-

gia, “terapêutica social do mundo moderno” (Andrade, 1950/2009, p. 283) que “será por nós alcançada quando nos compenetrarmos e seguirmos mais de perto as sociedades primitivas, onde havia o matriarcado e não havia o Estado” (*idem*, p. 284). O escritor advogava, portanto, por uma sociedade matriarcal sem classes, sem Estado, sem repressão ou obediência à autoridade paterna e sem propriedade privada, que poderia advir com o progresso técnico a partir da devoração cultural das técnicas e informações do eixo latitudinal dos países mais desenvolvidos.

Desde a década de 1940, na recuperação intelectual empreendida através da leitura sistemática de filósofos e pensadores, Oswald repensava propostas de recuperar as “soluções vividas pelos homens ditos primitivos” (Boaventura, 1995), anunciando e propondo caminhos para uma sociedade utópica com bases matriarcais. Para o escritor, o homem europeu, “fazedor de civilizações”, já havia falado demais, era chegada a hora de ouvir o homem natural (Andrade, 1946/2011b).

Surgiu em Oswald a vontade de refletir sobre a crise do mundo contemporâneo [...] Ao mesmo tempo em que constatava o desmoralamento social e moral, aprofundava na pesquisa das origens primitivas, considerada a salvação do sistema apodrecido. Vislumbrava no Estado moderno a possibilidade de revitalização das características primitivistas, o matriarcado, a educação da criança. Por isso sonhava que, num espaço de tempo muito curto, os países sul-americanos assumiriam o seu papel de condutor dos destinos da humanidade (Boaventura, 1995, p. 252).

Depois de tempos de “complôs imperialistas” contra o povo latino-americano, o povo europeu merecia ser educado pelo “nosso mulato, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México, pelo africano do Sudão” (Andrade, 2004, p. 122). Para Oswald, a questão toda seria tomar a filosofia do primitivo tecnizado, a metafísica antropofágica das chamadas “sociedades frias”, como um modelo de comportamento social, algo que seria propício ao seu programa de reintegrar o homem civilizado – estagnado no estágio de negação do humano da cultura messiânica – ao pleno gozo do ócio, que fora perdido entre o negócio (negação do ócio) e o sacerdócio (ócio sagrado).

Em *A Marcha das Utopias* (1953/2011a), o escritor ensaia uma espécie de saída para esse mal-estar, colocando o Brasil como “profecia e o horizonte utópico do ócio”. Seria preciso, ainda, aliar à cultura matriarcal a revolução técnica que os tempos anunciavam.

Não está perdido o mundo. É preciso confiar nas forças novas trazidas pela revolução atômica, pela revolução messiânica do povo e pela revolução da autenticidade que é o existencialismo. [...] A bomba atômica exprime a era do homem universal e da sua

subterrânea e eterna cultura. Qual a solução? Estamos no fim de um período patriarcal, ligado à propriedade privada e ao estado de classe. Anuncia-se de há muito, um dia matriarcal que traz em si todos os frêmitos da vida ao mesmo tempo passional e tecnizada. Uma Idade de Ouro se anuncia (*idem*, p. 347-348).

Diante da desumanização do homem na “Babilônia convulsa em que vivemos” (Andrade, 1949/2011, p. 346), Oswald prevê o advento de uma sociedade em que a técnica libertaria o homem do trabalho material, o que possibilitaria a idade do ócio, “Idade de Ouro transposta do passado mítico para a o futuro utópico” (Nunes, 1979, p. 70). Mito, antropofagia e técnica se unem, portanto, na utopia oswaldiana. O apelo à técnica demonstra que, apesar da reabilitação do primitivo, é preciso considerar soluções paralelas às oferecidas por ele. Essa é a pragmática antropofágica. Quanto à utopia, lembrava que, em 1920, “nada era mais utópico que a cultura brasileira moderna. No fundo é, como sempre, apenas uma questão de lançar-se na luta” (Andrade, 1950/2009b, p. 270).

A ambivalência entre a aposta e a descrença é marca desses textos tardios. Se, por um lado, o terrível antropófago, já “nas últimas”²³, adoecido, desprestigiado, às vésperas de sua morte, parece ter perdido o apetite²⁴, diante da constatação da “filosofia da devoração” – “pensamento que presidiu a vida das sociedades primitivas tão superiores às sociedades civilizadas” (Andrade, 2009, p. 346) – e da impossibilidade de salvação, entende que o estoicismo e a revolta são as únicas condutas a seguir. Sua atitude aqui chama atenção por valorizar, nessas sociedades primitivas, a insubordinação à adaptação e a “inconstância da alma selvagem” (Castro, 2002). Por outro lado, apesar de entender que o Ocidente teria sido responsável por nos mandar “com o messianismo todas as ilusões que escravizam” (Andrade, 1953/2011a, p. 369), teria também possibilitado, através do desenvolvimento técnico, a conquista da natureza lúdica e do ócio.

Para Oswald, a civilização patriarcal teria nos aprisionado em um mundo em que perdemos o contato com a terra. E se o Brasil era uma “geografia parada à espera da história” (Andrade, 1945/2008, p. 434), sua saída seria reencontrar o

²³ Conferir a entrevista *Perdeu o apetite o terrível antropófago*, concedida por Oswald de Andrade a Marcos Rey em setembro de 1954 em Andrade. O. de. *Os dentes do dragão*. São Paulo: Globo, 2009. Em um texto do período, *Do órfico e mais cogitações*, as palavras de Oswald dão a medida desses seus últimos tempos: “Duma cama de hospital as sombras da vida crescem. A anormalidade trazida pelo mal físico atinge prontamente a vida psíquica. As salvaçãoes da terra se alinham nas providências do médico e da enfermagem. Mas fora disso resta um espaço imenso onde sobra o vazio. E a alma desocupada procura apoio onde for. O presente pouco oferece de amparo. Depois de certa idade, sabe-se como a vida é precária, como a palavra dos homens é mentirosa e falha, como os fatos contestam as ilusões” (Andrade, 1954/2011b, p. 454).

²⁴ “Adotei de há muito um completo ceticismo em face da civilização ocidental que nos domou. Acredito que ela está nos seus últimos dias, vindo à tona uma concepção oposta, a do homem primitivo, que o Brasil podia adotar como filosofia” (Andrade, 1954/2009, p. 369).

mundo matriarcal da sociedade primitiva, a ilha de utopia de outrora, “que trazia em si o errático e o imaginoso, a aventura e a fatalidade” (Andrade, 1953/2011a, p. 234), um mundo sem Deus, sem tabu. Através da técnica, seria possível a conquista do ócio, do tribalismo matriarcal da vida coletiva, sem os mecanismos de controle e repressão que impedem a potência dos impulsos: “dar-se-ia o retorno à cultura antropofágica, verdadeira suspensão da história, devolutiva da essência humana” (Nunes, 1979, p. 48). A utopia antropofágica funciona, portanto, como uma possibilidade de transformação da história em natureza: através das conquistas técnicas e sem os controles repressivos e punitivos “teológicos da penitência” (Chamie, 2002, p. 255), poder-se-ia gozar do ócio criativo do bárbaro tecnizado. A crença na potência técnica é comentada pelo próprio Oswald²⁵:

Quero dizer com isto, que a era da máquina tecnizou de tal maneira o homem em toda terra que ele pode alcançar enfim, uma unificação de destino e igualar-se num padrão geral de vida civilizada (Andrade, 1944/2011, p. 83).

A humanidade, liberta através da técnica – quando os fusos trabalhariam sozinhos – poderia fruir de sua natureza lúdica. Na década de 1940, otimista quanto ao destino da técnica, Oswald entende que a vitória da máquina traria a única liberdade possível, “a paz e a igualdade entre os homens” (Andrade, 2004, p. 75), afinal, “querer que a nossa evolução se processe sem a latitude dos países que avançam é a triste xenofobia que acabou numa macumba para turistas” (Andrade, 2004, p. 164)²⁶.

Para Oswald, seguindo Karl Mannheim, cada utopia traria em si um sonho e um protesto, um sinal de inconformação e revolta que, de forma subversiva, procura romper a ordem estabelecida (Andrade, 1953/2011a). Se o messianismo fixava uma promessa, remota e adiada, cristalizando a sociedade, paralisando o movimento, a utopia mobilizava, fazendo “marchar para frente a própria sociedade” (1953/2011a, p. 286).

Como apontou André Bueno, há uma certa tradição crítica de leitura que toma a utopia oswaldiana como uma forma de evasão, fuga de um homem antago-

²⁵ É preciso ainda lembrar que Oswald de Andrade está entre aqueles contaminado por um profundo mal-estar em relação à permanência das “elites vegetais” (MA) no poder daquele Brasil, que até a década de 1920, vivia sob uma democracia de fachada, sob o poderio da aliança entre exército e oligarquia, e um regime econômico agroexportador. A crise que assolava o contexto mundial dos anos 1920 ensejava os ares de um novo tempo, alimentando o desejo de transformação que se resvalou em 1922. Nesse cenário, a técnica representava um instrumento importante de alteração de uma ordem que não se desejava.

²⁶ De algum modo, tal exaltação oswaldiana de certas promessas reconciliadoras da técnica (ou da ciência, poderíamos daí depreender) já nos sinaliza uma aproximação com o pensamento freudiano, flertando com as apostas do psicanalista quanto ao triunfo da episteme sobre a doxa obscurantista das religiões (Freud, 1927/2014).

nizado pela sociedade. Assim, diante da sociedade sem complexos e sem recalque, fantasiada por Oswald, incide um julgamento de que se trataria, no diagnóstico e terapêutica antropofágica, de um folclore ou uma exotização carnavalesca. Nas palavras do autor:

As visões de um paraíso tropical, sem culpa e sem pecado, livre e feliz, imune ao princípio da realidade, à lei do Pai, ao Superego social, como se fosse tudo contínua carnavalização, se foi indicação poética persistente, pode ser, conforme o ângulo da leitura, folclore da “carnavalização” que ele elide a violência social, fazendo da Utopia não uma crítica da ordem existente, mas mera fuga, simples evasão (Bueno, 1995, p. 67).

A partir do sentido de utopia estabelecido por Paul Ricoeur como um “lugar nenhum” – lugar do qual não sabemos a localização real mas que aponta para uma estrutura imprescindível de “[...]reflexividade pela qual podemos captar os nossos papéis sociais [...], conceber [...] um lugar vazio de onde podemos refletir sobre nós mesmos” (Ricoeur, 2017, p. 32) – pensamos a utopia antropofágica como uma extraterritorialidade, um não-lugar como um ato e um processo contínuo que abre “o campo dos possíveis” para além dos regimes e hemisférios existentes e permite encontrar maneiras radicalmente outras de viver. A antropofagia, nesse sentido, cumpre a função básica da utopia como “desenvolvimento de perspectivas novas, de alternativas”. Seguindo Ricoeur:

Não podemos dizer que a própria imaginação – através de sua função utópica – tem um papel constitutivo ao nos auxiliar a repensar a natureza de nossa vida social? Não é pela utopia – esse passo dado ao lado – que podemos repensar radicalmente o que é a família, o que é o consumo, o que é a autoridade, o que é a religião, etc.? A imaginação de outra sociedade situada em lugar nenhum não permite a mais fantástica contestação daquilo que se é? (*idem*, p. 33).

A utopia se posiciona no enfrentamento, portanto, do problema da credibilidade do poder e seus usos nas instituições. Essa talvez tenha sido a grande possibilidade imaginativa e alteração de sensibilidade que Oswald nos legou ao tomar a vida como devoração e metamorfose, como transmutação de perspectivas, pensando sempre na multiplicação de mundos. Um exemplo prático de como isso se deu no escritor pode ser entrevisto no seu desejo de chacoalhar a civilização contemporânea. O incendiário Oswald anunciava:

Siga as minhas ideias e verá como ainda não proclamamos direito a nossa independência. Todas as nossas reformas, todas as nossas reações costumam ser dentro do bonde da civilização importada. Precisamos saltar do bonde, precisamos queimar o bonde (Andrade, 1928/2009, p. 62).

Se não alcançou a utopia desejada, Oswald ao menos provocou. As “páginas explosivas” da RA foram canceladas após devoluções dos jornais e dos reiterados protestos contra a irreverência do grupo antropofágico (Bopp, 1966/2012; 1977/2012). A peça *O Rei da Vela*, escrita em 1933, já tinha sido impedida de ser encenada no contexto do Estado Novo por atentar à moral e aos bons costumes²⁷. Em 1968, sua montagem pelo Teatro Oficina era²⁸ interdita pelas forças da censura do regime militar por acusação de ameaça à segurança nacional, incentivo à luta de classes e ofensa à coletividade. Pelo visto, foi o bonde da civilização que queimou Oswald.

No entanto, não seria adequado pensar que a provocação tenha se dado em duplo sentido, ou seja, não somente afrontando a moral e bons costumes da época, mas também instigando um movimento, um porvir, a uma nova (ou outra) sociedade? Cabe a reflexão: a imaginação utópica do escritor não teria possibilitado um remédio para a patologia do pensamento ideológico e cego para a construção de um não-lugar possível²⁹? Talvez esteja aqui ancorada a afirmação antropófaga, recuperada por Alexandre Nodari, de que a antropofagia seria o “único sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever”. Diante da “crise civilizacional da espécie e ambiental do mundo” (Nodari, 2015a, p. 3), a crise de des-envolvimento desse “sistema político-religioso cujo princípio consiste em tirar das pessoas o que elas tem e fazê-las desejar o que não tem” (Castro, 2011, p. 9) conhecido também como capitalismo, a utopia antropofágica talvez se estabeleça como “estratégia” e possibilidade de certo re-envolvimento cosmopolítico em “um mundo onde muito pouco é necessário, e quase tudo é suficiente” (*ibidem*, p. 9).

Não se trata, obviamente, da proposição de um conjunto de ideias normativas: o primitivo não idealiza *uma* forma de viver, mas a

[...] diversidade dos modos de nos relacionarmos com a vida em geral, e com as inumeráveis formas singulares de vida que ocupam (informalmente) todos os nichos

²⁷ Conta-nos Mário da Silva Brito (1978/1997) que o ator Procópio Ferreira, procurado por Oswald para encenar a peça, teria recusado diante do conteúdo político e sexual da mesma. O Serviço Nacional do Teatro (SNT) do Estado Novo, provavelmente, não agradaria do argumento oswaldiano de que a classe dirigente era uma extensão das antigas elites oligárquicas da Primeira República.

²⁸ Sobre a relação do Teatro Oficina, dirigido por Zé Celso Martinez Corrêa, com a censura, conferir Coutinho, L.F. *O Rei da Vela e o Oficina (1967-1982): censura e dramaturgia*. Escola de Comunicação e Artes. Universidade de São Paulo, 2011. (Dissertação de Mestrado).

²⁹ Luiz Costa Lima nos oferece um depoimento bastante vivo e elucidativo quanto ao que estamos tentando formular. Ao se relembrar do sentimento de sua geração de intelectuais e artistas diante da obra de Oswald de Andrade no contexto do regime militar, Lima coloca bem a importância do lugar da utopia oswaldiana: “Oswald fazia com que confundissemos a cessação do pesadelo com o início de um outro tempo, em que deixaríamos de estar na contramão da história. A criação do mito de uma disposição nativa que teria tornado ociosa toda catequese tinha um efeito apenas compensatório: nela não se acreditava, mas servia para que se crese que a arrogância dos militares logo estaria dissipada” (Lima, 2010, p. 5).

possíveis do mundo que conhecemos. A diversidade humana, social ou cultural, é uma manifestação da diversidade ambiental, ou natural – é ela que nos constitui como uma forma singular da vida, nosso modo próprio de interiorizar a diversidade “externa” (ambiental) e assim reproduzi-la (Castro, 2007, p. 257).

Como filosofia da devoração, a antropofagia dos povos ditos primitivos, pilhada e incorporada por Oswald, alerta-nos para um mal-estar que a imagem da guerra foi capaz de provocar. Foi através dela, por exemplo, que Paul Valéry constatou que as civilizações, os europeus, são mortais. E, complementa Eduardo Viveiros de Castro, mortais e mortíferos.

Não se trata, a nosso ver, de uma promessa de salvação ou de uma postura salvacionista do Oswald intelectual, como sugere, por exemplo, Lucia Helena (1985). Ainda que Oswald, como homem de partido, chegue a vislumbrar uma pastoral vindoura, 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 e satisfeita, sob o mesmo tendal de fraternidade e de democracia” (Andrade, 2004, p. 175), ou, ainda, que o Oswald libertário advogue pelo matriarcado da Idade de Ouro, sua utopia é antimesșiânica, porque é imanente e chama para a luta *no aqui e agora*. A vida é devoração³⁰: ela exige a luta constante para não se sujeitar à aniquilação do biopoder, do fascismo, ou ainda às formas disruptivas de nossos próprios impulsos.

É exatamente no contraponto *agressividade-cordialidade* que Oswald de Andrade define a antropofagia como *Weltanschauung*: a “devoração traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade”. De modo oposto, as sociedades messiânicas “se dessolidarizam” e “produzem o egotismo do mundo contemporâneo”. Para elas, há a transcendência do perigo e a sua possível dirimção em Deus”. No entanto, a “periculosidade do mundo, a convicção da ausência de qualquer socorro supraterrâneo” é o que move o antropófago em uma sociedade matriarcal, que, na perspectiva de Oswald, está retornando na “ondulação geral do pensamento humano” (Andrade, 1940-1950/2011, p. 453):

A angústia de Kierkegaard, o “cuidado” de Heidegger, o sentimento do “naufrágio”, tanto em Mallarmé como em Karl Jaspers, o *Nada* de Sartre, não são senão sinais de que volta à Filosofia o medo ancestral ante a vida que é devoração. Trata-se de uma concepção matriarcal do mundo sem Deus (Andrade, 1940-1950/2011, p. 453).

³⁰ Nesse sentido, como lembra Flávia Cêra, a proposta oswaldiana parece-nos muito mais interessante não pela utopia vislumbrada, mas, por lembrar, através da máxima da vida como devoração, que a antropofagia é um “modo de manter pulsante o apetite pela vida, uma relação de interesse pela diferença” (Cêra, 2019, p. 44). A utopia matriarcal e o método aí empregado por Oswald, a ciência do vestígio errático, nos propõe “retira[r] o patriarcado de um horizonte estável e estanque e também nos tira de uma espera paralisante de um ‘outro mundo possível’” (*ibidem*, p. 44).

Quais sinais Oswald percebe de um retorno da concepção matriarcal? As teses anunciadas na programação do *Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia*, que, como sabemos, não aconteceu, revelam os temas legislativos, jurídicos e sociais que animavam o grupo em torno de Oswald e nos dão a dimensão dos sinais captados quanto à emergência de um ciclo matriarcal. Entre as teses, encontramos: a discussão sobre o divórcio, maternidade consciente, impunidade do homicídio piedoso, nacionalização da imprensa, substituição das academias por laboratórios de pesquisa e criação, propagação do ensino laico nas escolas, em detrimento do ensino religioso (Campos, 1975/2015). Outras pistas captadas apontam para a iminência do fim do direito de propriedade diante das dificuldades encontradas no Estado moderno com taxas e impostos, e na alteração dos cuidados com a infância, em que a tendência é que a criança passe a ser pensada como responsabilidade da sociedade.

Note-se que o direito de propriedade é um dos que ferem frontalmente o primitivismo, sendo seu progressivo desaparecimento, como tal, uma simples questão de tempo. O matriarcado, outra das grandes características primitivistas, está voltando, e com irresistível força: a atual tendência é a de considerar a criança sob responsabilidade e, “por que não”, paternidade da sociedade. Tentar deter esse inevitável retorno às fontes naturais é mais pura perda de tempo. É burrice, no duro (Andrade, 1933/2009, p. 335).

De nada adianta, conclui Oswald, a reação, que ainda se exaspera, nos tempos presentes, à virada de ciclo que se anuncia. O declínio de um mundo patriarcal, do princípio patriarcal de *logos* separador, em que avançam as práticas e políticas de liberdade dos corpos e da vida, está anunciado. A virada do ciclo patriarcal para o matriarcal revela que, para Oswald, a crise civilizacional é a crise de um ciclo:

A “atual transmutação de valores” processa uma revolução que já está acontecendo. A guerra, os terrores do fascismo, o apelo às forças primitivas da humanidade, tudo isso, só significa descabro e morte para um ciclo – o ciclo individualista burguês. [...] Estamos pois à entrada de um ciclo que traz, de um modo novo, todas as características coletivistas (Andrade, 1944/2011, p. 82-83).

A metafísica bárbara advogada por Oswald não equivale ao sonho salvacionista de recuperar uma natureza pura e adâmica posto que exige a devoração crítica de uma técnica, tecnologia que poderia trazer “a única liberdade a que o homem seriamente aspira” que é o ócio. Em *A crise da filosofia messiânica*, Oswald demonstra como a derivação do vocábulo ócio, do grego *scholé*, é escola: “de modo que podemos facilmente distinguir [*sic*] dentro da sociedade antiga, os ociosos

como os homens que escapavam ao trabalho manual para se dedicarem à especulação e às conquistas do espírito” (Andrade, 1950/2011, p. 145). A partilha do ócio, sua “democratização” (Andrade, 2011a, p. 310), seria, na perspectiva do escritor, um direito do humano, e todas as “técnicas sociais, a legislação [...] deveriam trabalhar em prol da redução do trabalho” (Andrade, 1950/2011, p. 145) para que esse ideal comum pudesse ser atingido.

No mundo supertecnizado que se anuncia, quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor. E restituir a si mesmo, no fim de seu longo estado de negatividade, na síntese, enfim, da técnica que é civilização e da vida natural que é cultura, o seu instinto lúdico. Sobre o Faber, o Viator, o Sapiens, prevalecerá então o Homo Ludens. À espera da serena devoração do planeta pelo imperativo do seu destino cósmico (*idem*, p. 145-146).

O desenvolvimento das máquinas, aliado ao mito restaurador, sintetiza o horizonte utópico da existência humana que poderá, “[...]desafogada da luta pela satisfação de suas necessidades primárias” (Nunes, 1979, p. 67), dedicar-se à atividade criadora e lúdica. O primitivo tecnizado, como resumiu Benedito Nunes, será o *homo ludens*, detentor do *ocium cum dignitate* (*ibidem*, p. 67), vivendo em uma sociedade sem repressão, cuja “[...] conquista social do ócio canalizaria, para a atividade criadora, lúdica e artística, a energia dos instintos liberados” (Nunes, 1972/2011, p. 55).

3.4 Há peste a bordo! Utopia ou distopia?

Em 2011, uma coletânea de artigos sobre a antropofagia era reunida no volume *Antropofagia Hoje? Oswald de Andrade em cena* em que a pergunta-título orienta grande parte dos textos que buscam refletir sobre a pertinência da aplicação das proposições oswaldianas para compreensão diante dos dilemas e impasses contemporâneos.

No cenário de esgarçamento das tradicionais divisões de papéis familiares, da necessidade de revisão de códigos binários de nomeação e classificação dos sujeitos e das reações extremadas e totalitárias daí emergentes, da ameaça às frágeis democracias, do real da violência cotidiana, do avanço da catástrofe ambiental e da iminência de guerras no horizonte, quando nossas “fontes coletivas de significado da sociedade industrial (a tradicional divisão de papéis na família de base patriarcal, a crença incondicional do progresso etc.) estão sofrendo exaustão, desintegração e desencantamento” (Figueiredo, 2011, p. 396), as críticas de

Oswald, sua provocação e postura incendiária mostram-se pertinentes, relevantes e atuais.

Quando tomam corpo as ameaças produzidas até então no caminho da sociedade industrial e se acentuam as incertezas justamente ao assistirmos o triunfo da ordem instrumental racional, falando-se na necessidade de rever códigos binários e de reconhecer ambivalências, o chamado “irracionalismo” do escritor pode ser lido de outra maneira. Na verdade, os intelectuais de países periféricos, pelas contradições acentuadas do contexto interno, muitas vezes, antecipam problematizações do projeto modernizador que estão em pauta, na contemporaneidade, em textos teóricos produzidos no mundo desenvolvido (*idem*, p. 397).

De fato, Oswald de Andrade parecia intuir ou antecipar várias das questões com as quais nos esbarramos na contemporaneidade. Se, por um lado, e em uma escala restrita à teoria psicanalítica, sua indisposição com o motivo edipiano e sua desconstrução do modelo patriarcal nas configurações subjetivas já apontava para a necessidade de se prestar atenção a alguns pontos de nossa disciplina, por outro lado, e de forma mais geral, seu repúdio aos regimes patriarcais de inspiração totalitária e ao reacionarismo está na ordem dos nossos dias.

Cabe, no entanto, uma pergunta – retórica, talvez, pela perspectiva tão custosa de uma resposta inequívoca – sobre o que teria se tornado, nos tempos hodiernos, a utopia caraíba, sonho e protesto de Oswald. Apesar de incorremos no risco de esticar ainda mais as especulações do escritor, trata-se também de um exercício crítico sobre os limites e alcances de sua antropofagia no sentido mesmo de desterritorializá-la, sobretudo quando essa atravessa os campos de interesse da disciplina psicanalítica. Como poderíamos enquadrar a esperança oswaldiana de que os países americanos, heterogêneos e plurais, como o Brasil³¹, realizassem

³¹ Como poderíamos pensar o futuro deste país, considerando que esse, assim como seu povo – partindo da impossibilidade de pureza que essas duas noções (Povo e Nação) exigem – trata-se de um mito? (Nodari, 2017). A dificuldade de encontrar essa resposta desde logo está colocada porque, assim como seu povo, como já consideramos a partir de Drummond, não existe: “povo é equívoco, não determinado, mas – múltipla e diferencialmente – sobredeterminado, ou seja, que por trás do – coletivo – povo, há gente, uma gente, muita gente, a gente, atravessada por correntes contraditórias – múltiplas – de determinação, que cada um agencia e individua: não há gente sem agenciamento/individuação de uma sobredeterminação diferencialmente múltipla” (*ibidem*, p. 17). A esse respeito, gostaríamos ainda de evocar a “bela e melancólica” imagem oswaldiana do Brasil como “*uma república federativa cheia de árvores e gente dizendo adeus*”. Atualizada por Eduardo Viveiros de Castro, talvez essa seja a única realização concreta do mito-Brasil: “hoje, ele está mais para uma corporação empresarial coberta a perder de vista por monoculturas transgênicas e agrotóxicas, crivada de morros invertidos em buracos desconformes de onde se arrancam centenas de milhões de toneladas de minério para exportação, coberta por uma espessa nuvem de petróleo que sufoca nossas cidades enquanto trombeteamos recordes na produção automotiva, entupida por milhares de quilômetros de rios barrados para gerar uma energia de duvidosíssima ‘limpeza’ e ainda mais questionável destinação, devastada por extensões de floresta e cerrado, grandes como países, derrubadas para dar pasto a duzentos e onze milhões de bois (hoje mais numerosos que nossa população de humanos)” (Viveiros de Castro, 2015, p. 18).

a previsão de Stefan Zweig, oferecendo soluções alternativas ao pragmatismo e utilitarismo de outras nações, lançando seus recursos científicos e tecnológicos para a construção de um bem viver?

A era atômica promete milagres que poderão desfazer os males produzidos pelos aglomerados proletários e urbanos. Com a energia produzida à distância, poder-se-á de certo modo restaurar o artesanato e o seu espírito. Isso não significa um retrocesso, mas simplesmente a marcha dialética da história. Seja como for, o Brasil parece de fato se apresentar como 'o país do futuro' previsto por Stefan Zweig (Andrade, 1948/2011, p. 329).

No presente do “país do futuro”, o papel da tecnologia e a generalização da técnica não foram capazes de reformar o capitalismo, frear a ânsia pelo lucro, reduzir efetivamente as desigualdades sociais ou ampliar a qualidade do trabalho ou “nos levar a [...] a conquista do ócio” (Andrade, 1954/2009, p. 369). Os fusos não operam sozinhos (Andrade, 2011a), o desemprego ou a aposentadoria não garantem o gozo universal do ócio e vai se adiando a revolução caraíba. O que é realmente global e cósmico é o ceticismo quanto às possibilidades de um outro mundo sem o determinismo da ordem econômica prevalente³². Em uma espécie de atualização do *Manifesto Antropófago*, Daniel Piza (2011) corrige as profecias oswaldianas:

Fizemos carnaval. Mas isso não se transformou em capacidade real de abraçar as diferenças. [...] O brasileiro esquece a tolerância sob a cordialidade e faz da fusão confusão. [...] Pindorama também castra e discrimina (Piza, 2011, p. 63-64).

Em certa medida, temos a impressão de que a utopia do bárbaro tecnizado do parece ter se realizado às avessas, tornando-se uma distopia em que “o selvagem e o civilizado só se [des]encontram na barbárie” (*idem*, p. 63). Na definição do antropólogo Flávio de Carvalho, esse seria o

[...] homem primitivo, livre dos tabus ocidentais, apresentado sem a cultura feroz da nefasta filosofia escolástica [...] homem como ele aparece na natureza, selvagem, com todos os seus desejos, toda sua curiosidade intacta e não reprimida, [...] que totêmica seu tabu, tirando dele o rendimento máximo [...], que procura transformar o mundo métrico em não métrico, criando novos tabus para novos rendimentos, incentivando o raciocínio em novas esferas (Carvalho, 1932/2010, p. 24).

Essa imagem de “homem do futuro” nos remete, no entanto, a certa disposição ao horror que a civilização pode gerar, sendo o canibalismo (baixa an-

³² Como constata Slavoj Žižek (1996), o capitalismo figura no nosso imaginário como o real que sobrevive à morte do mundo. A possibilidade do fim do mundo nos é muito mais factível do que as alternativas ao capitalismo. O colapso da natureza torna-se uma hipótese muito mais realizável do que as alterações do modo de produção e exploração capitalista.

tropofagia³³) sua “tradução mais bem acabada” (Anetlo, 2011, p. 218), entendido aqui, em uma chave materialista, como “luta pela construção do capitalismo, a consolidação do estado, a expansão da guerra e a dominação de gênero” (*idem*, p. 218). No entanto, é possível perceber que o próprio Oswald já se mostrava ambivalente em relação ao progresso e também quanto à valorização do primitivismo: ambos se mostraram, também para o escritor, como uma faca de dois gumes. É como se Oswald já admitisse que o ideal de um *homem novo*, ou uma regeneração do humano ou da sociedade, típicos de uma eugenia moderna, parecia flertar com as teorias fascistas e nazistas. Seguindo a trilha de Keyserling, que chegou a afirmar que “[...] the Fascist is nothing else than the Italian chauffeur type [...] Hence their enmity to all traditions, their primitive passion for force³⁴” (Keyserling, 1927, p. 133), Oswald também previa que o “namoro da selvageria com a técnica” (Andrade, 2004, p. 114) poderia dar em Adolf Hitler, Stálin ou Mussolini³⁵. “Está provada a unidade troglodita. Hitler- Mussolini, os produtos carnis da grande indústria burguesa, deram ao mundo a imagem do homem caverna tecnizado. Contra ele ergue-se o homem social, tecnizado também” (Andrade, 2004, p. 95). Oswald parecia estar “atento à complexidade e ambivalência da pulsão utópica” (Sterzi, 2011, p. 442) ao entender o próprio fascismo como também um “autêntico movimento utópico” (Andrade, 1953/2011a, p. 279). Em uma passagem do romance *Chão*, pode-se ler, através do personagem Leonardo Mesa, o “segredo do sucesso de Hitler”:

O hitlerismo tomou conta da Alemanha, utilizando o desemprego e a mística que é o pólo oposto ao pessimismo em que ela se refugiou depois da derrota de 18 ... Mas ele não saiu como Minerva da cabeça de Júpiter. Saiu normalmente da liberal-democracia. Apavorada com o comunismo, e sentindo-se fraca diante dele, a burguesia liberal amestrou e soltou os seus cães danados: Mussolini, Hitler, Plínio Salgado e Salazar...

³³ Como aparece no MA, a baixa antropofagia se refere à transformação da orgiástica e canibal sociedade em uma comunidade de trabalhadores, o que ocorreu quando o homem deixou de devorar seu semelhante para fazer dele seu escravo (Andrade, 2011b). A escravidão como fruto da transformação da sociedade antropofágica em sociedade patriarcal será comentada adiante.

³⁴ “[...] O Fascista nada mais é do que o tipo *chauffeur* italiano [...] Daí a sua inimizade para com todas as tradições, a sua paixão primitiva pela força”.

³⁵ Em *Chão* (Andrade, 1945/2008, p. 319-320), o personagem Jack de São Cristóvão elucida o que estamos trazendo quanto à percepção, em Oswald, dos destinos ambíguos da antropofagia:

— A Antropofagia, sim, a Antropofagia só podia ter uma solução - Hitler! No entanto os integralistas cristianizaram-se. Deus, Pátria e Família! E eles, os antropófagos que tanto prometiam, foram para o marxismo. É ininteligível! Eles cantavam o bárbaro tecnizado! E que é o bárbaro tecnizado senão Hitler? [...]. — No meio do movimento modernista apareceu alguma coisa tão rica e fecunda que até hoje admite várias interpretações. Politicamente, a Antropofagia pode ser considerada como a primeira reação consciente contra os imperialismos que ameaçam até hoje a nossa independência. Basta dizer que ela propunha uma reforma do calendário nacional. Nosso ano I seria o da devoração do Bispo Sardinha pelos índios Caetés, na Bahia. [...] A Antropofagia disse uma coisa inestimável. Que toda a faina do homem sobre a terra consiste na redução do Tabu ao Totem. Do elemento desfavorável ao favorável. Está aí reduzida em síntese toda a história das religiões, a história da ciência e da técnica e a própria história política...”

Tudo isso, porém, resulta da evolução da era da máquina. A era da máquina, se de um lado fez, como dizia Marx, os carneiros devorarem os homens porque as pastagens da Inglaterra eram necessárias à manufatura da lã, de outro lado, expulsando para as fábricas e para os cortiços urbanos os camponeses espoliados de suas propriedades — criou a antítese do burguês — o proletário! (Andrade, 1945/2008, p. 335).

Para o antropófago, o recalamento de impulsos primários teria como efeito a interrupção de uma válvula de escape que canalizaria a agressividade. Essa violência retornaria como um espelho contra a sociedade, contra o Estado nas relações sociais³⁶. A “iminência do perigo”, mencionada acima, desdobrar-se-ia em uma solução necrológica, autofágica. Residiria aí, portanto, o

[...] sentido ambíguo da *Antropofagia*, que deixou perplexo o próprio Oswald, quando considerou que aquela concepção, favorável ao ímpeto de todas as revoluções generosas, poderia também justificar o canibalismo político de Hitler (Nunes, 1972/2011, p. 47).

Oswald parece apontar, em suma, que a marcha das utopias leva a vários caminhos. A força messiânica, essa vontade de acreditar, “sentimento do sagrado que se oculta no homem, preso no instinto da vida e ao medo da morte” (Andrade, 1953/2011a, p. 255) e que Oswald toma como uma “dimensão do homem” (Andrade, 1954/2009, p. 369) que “afunda na nossa eterna irracionalidade”³⁷ pode ser capturada e colocada coletivamente a serviço da força, do terror e da bestialidade, concretizada na irrupção de uma violência indeterminada e desmedida, “dramática lição que receberam” todos os que defendem o “privilegio de raça, país e religião” (Andrade, 1953/2011a, p. 229).

No entanto, oswaldianamente, não se trata de um retrocesso, mas das “constantes do espírito humano que voltam dialeticamente” (Andrade, 1945/2008, p. 338). Ainda assim, pensando na marcha da utopia/distopia antropofágica, refletimos sobre a possibilidade de restar algum otimismo diante de uma conjuntura “que transforma a cultura em mercadoria, a liberdade em ‘direito’, o conhecimento em propriedade?” (Sztutman, 2007, p. 18-19).

Eduardo Sterzi (2011) recorda a interessante passagem imaginada por Oswald no último capítulo do romance *Serafim Ponte Grande* (1929), intitulado “Os

³⁶ “Quem negará que Mussolini e Hitler, por abomináveis que tivessem sido, carregavam atrás de si uma massa desesperada de povo? E que eram essas camadas vulcânicas senão os enormes resíduos primitivistas, deixados proposadamente para trás, pelas classes ‘superiores e distintas’ que usufruíam sozinhas os benefícios do capitalismo?” (Andrade, 1953/2011a, p. 279-280). Para Oswald, tanto o fascismo – “cadáver em decomposição” – quanto o integralismo, sua versão brasileira, seriam uma forma de sujeição de massas esvaziadas e vilipendiadas de qualquer potência ao fascínio de um soberano.

³⁷ Retomaremos esse sentimento religioso universal, ou sentimento órfico, adiante, na seção *Diante do desamparo: sentimento oceânico e sentimento órfico*.

antropófagos”, em que os passageiros do navio El Durasno vagam de porto em porto sem desembarcarem – “El Durasno só pára para comprar abacate nos cais tropicais” (Andrade, 1929/2007, p. 206). Tomamos aqui a imagem dessa “humanidade liberada” que, para escapar do “contágio policiado dos portos” proclama pelas antenas que há “peste a bordo”. Ela tem a capacidade de nos transmitir a mensagem de que, diante de um mundo vigiado, controlado e metrificado, “[...] talvez fosse preciso entender [oswaldianamente] que um projeto político não pode prescindir da utopia, assim como os fatos não podem prescindir da poesia” (Sztutman, 2007, p. 19).

3.5 Novas afinidades e diferenças diante do mal-estar na cultura: a ação oswaldiana e a renúncia freudiana

Como se sabe, Freud estendeu a interpretação sobre os sintomas e mal-estar da coletividade humana às consequências da descoberta/invenção do inconsciente. Ao mesmo tempo em que se ocupava da construção de sua clínica, o psicanalista demonstrava o alcance do campo psicanalítico, e o seu interesse para (e pelas) demais searas do conhecimento e também das artes e das religiões, ao debater sobre a civilização moderna como seu objeto de estudo. A antropofagia, como vimos, foi uma dessas interessadas nas reflexões freudianas sobre a genealogia e funcionamento libidinal dos processos culturais, demonstrando a extensão da ciência freudiana, mas, também, os limites dessa elasticidade.

Antes de avançarmos, gostaríamos de pontuar alguns comentários acerca dos termos cultura e civilização nos textos freudianos. Em *O Futuro de uma ilusão* (1927/2014), Freud manifesta sua recusa em distinguir os termos *Kultur* e *Zivilization*³⁸, fazendo uso quase exclusivo, nesse texto e em *Das Unbehagen in der Kultur*³⁹ do vocábulo *Kultur*. No texto de 1927, Freud define cultura humana [*Kultur*] como

³⁸ Paulo César de Souza observa que os termos *Kultur* e *Zivilization* não podem ser simplesmente vertidos por cultura e civilização, posto que o campo semântico e o conjunto de sentidos na língua alemã e portuguesa variam, inclusive dentro da mesma língua a depender da época em que é utilizado. O exemplo dado pelo tradutor ajuda a esclarecer a recusa freudiana em diferenciar os dois termos: em um dado período, o termo *Kultur* designava “algo interior, profundo, germânico” ao passo que *Zivilization* relacionava-se a “algo externo, superficial, francês”. Freud se vale do termo *Kultur* tanto para designar aspectos que comumente, na língua portuguesa, tomamos como civilização – uso de artefatos, técnica, arte para desenvolvimento de instituições – como cultura, em seu sentido mais antropológico (Souza *apud* Freud, 1930/2010, p. 48).

³⁹ Consultamos duas edições das *Obras completas de Sigmund Freud*, uma da Editora Imago e outra da Companhia das Letras. Em ambas, a tradução empregada foi *O mal-estar na civilização*. Como visto na nota acima, o tradutor da edição da Companhia das Letras – edição privilegiada neste trabalho, referência de todas as citações do texto – Paulo César de Souza verte o termo *Kultur* ora como cultura ora como civilização, dependendo do contexto em que está empregado.

[...] tudo aquilo em que a vida humana se ergue acima de suas condições animais e em que se diferencia da vida animal [...]. Por um lado, abrange todos os conhecimentos e habilidades que os homens adquiriram para controlar as forças da natureza e dela extrair os bens para a satisfação das necessidades humanas; e, por outro lado, todas as instituições necessárias para regulamentar as relações entre os indivíduos e, em especial, a distribuição dos bens obteneíveis (Freud, 1927/2014, p. 233).

Três anos depois, em *O Mal-estar na civilização*, complementa a definição (nesse contexto, é vertida pelo tradutor como “civilização”):

[*Kultur*] designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si (Freud, 1930/2010, p. 48-49).

Como elementos culturais, Freud cita atividades e valores que apresentavam utilidade no mundo humano, que, em sua visão, são aqueles que ampliam a capacidade de dominação da natureza, colocando-a a seu serviço, e, ainda, de proteção contra suas forças, aqui entendida como destino. A técnica aparece como elemento que, a um só tempo, permite o desenvolvimento e a remoção de obstáculos impostos pelo mundo natural, e fornece energia para aperfeiçoamento do corpo humano – ao disponibilizar, por exemplo, mobilidade, força motora, memória etc. – mas que também exige o preço de uma renúncia instintual⁴⁰.

Não apenas parece um conto de fadas; é mesmo o cumprimento de todos os – não, da maioria dos – desejos dos contos, isso que o homem, por meio de sua ciência e técnica, realizou nesta Terra onde ele surgiu primeiramente como um fraco animal, e onde cada indivíduo de sua espécie tem que novamente entrar (*oh inch of nature!*) como uma desamparada criança de peito. Todo esse patrimônio ele pode reivindicar como aquisição cultural (Freud, 1930/2010, p. 51-52).

Se, por um lado, a irredutibilidade do mal-estar impede a afirmação de um sucesso de qualquer ideal revolucionário, por outro lado, há possibilidades de pensarmos em um Freud não tão pessimista (realista/resignado?). Ao analisar o tratamento dispensado pelo psicanalista ao tema das artes e da produção artística, sobretudo no que diz respeito à noção de sublimação, é possível apreender, como fez Guilherme Massara Rocha, uma experiência reconciliadora entre a via pulsional e o conflito advindo da sua interseção com o campo civilizatório e que “[...]parece, em alguns momentos, materializar o triunfo da subjetividade dese-

⁴⁰ Ao correlacionar desenvolvimento libidinal com processo civilizatório, Freud observa que a civilização é construída sobre essa renúncia justamente por pressupor “a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos” (Freud, 1930/2010, p. 60). Trata-se aí de um problema econômico no seio civilizatório: essa frustração na cultura, tributo que cada sujeito pagaria para viver coletivamente, tem como consequência a produção de mais hostilidade entre os homens.

jante, do inconsciente, sobre as forças que se lhe opõem” (Rocha, 2010, p. 30). Além disso, é importante recuperar que podemos localizar, pelo menos, duas versões distintas de leitura da relação entre sujeito e modernidade na obra freudiana. Seguimos aqui a leitura empreendida por Joel Birman a partir de dois textos freudianos sensíveis à mesma temática, qual seja, a relação entre pulsão e civilização, sempre marcada por um conflito. A leitura comparativa desses dois empreendimentos freudianos nos revela duas possíveis vias de respostas em Freud: a primeira, esboçada em textos como *A moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna* (1908/2006), em que o psicanalista admite a possibilidade de uma harmonia entre os registros do sujeito e o campo social; a segunda, diferente daquela, traz a inquietude trágica freudiana a partir da problemática do desamparo, como é o caso de textos como *Mal-estar na civilização* (1930/2010), mas, também, *Futuro de uma ilusão* (1927/2014). Nesses, o psicanalista tomou o encontro com a alteridade como algo intrinsecamente marcado pela dimensão trágica no enlaçamento social. Se, no ensaio de 1908, é possível considerar algumas mediações possíveis (a própria sublimação, por exemplo), no campo do conflito entre as exigências pulsionais e as demandas civilizatórias, em 1930, quando Freud formula uma teoria da cultura que quer pensar nas promessas emancipatórias de uma reconciliação social a partir da consideração da natureza dos vínculos sociais, o conflito é entendido como estrutural. Nesse último, mesmo reconhecendo que a cultura se deriva de conflitos pulsionais, socialmente e historicamente, determinados e modificáveis, Freud parece não admitir uma ação política suficientemente capaz de anular o conflito.

3.6 Mal-estar, crítica e reforma: “para fora do mundo, não cairemos”

De modo geral, Freud retoma, em todos esses textos, a velha oposição ou (im)possibilidade de convergência entre as categorias de natureza, registros da tradição e da autorregulação que caracterizam o mundo pré-moderno, e de liberdade, enquanto valor propriamente moderno, condição para se pensar, no nível político e social, nas individualidades, problemática que marcou o discurso da modernidade (Birman, 2005). Filiado ao Iluminismo, o discurso freudiano admite, em várias passagens, a atividade de criação como avanço na marcha da humanidade e na marcha do mundo. Todavia, em outros momentos, parece concordar com certo argumento “anti-luzes” de que o homem, herdeiro da tradição que o an-

tecede, não possuiria a capacidade de criar a si próprio. Aqui, ecoa a consequência ética e política da injunção traduzida por Freud (1932/2010): “*wo Es war soll Ich werden*” – lá onde isso estava, o Eu deve advir, condição que, ao mesmo tempo que revela o limite a partir de dentro – o Supereu como uma lei simbólica que censura o inconsciente – imputa ao sujeito a condição de um “vir a ser” incompatível com a ideia de liberdade.

Freud abre seu *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* dialogando com a obra *Sexualethik* (Ética sexual, 1908) em que o filósofo austríaco Christian Von Ehrenfels (1856-1932) discorre sobre os problemas e danos para os sujeitos provocados pela moral sexual cultural, ao passo que a moral sexual natural apresentaria uma forma mais sadia de conservação da cultura humana. No contexto freudiano, a moral sexual civilizada está relacionada às restrições sexuais impostas pela sociedade burguesa vitoriana (Foucault, 2005) e sua instituição central, a família patriarcal (único lugar legítimo para expressão da sexualidade). No argumento de Von Ehrenfels seguido por Freud, esse modelo de construção social requeria demasiadamente dos sujeitos, sendo o nervosismo moderno consequência direta da configuração cultural da vida moderna. Freud se depara com o paradoxo quanto à polaridade entre impulso e moral: a própria renúncia exigida por essa moral sexual, condição para a vida social, colocaria em risco o fenômeno cultural.

Não é arriscado supor que sob o regime de uma moral sexual civilizada a saúde e a eficiência dos indivíduos esteja sujeita a danos, e que tais prejuízos causados pelos sacrifícios que lhes são exigidos terminem por atingir um grau tão elevado, que indiretamente cheguem a colocar também em perigo os objetivos culturais. [...] Refiro-me ao aumento, imputável a essa moral, da doença nervosa moderna, isto é, da doença nervosa que se difunde rapidamente na sociedade contemporânea (Freud, 1908/2006, p. 169).

No texto de 1908, em que Freud estabelece os imperativos morais e a coerção externa como principais fontes de restrição à realização pulsional, é possível admitir um Freud mais esperançoso quanto à possibilidade de uma sociedade outra, um modo outro de organização social em que uma reconciliação entre o desejo e a moral social fosse possível. Sua menção ao tema de uma possível reforma social serve-nos de anteparo a este argumento:

Von Ehrenfels atribui, de fato, à moral sexual que hoje rege a nossa sociedade ocidental numerosos prejuízos, pelos quais responsabiliza diretamente essa moral; embora reconheça plenamente sua vigorosa influência no desenvolvimento da civilização, não pode deixar de concluir da necessidade de uma reforma [...] É justo que indagemos se a nossa moral sexual ‘civilizada’ vale o sacrifício que nos impõe, já que

estamos ainda tão escravizados ao hedonismo a ponto de incluir entre os objetivos de nosso desenvolvimento cultural uma certa dose de satisfação da felicidade individual. Certamente não é atribuição do médico propor reformas, mas me pareceu que eu poderia defender a necessidade de tais reformas se ampliasse a exposição de Von Ehrenfels sobre os efeitos nocivos de nossa moral sexual 'civilizada', indicando o importante papel que essa moral desempenha no incremento da doença nervosa moderna (Freud, 1908/2006, p. 169).

No entanto, se a centralidade do argumento freudiano em 1908 repousa sobre a moral como um conjunto externo de restrições impostas à sexualidade humana – o que pressupõe um Freud capaz de admitir uma reforma possível no campo social⁴¹ – a sequência de seus textos traz a ideia de que o desenvolvimento cultural teria o preço de um mal-estar, apresentado como causa inevitável da condição de existência no mundo, do desamparo frente à natureza, diante da autoridade, da castração e da angústia que advém da severidade do Supereu. Ademais, a introdução da pulsão de morte e seu sucedâneo social, a figura do mal-estar, muda todo o paradigma etiológico em Freud. Não se trata mais, como observa Christian Dunker, de considerar somente a formação sintomática como efeito do recalamento e o retorno da angústia como fracasso do mesmo, mas de compreender a “dinâmica maior de fusões e desfusões das pulsões, no interior das quais séries inteiras de sintomas, repetições e sofrimentos são articuladas com processos culturais” (Dunker, 2015, p. 201).

Antes disso, já em *Totem e tabu* (1912-1913/2012), vemos a coerção externa da cultura – sobretudo aquela exercida pela figura do chefe da horda, do pai – transformar-se em uma repressão interna quando o psicanalista lança para o interior do sujeito os fenômenos da consciência moral e da consciência de culpa – filogenética, derivada do parricídio mítico. Em 1927, em *O futuro de uma ilusão*, a autocoerção individual já é pensada como fonte da moralidade. Ao diferenciar frustração, proibição e privação dos impulsos, Freud enfileira o incesto, o canibalismo e o prazer de matar como os “antiquíssimos desejos instintuais” que, proibidos na cultura, “[...]ainda vigoram, [e] continuam a formar o núcleo de hostilidade

⁴¹ Essa ideia em Freud já ecoava em outros textos anteriores, como no *Manuscrito B* (1893/2006), em que o psicanalista admite uma profilaxia das neuroses pela liberdade sexual, e no *Manuscrito E* (1894/2006), em que a causa da angústia é colocada como derivada da abstinência sexual. Acompanhando a trajetória da noção de angústia em textos vindouros, podemos constatar isso que estamos colocando quanto a uma alteração na percepção de Freud quanto à possibilidade ou impossibilidade de uma conciliação sujeito x cultura. Na *Conferência XXVI- A teoria da libido e o narcisismo* (1917), a angústia é entendida sempre como da ordem pulsional, não somente ligada à autopreservação. Já em *O eu e o isso* (1923), a angústia do Eu é tomada como derivada da servidão egóica ao mundo externo, ao Isso e ao Supereu, o que demonstra que o próprio Eu é pensado como sede de angústia, essa manifestação clínica do mal-estar que, em *Inibição, sintoma e angústia* (1926), aparece ligada ao temor da castração, sendo a pulsão entendida já como um perigo para o Eu, uma ameaça de automutilação. Em 1927, em *O Futuro de uma ilusão*, ganha, enfim, a qualidade de desamparo.

à cultura”, sendo o canibalismo o único que “parece proscrito” e “inteiramente superado” (Freud, 1927, p. 240. Para Freud, teria havido, entretanto, uma evolução da psique humana ao longo da história, referindo-se aqui à internalização da coação externa através do fortalecimento do Supereu, “[...]valiosíssimo patrimônio cultural psicológico” (Freud, 1927/2014, p. 241). Mas é em *O mal-estar na civilização* que a impossibilidade de reconciliação dos impulsos com o campo cultural ganha seu acabamento teórico diante da admissão freudiana de que boas normas sociais e morais não seriam suficientes para dar cabo ao sofrimento humano e de que o desenvolvimento cultural teria o preço de um mal-estar. A constatação de que a angústia seria derivada da severidade do Supereu⁴² se somaria ao entendimento de que haveria algo da natureza pulsional que negaria sua satisfação completa. Nesse ponto em que “[...]o substrato pulsional da vida humana, com seus apelos ininterruptos de satisfação, estabelece uma tensão permanente com as exigências da civilização” (Rocha, 2010, p. 33), a psicanálise torna-se refratária a qualquer tentativa de reforma. A radicalidade da proposta freudiana do mal-estar está no fato de não se tratar de uma permissão ou proibição de realização na cultura, mas da impossibilidade mesma de harmonia no projeto social. Eticamente e politicamente, essa radicalidade cancela uma perspectiva normativa ou reformista que poderia ser localizada no texto de 1908. Aqui, o sujeito deve sempre fazer uma gestão, um trabalho infinito diante da pulsão (Birman, 1998).

Em suma, trata-se da ambivalência freudiana quanto à possibilidade de realização humana: há um Freud vitalista que, desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1895/2006), pressupõe uma autorregulação do circuito pulsional quando pensa a construção do psiquismo como uma extensão da ordem vital, e que, herdeiro da tradição iluminista, acredita no progresso do espírito humano, na possibilidade da *Weltanschauung* científica fornecer entendimento para a sociedade em prol do progresso. No entanto, já em 1915, pouco tempo depois de deflagrada a Primeira Grande Guerra, Freud parece descrente quanto à “[...]ideia de uma marcha autorrealizadora e triunfante do espírito racional, herdada da filosofia das Luzes [sic] e reiterada pelas experiências do progresso mercantil e das conquistas técnico-científicas sobre a natureza” (Iannini; Massara, 2019, p. 227). Os usos da tecnologia no conflito, a indiferença das nações quanto aos acordos

⁴² Freud admite, como uma das duas origens para o sentimento de culpa, o temor ante o Supereu – ao lado do medo da autoridade, que obriga os sujeitos a renunciarem a satisfações pulsionais. Como nada pode ser ocultado da instância superegoica – que dá continuidade, no interior do psiquismo, ao rigor da autoridade externa, mesmo a renúncia instintual não tem efeito para alívio da angústia que advém ainda como uma necessidade de castigo e punição. E ainda: “toda parcela de agressividade que não satisfazemos é acolhida pelo Super-eu [sic] e aumenta a agressividade deste (contra o Eu)” (Freud, 1930/2010, p. 99-100).

multilaterais, o retrato da miséria e da agressividade humana, “ataca[m] em seu fundamento aquilo que poderia restar de qualquer convicção antropológica de uma soberania da razão sobre os instintos, da cultura sobre a barbárie e, no limite, da vida sobre a morte.” (Rocha, 2010, p. 227)

O que a guerra devasta, pondera o inventor da psicanálise, é a confiança na prevalência das disposições morais, expondo seu ‘avesso perverso, totalitário, fanático’” (*ibidem*, p. 228). E ainda, como vimos, a segunda teoria das pulsões se soma a essa percepção. A vida se torna um destino possível, um vir-a-ser, e não um dado originário, de modo que o circuito pulsional não está organizado originalmente, mas a ser construído subjetivamente a partir do Outro que liga a força pulsional, os objetos e seus representantes. Aqui, diferente do que está estabelecido no *Projeto para uma psicologia científica*, Freud estabelece que o princípio do prazer e da constância não são originários, mas consequência dessa ligação, sendo derivados, secundários do princípio de Nirvana (Freud, 1924/2011).

Para Joel Birman, Freud passa a entender que “[...]a vida e a existência humana, em contraposição à ordem da natureza, somente seriam possíveis se o princípio do prazer e o erotismo se inscrevessem no organismo perpassado pelo mortalismo” (Birman, 1998, p. 136). O erotismo e o princípio do prazer, secundários, deveriam ser produzidos, algo possível pela mediação do Outro, que impediria a descarga completa do feixe pulsional. A consequência ética é que, diante desse Outro, uma dívida simbólica é instaurada, dívida que, aliada à temática da falta e da culpa, estabelece as modalidades que estão em jogo, para Freud, na relação do sujeito com a alteridade.

A força intuitiva do termo *Unbegahen*, vertido para “mal-estar”, é tamanha que, como anota Dunker (2015), não nos atentamos para o fato de que falta um conceito mesmo a esse respeito na obra freudiana. De modo geral, a aparição do mal-estar não nos permite definir se o que está em jogo, quando Freud manipula o conceito, trata-se de uma forma específica de sofrimento em um mundo inscrito, historicamente e culturalmente, em um contexto determinado ou se, alternativamente, o psicanalista estaria trazendo um universo cultural estrutural em que não haveria nenhuma possibilidade de saída, ou ainda, antes disso, seria impossível conceber um outro mundo. O mal-estar aparece como um sofrimento sem uma nomeação suficiente, uma espécie de sentimento difuso e indeterminado, algo da própria natureza do conceito que pode revelar a sua dificuldade de tradução, “[...]como se remetesse a algo que não pode ser propriamente designado” (Dunker, 2015, p. 149).

As notas de James Strachey, tradutor da Edição Standard das *Obras completas de Sigmund Freud*, revelam que o título original escolhido por Freud para seu ensaio foi *Das Unglück in der Kultur* (A Infelicidade na Civilização). Como sabemos, o termo *Unglück* foi posteriormente modificado para *Unbehagen*, daí sucederia a dificuldade de verter, para a língua inglesa, a partir de um termo equivalente. O próprio Freud teria sugerido à tradutora Joan Riviere o vocábulo *discomfort*.

No esforço tradutivo de Christian Dunker, vemos que o vocábulo *Unbehagen*⁴³ apresenta o “un”, que pode estabelecer uma relação de negação tanto do adjetivo *behagen*/agradável quanto do substantivo *hag* (clareira, bosque, mata, enfim, um lugar propício para simplesmente *estar*), de modo que a negação do substantivo é entendida pelo psicanalista como a impossibilidade de estar, a negação de um lugar possível. Estaria aí a demonstração da inadequação de se conceber o mal-estar, nos termos freudianos, como uma série de sensações corporais desagradáveis, desconfortáveis ou como uma série definida por posição frente ao destino, um estado da alma, como uma infelicidade, infortúnio ou descontentamento, já que “[...]nenhuma dessas séries, nem a soma de ambas, capta o sentido de inescapabilidade e de densidade existencial condensado na ideia freudiana de *Unbehagen*” (Dunker, 2015, p. 194). Traduzir por “série de vicissitudes do destino” ou por “variedade moral do sofrimento” ou, ainda, por “estado corporal” importaria uma perda considerável do sentido do conceito.

O problema para traduzir *Unbehagen* é, portanto, encontrar uma palavra que responda tanto à série do desprazer-insatisfação quanto à série do infortúnio-infelicidade, de tal forma que contenha a experiência de mundo como espaço, lugar ou posição. O mal-estar não é apenas uma sensação desagradável ou um destino circunstancial, mas o sentimento existencial de perda de lugar, a experiência real de estar fora de lugar (*idem*, p. 196).

Gostaríamos aqui, no entanto, de pontuar um comentário a respeito do que Dunker apresenta como impossibilidade de um lugar. Seu apontamento quanto à disjunção entre o campo semântico recoberto pelo *unbehagen* e a interpretação reduitiva, psicologizante do mesmo nos parecem bastante pertinentes e necessárias para a compreensão da grandeza do conceito. Todavia, considerando que talvez um dos principais efeitos colaterais diagnosticados por Freud no processo civilizatório moderno se refira aos excessos patológicos da normatividade e da codificação social (da metrificação, diria Oswald), pensamos o mal-estar mais como um sofrimento ligado à experiência real de se estar insuportavelmente ata-

⁴³ Como verbo, *behagen* ainda porta os sentidos de agradar, convir. Como substantivo, poderia ser entendido como agrado, prazer, satisfação, deleite (Dunker, 2015).

do a lugares, sendo ele, portanto, muito mais da ordem de um correlato da hiper-determinação normativa do sujeito⁴⁴ do que uma experiência de se estar fora de lugar.

Seria preciso, ainda assim, levar em conta essas três semânticas e ainda enriquecê-las com a ideia de “estar”, ponto nevrálgico do termo, o que está verdadeiramente em causa: a impossibilidade de não estar em *um* mundo, como Freud já observa logo no início de seu texto de 1930 – a partir do dramaturgo Dietrich Grabbe: “para fora deste mundo não podemos cair, Sim, para fora do mundo não cairemos. Simplesmente estamos nele” (Grabbe, *apud*, 1930/2010, p. 15). É a partir desse sentimento de mundo que Freud abre seu ensaio através do diálogo com a ideia de “sentimento oceânico” – proposta por seu amigo, o escritor Romain Rolland – ideia que remete a uma ligação indissociável com o mundo, mas diante da qual Freud tenciona expressar a transitoriedade e a peculiaridade desse (des) pertencimento do “estar” humano ao/no mundo⁴⁵.

3.7 Diante do desamparo: sentimento oceânico e sentimento órfico

O ponto de partida de *Mal-estar na civilização* é o comentário feito por Rolland a respeito do tratamento conferido por Freud ao tema da religião, em *O futuro de uma ilusão*. O escritor francês concordara com as críticas expressas quanto à religião como instituição; no entanto, elas não abarcavam corretamente a experiência da religiosidade, “[...] sentimento peculiar, sensação de ‘eternidade’, um sentimento algo ilimitado, sem barreiras, como que ‘oceânico’” (Freud, 1930/2010, p. 14). A fim de responder a Rolland e admitindo de antemão a dificuldade de “trabalhar cientificamente os sentimentos” (Freud, 1930/2010, p. 15), Freud retoma a psicogênese egoica, diferindo sua acepção do Eu daquela das noções modernas, marcadas por categorias como unidade, individualidade e autonomia. Como apresentamos no primeiro capítulo (Seção *Para além do princípio do prazer, o anti-narciso*), a noção freudiana de desenvolvimento egoico demonstra

⁴⁴ Ainda que na contemporaneidade, é importante observar, essa hiper-determinação assumia as formas aparentemente anômicas do gozo, cuja codificação extrema se esgueira por detrás da aparência de uma liberdade/multiplicidade sensível.

⁴⁵ Se entendemos, como Dunker, que o mal-estar está, portanto, nas formas de vida “feitas de determinados determinantes (construções culturais, leis, formas sociais e condomínios)” quanto na experiência do “aberto indeterminado [...], nossa errância desencontrada, familiar-estrangeira, esquizoide” (Dunker, 2015, p. 199), podemos pensar que os nomes do mal-estar em Oswald de Andrade aparecem como métrica, como direito, como recalque, roupa, Estado, classe, propriedade. Oswald inventa Pindorama, país do passado/futuro, paraíso atemporal, ilha da utopia que, em seu matriarcado, diante da ausência dessas figuras, seria possível “estar”.

uma fase arcaica que se conserva na instância como uma marca do que, no processo de maturação, teria se perdido. Ao comentar sobre o engodo que é a ideia de um Eu como autônomo, unitário e bem delimitado, Freud observa que, na verdade, ele “[...]se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos Id, à qual ele serve como uma espécie de fachada” (1930/2010, p. 16). Em vários estados, patológicos ou não – como é o caso do enamoramento – a fronteira desse Eu com relação ao objeto parece desaparecer, os limites claros e precisos dessa instância parecem se dissolver. Freud entende que o estado arcaico de incapacidade constitutiva da instância egoica em autenticar uma diferenciação interna e externa retornaria como sentimento de vínculo indissolúvel, de comunhão com todo o mundo exterior.

Para o psicanalista, essa indefinição e ausência de limitação e fronteira permanece, sendo conservada na vida psíquica como um resquício, resto vestigial. Nesse ponto, Freud reafirma a possibilidade de sobrevivência do primitivo, de conservação de tudo que se passa com o sujeito, uma vez que “[...]na vida psíquica nada que uma vez se formou pode acabar” (Freud, 1930/2010, p. 20), podendo ser reativado, lembrado mediante uma regressão. Tratar-se-ia, o sentimento oceânico, de uma espécie de regressão a uma fase primitiva, anterior, do sentimento do Eu arcaico e indiferenciado em relação ao mundo/outro, estágio de impotência e desamparo infantil de onde, para Freud, derivaria a necessidade religiosa, sentimento de nostalgia do pai. Para Guilherme Massara Rocha, podemos ainda ler o sentimento oceânico como a

Afecção que noticia a potencialidade expressiva do inconsciente, no momento em que esta parece onerar o entendimento com uma plêiade de elementos para os quais nenhum arranjo ideativo, nenhuma proposição discursiva ou nenhuma formação imagética mostrar-se-ia apta a representar (Rocha, 2010, p. 135).

Apostamos na equivalência entre a noção de sentimento oceânico encampada por Freud com o sentimento órfico de que nos fala Oswald de Andrade, tal dimensão religiosa e constante humana que “permanecerá sempre no fundo irremovível de nossa credulidade e de nossa imaginação” (Andrade, 1953/2011a, p. 254), podendo, no entanto, ser sempre transferida “do culto de um deus para o de um fetiche, ou de um homem tornado ídolo, ou de um cometimento, ou de uma ideia” (Andrade, 1953/2011a, p. 254). Em suas memórias, o antropófago amplia a dimensão desse sentimento e o situa na origem da formação de figuras idealizadas:

[...] nunca deixei de manter em mim um profundo sentimento religioso, de que nunca tentei me libertar. A isso chamo eu hoje sentimento órfico. Penso que é uma dimensão do homem. Que dele ninguém foge e que não se conhece tribo indígena ou povo civilizado que não pague este tributo ao mundo subterrâneo em que o homem mergulha. [...] A esse instinto que é impossível deslocar do homem chamo, como já disse, de sentimento órfico. Hoje a política, a cena, o esporte também criam divinições e mitos. Vide Lenine, Mussolini, Hitler, Stalin, os futebolistas [...] estrelas. Apenas, os homens querem ver de perto os seus deuses (Andrade, 1954/2002, p. 85).

Para Oswald, esse “elo efetivo e afetivo do indivíduo com os outros e com o mundo” (Nunes, 1979, p. 48) pode acabar sendo submetido ao “equívoco de uma religião confessional”, como o messianismo, por exemplo, que nega esse sentimento, convertendo-o em uma promessa futura. Trata-se, ainda, de um sentimento de reencontro com nossa irracionalidade, fluxo de animalidade que não deve implicar nenhuma sacralização, mas a ideia de reabilitação de uma constante humana atávica que é colocada, na antropofagia, sob o signo da imanência. Oswald entende que há modos distintos oferecidos na cultura para administrar esse núcleo teleológico irreduzível: o catolicismo, por exemplo, viria colocá-lo à serviço da transcendência, direcionando-o para uma promessa celestial que teria ajudado o homem, em nome da servidão a Deus e às Suas razões, a suportar sua condição de escravo, formando ainda toda uma série de obediências que vai desde a subjugação da mulher, à escravidão, à subordinação ao Estado.

Apossando-se do sentimento órfico, deformando-o, manipulando-o, uma classe tem precedido a todos os movimentos da sociedade e da História. É o sacerdócio. [...] em geral o sacerdote não passa de um abominável parasita destinado a fazer curvar a cabeça do desgraçado ante o gáudio e tripúdio dos possuidores de bens da terra. Há quase vinte séculos que a obra do sacerdócio cristão no Ocidente só tem feito adormecer as massas exploradas a troco de uma esperança de além-túmulo, a fim de fortalecer e enrijar as classes tiranizadoras do trabalho humano [...] Foi necessária vinda de Marx e de Nietzsche e mais tarde de Freud para que se pudesse, enfim, identificar esse obscuro compromisso que o homem traz arraigado em sua psique para com todas as miragens que lhe propõem, o que foi durante o passado a mola invisível de todas as religiões (Andrade, 1953/2011b, p. 378-396).

Parece-nos que, tanto Freud quanto Oswald, apesar de reconhecerem a dimensão quase essencial e constitutiva dessa inclinação humana a acreditar, coincidem em conceber uma crítica contundente às instituições religiosas, que acabariam por capturar a fragilidade e o desamparo humanos a seu serviço, fortalecendo suas bases políticas, econômicas e sociais, e anulando ainda a possibilidade do desejo em nome das reivindicações de transformação da ordem social. Essa crítica é ainda estendida a qualquer sistema que oferece a proteção e exige, em troca, obediência a seus preceitos morais.

O tratamento que Freud dá ao sentimento oceânico remete à noção de desamparo (*Hilflosigkeit*)⁴⁶ inicial que já figurava na primeira parte do *Projeto para uma psicologia científica*, onde o psicanalista o determina como “*fonte primordial de todos os motivos morais*” (Freud, 1895/2006, p. 370), de onde iria advir a dependência entre os sujeitos – sinalizando, portanto, a ideia de uma dívida simbólica instaurada desde os primórdios da vida humana. O sentimento oceânico seria, portanto, a revivência regressiva ao momento mítico em que o bebê ainda não se distingue do mundo externo; essa experiência de beatitude prazerosa e narcísica em que o sujeito está completamente identificado com o puro prazer. O processo de humanização, no entanto, barraria essa experiência, inserindo o mundo do limite, impedindo esse retorno ao indiferenciado e ilimitado. Todo, configurando, então, o Eu-realidade. As figuras da castração e da morte reativariam o desejo de retorno a esse estado primevo, unidade mítica já perdida, mas sempre reivindicada. A respeito dessa figura do desamparo inicial, Guilherme Massara Rocha observa que seus contornos “[...] serão sempre singulares, e sempre significativamente vinculados aos mais remotos modos de apreensão e manejo dessa condição na relação com o mundo, substantivamente, com a alteridade” (Rocha, 2010, p. 152).

Oswald de Andrade também é sensível à fundamentação trágica trazida pelo desamparo:

[...] o homem é o animal que demonstra uma imensa incapacidade inicial, exigindo, para existir, esforços e recursos de que prescindem todos os outros. [...] É na infância que devemos fixar os olhos para deduzir quais as razões que fazem do homem um “animal diferente”, pois somente na infância encontramos elementos essenciais de disparidade entre o bípede falante e as outras espécies que habitam este estranho planeta. É o desguarnecimento da infância, a sua demorada capacidade em andar e se exprimir, que deve ser procurada a constatação do déficit essencial que faz do homem por oposição o transformador e o mestre da natureza que o envolve. [...] Melhor ainda, será vê-lo [o homem] como um animal deficitário, desprovido dos naturais recursos de defesa e ataque que possuem os outros a fim de substituir (Andrade, 1953/2011b, p. 438-439).

Décadas antes, no editorial do primeiro volume da segunda fase da *RA*, Oswald já abordava o tema da incompletude e desamparo, aliando a criança ao primitivo:

Nós acreditaríamos num progresso humano se a criança nascesse alfabetizada. Mas enquanto ela aparecer no mundo, como nesses últimos quarenta séculos de crônica

⁴⁶ O vocábulo alemão *Hilflosigkeit* pode ser fragmentado em três frações: *Hilfe*, que pode ser traduzido por “socorro”, *los*, que pode significar “sem”, e *keit*, que configura uma terminação substantivadora, de modo que uma tradução possível a *Hilflosigkeit* seria “insocorribilidade”. O desamparo instaura a insocorribilidade, uma dívida eterna e impagável no campo do humano (Ceccarelli, 2009; Moreira, 2005).

conhecida, nasce naturalmente na idade da pedra. E aí ficaria, primitiva e nhambiquara, se não a deformassem imediatamente. Não há motivos para se ter saudades das idades líticas. Todos os dias nascem milhões de homens pré-históricos⁴⁷.

Nesse trecho, que se assemelha fortemente ao comentário freudiano a respeito do canibalismo, do incesto e da vontade de matar como desejos instintuais que “[...]tornam a nascer com cada criança” (Freud, 1927/2014, p. 240), é possível entrever que, enquanto Freud pensa a educação civilizatória como uma passagem fundamental para moralização e humanização do sujeito, Oswald aponta para o perigo metafísico que o verbo ser, esse operador gramatical que transforma o fundo primitivo infantil de cada homem na forma civilizada, mobilizando, nesse processo, seus fluxos naturais, sua dimensão biológica e sua força vital. É ainda importante ressaltar, a partir dessa passagem, que Oswald não situa o homem primitivo, paleolítico no passado ou na pré-história, mas no seio mesmo da própria história (Carli, 2016).

De modo geral, parece-nos que a aproximação entre sentimento oceânico e sentimento órfico sugere ainda uma espécie de leitura topológica da antropofagia, nela identificando a condição primitiva de um fluxo real da própria substância pulsional, então indeterminada, e passível, portanto, de assumir parcelas da forma daquilo que engloba ou fagocita. Nesse sentido, e a partir de então, a religião adviria como “sequestradora”, recalcante, dando origem à narrativa de um endividamento que, impossível de saldar, instauraria o sacerdócio (e ainda o ódio) no lugar do ócio, o *faber* (o trabalho compulsório e o pudor culposos) no lugar do *ludens*. De maneira especulativa, poderíamos sugerir que o que antropófago devora (re-incorpora, reedita), fundamentalmente, seria o naco de carne que lhe fora expropriado como condição de ingresso na civilização.

3.8 Pulsão de morte, Supereu e agressividade

Para Freud, a agressividade estaria como tendência original que circula entre os sujeitos, sendo secundariamente modificada diante da verdade do desamparo que apontaria para a alteridade como necessária – de modo que o laço social seria possível somente através da introjeção da culpa, fator estruturante da civilização. Contrastando com essa ideia, Oswald de Andrade toma a cultura matriarcal para pensar o par agressividade-cordialidade: como já apresentamos anteriormente, na reflexão oswaldiana, a compreensão da vida como devoração – que lembraria a imanência do perigo – teria como consequência não a produção

⁴⁷ De Antropofagia. RA: 2ª. fase: n.1, 1929a.

do “egotismo do mundo contemporâneo”⁴⁸ (Andrade, 1940-1950/2011, p. 453), mas a “solidariedade social”, definida como alteridade.

Em sua “Teoria sobre o déficit essencial do ser humano”, Oswald aponta para o que considera o grande engano da humanidade, que seria estabelecer o conflito entre sua natureza (*o que se é*) e o esquema idealista da natureza mesma (*o que se quer ser*):

[...] pior ainda é que ele não somente procura enganar os outros, mas vive se enganando sobre sua própria pessoa, suas intenções e propósitos. E quando surpreendido em falta social, evita como se crime houvesse em confessar seus pendores e sua possível má ação, isto é, sua ação em benefício próprio contra outrem ou contra a sociedade (Andrade, 1953/2011b, p. 435-436).

Ao se referir ao conflito entre aquilo que se é e aquilo que é desejável, Oswald parece remeter aos termos apresentados na teoria freudiana como Eu e Supereu, esse último definido por Freud como:

[...] portador do ideal do Eu, pelo qual o Eu se mede, o qual busca igualar, e cuja demanda por uma perfeição cada vez maior ele se empenha em satisfazer. [...] precipitado da velha ideia que a criança tinha dos pais, a expressão de admiração de quem os considerava perfeitos (Freud, 1933/2010, p. 203).

Podemos perceber que, para Oswald, o engano humano estaria justamente em se guiar pela pauta dessa instância tão repudiada nos textos antropófagos, aquela que, herdeira do complexo do Édipo e determinada pelas imagens parentais, não faria o menor sentido na sociedade matriarcal almejada pelo escritor. Esse é mais um exemplo da relação estratégica com que a antropofagia trata a psicanálise: embora reconheça a teoria psicanalítica como um campo teórico decisivo para o seu tempo, Oswald tomava uma posição diante do que apreendia, incorporando seus conceitos, sem, no entanto, dar uma continuidade direta aos mesmos.

Freud apostava no desamparo como fator fundamental para a constituição da alteridade e da possibilidade de laço social. Ele seria, ainda, o resultado da nostalgia da proteção paterna, origem do sentimento religioso. Ancorado em uma formação iluminista que se apoia na observação e na ciência para atingir a verda-

⁴⁸ Efeito das concepções messiânicas da vida, incapazes de produção de uma perspectiva alteritária, pois esperaríamos pela dirimção do perigo no plano transcendental divino. De forma contrária, as concepções matriarcais e alteritárias de organização social consideram a periculosidade do mundo sem a ilusão de um socorro redentor supraterrâneo (Andrade, 1940-1950/2011). Também dedicado a pensar a relação entre o desamparo e as religiões, Freud a toma como uma ilusão criada para a proteção dos humanos contra os perigos da natureza e do destino – e também aqueles provocados pela própria sociedade humana. Além disso, para o psicanalista, as doutrinas religiosas prestaram, ao longo dos tempos, um importante serviço à cultura humana ao domar e controlar os impulsos associativos – o que não teria bastado, no entanto, para que os seres humanos fossem mais felizes.

de, o psicanalista aspira a uma “educação para a realidade” em que os sujeitos, pelo acesso ao campo científico, pela primazia do intelecto sobre os impulsos através do deus *Logos*, possam deixar o infantilismo que caracteriza o tóxico “consolo da ilusão religiosa” (Freud, 1927/2014, p. 291) e possam aprender a suportar com resignação as “[...]inevitabilidades do destino, contra as quais não existe remédio” (Freud, 1927/2014, p. 292):

De que lhe serve a miragem de uma grande fazenda na Lua, cuja colheita ninguém jamais viu? Como honesto camponês aqui na terra, ele saberá cultivar seu pequeno torrão de modo que este o alimente. Retirando as expectativas que havia posto no Além e concentrando na vida terrena todas as forças assim liberadas, ele provavelmente alcançará que a vida se torne suportável para todos e a civilização não mais oprima ninguém [...] Desses desejos, nosso deus *Logos* realizará o que nos permitir a natureza fora de nós, mas muito gradualmente, num futuro indefinido, para novas criaturas humanas. E ele não promete nenhuma recompensa para nós, que tanto sofremos com a vida. No caminho para essa meta distante, suas doutrinas religiosas terão de ser abandonadas [...] a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e é palpável que a religião contraria ambas. Tampouco as ideias religiosas purificadas escaparão a esse destino, enquanto mantiverem algo do conteúdo consolador da religião. É verdade que, se elas se limitarem a proclamar a existência de um ser espiritual superior, de atributos indefiníveis e propósitos indiscerníveis, estarão imunes às objeções da ciência – mas perderão o interesse para os homens (*idem*, p. 292).

Oswald de Andrade, sem seguir Freud nesse aspecto, entendia o sentimento de periculosidade do mundo como fonte da busca pela redenção transcendente nas sociedades messiânicas, elemento crucial para a sujeição das massas à religião. Nas culturas antropofágicas, o desamparo diante das forças da natureza e dos mistérios sobrenaturais originariam a concepção mais alteritária e cordial das relações, justamente por não negar, nem sublimar, ou transferir a agressividade constitutiva, ritualizada no ato antropofágico.

Parece-nos, ainda, que por vias radicalmente distintas, Oswald de Andrade e Freud acabam se encontrando na aspiração por um mundo sem opressão: nele, enquanto o antropófago valoriza a ausência dos tabus e da moral trazidos pelas religiões e pelas promessas de redenção supraterrênea, o psicanalista admite como desejável a apresentação e conhecimento da realidade do mundo – “[...]através do qual podemos aumentar nosso poder e organizar nossa vida[...]" (*idem*, p. 299) – pelo esforço científico e pela educação “[...]liberada do peso das doutrinas religiosas[...]" (*idem*, p. 298).

No entanto, se para Oswald a iminência de um mundo matriarcal que se anuncia a partir, como já visto, da ondulação geral do pensamento humano (Andrade, 1940-1950/2011, p. 453), para Freud – ainda que o mesmo aposte na secularização e desencantamento do mundo, como podemos depreender da lon-

ga citação acima – haveria um resto pulsional, resultado do enlaçamento entre singularidade (constituição psíquica e remodelagem pulsional) e herança/tradição coletiva (atribuição de papéis sociais e assimilação da herança arcaica) – processo entendido como trabalho da cultura (*Kulturarbeit*) – que sempre colocaria o campo cultural num trabalho incessante e incompleto de produção de significações e minimização das pulsões, e revelaria o fracasso do projeto social. Diante do desamparo inicial, da incompletude constitutiva, o trabalho da cultura é solicitado para a constituição dos sujeitos, evidenciando a estrutura da atividade marcada pela alteridade desde sempre, enlaçando singularidade e herança cultural em uma interdependência constitutiva (onto- e filogênese).

O resto pulsional que sobra a partir dessa formação nos indica que Freud não patrocinava a ideia de uma total adequação dos sujeitos ao processo civilizatório. Diante disso, cada sociedade deveria ser capaz de criar e construir formas de lidar com essa impossibilidade estrutural de satisfação, ou seja, de contornar o desamparo. O que o psicanalista parece indicar é que o hiato intransponível em que fundamos o projeto civilizatório possibilita a produção de formas singulares e temporais de manejar o laço social.

Na sétima parte de seu *O mal-estar na civilização*, Freud (1930/2010) estabelece a relação entre a natureza do mal-estar e o Supereu, instância formada como consciência moral, que tem a capacidade de ser extremamente agressiva com o Eu, expressando-se, diante deste, como necessidade de punição. O advento do sentimento de culpa, na teoria freudiana, está visivelmente relacionado à consciência do desenvolvimento cultural. Aqui, podemos entrever que a noção de mal-estar se vincula à dificuldade de nomeação e percepção da culpa – já, em *Totem e Tabu* (1912-1913/2012), colocada como fonte e origem da cultura – experimentada como esse difuso mal-estar. Freud entende o Supereu como uma “pura cultura” da pulsão de morte: “de fato este consegue frequentemente impelir o Eu à morte, quando o Eu não se defende a tempo de seu tirano” (Freud, 1923/2011, p. 66). Manifestado essencialmente como crítica e sentimento de culpa, fruto de uma identificação⁴⁹ com o modelo paterno e síntese das substituições parentais, o Supereu, como observa Dunker,

⁴⁹ Importante mencionar a passagem freudiana sobre a angústia da morte nos casos de melancolia. Freud observa que, para a sobrevivência do Eu, é fundamental que ele seja amado pelo Supereu, que desempenha a função protetora outrora representada pela imago paterna. Ao se ver em uma situação de imenso perigo real, o Eu se “[...]desamparado de todos os poderes protetores e deixa-se morrer. Esta é, aliás, a mesma situação que subjaz ao primeiro grande estado de angústia, o do nascimento, e à angústia infantil da nostalgia, a da separação da mãe protetora” (Freud, 1923/2011, p. 73).

[...] une e articula a autoridade com o poder, o processo civilizatório com o processo de cultura, nossa obediência na esfera dos laços amorosos de família e nossa obediência na esfera moral-jurídica. Essa síntese localiza o sujeito em dada genealogia, à qual ele pertencerá, segundo um sistema simbólico de nomeação (Dunker, 2015, p. 208).

Podemos contabilizar, na fatura da pulsão de morte e do advento do Supereu, a impossibilidade de uma pastoral no pensamento freudiano uma vez que o mal-estar passa a ser designado não como um contingente à civilização, mas aquilo que está na própria alçada do ato civilizatório. Como é possível perceber, Freud chama atenção para o caráter destrutivo e mortífero na tirania superegógica, sobretudo nos casos de melancolia e neurose obsessiva, como podemos ler em *O eu e o Isso*. Uma forma de contenção à destrutividade do Supereu em relação ao Eu é a fusão da pulsão de morte com a pulsão de vida ou o seu desvio, sob a forma de agressividade, para a realidade externa. Na dinâmica entre auto- e heteroagressividade apresentada por Freud, fica claro que

[...] quanto mais [o homem] restringe sua agressividade ao exterior, mais severo, mais agressivo se torna em seu ideal do Eu. Para a consideração habitual é o oposto, ela vê na exigência do ideal do Eu o motivo para a supressão da agressividade. Mas o fato permanece como o enunciamos: quanto mais um indivíduo controla sua agressividade, tanto mais aumenta a inclinação agressiva do seu ideal ante o seu Eu. É como um deslocamento, uma volta contra o próprio Eu (Freud, 1923/2011, p. 68).

Aqui, aproximamo-nos novamente da consideração defendida pela antropofagia oswaldiana de que “o desafio direto” (que não passaria pelo recalque), no sentido de uma agressividade possível em uma “sociedade liberada” que poderia “remedia[r] tudo” (Andrade, 1929/2009, p. 80).

Em Freud, a exploração da segunda teoria das pulsões revela que o encontro clínico com o fenômeno da compulsão à repetição conduziu o psicanalista a reformular o funcionamento psíquico como estando “além do princípio do prazer”. O reconhecimento de um mecanismo de rememoração de experiências desprazerosas e de repetição de uma experiência traumática na própria neurose transferencial levaram o psicanalista à formulação da pulsão de morte. Impondo-se como uma pulsão demoníaca, parecia-lhe algo “[...]mais primitivo, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer” (Freud, 1920/2006, p. 34). A esse respeito, Freud especula se tratar de uma expressão da tentativa orgânica de retorno a um estado anterior à vida, inorgânico/inanimado, contrapondo-se, em certo sentido, à postulação, já apresentada acerca da pulsão, do caráter vital, de força impulsora do organismo. A vida seria, portanto, provocada, causada,

sendo o resultado de um esforço da realidade externa para o seu surgimento. A hipótese do novo dualismo pulsional freudiano, que contrapõe pulsões de vida *vs.* pulsões de morte, e substitui a antiga oposição entre pulsões de autoconservação e pulsões sexuais (que estão agora incluídas nas pulsões de vida), só se sustenta a partir da associação/fusão entre esses dois grupos pulsionais que indicam que a vida se daria como resultado de um constante embate entre os distintos objetivos dos mesmos:

Certo grupo de instintos se precipita como que para atingir o objetivo final da vida tão rapidamente quanto possível, mas, quando determinada etapa no avanço foi alcançada, o outro grupo atira-se para trás até um certo ponto, a fim de efetuar nova saída e prolongar assim a jornada (Freud, 1920/1996, p. 51).

Enquanto Eros produz a união, a ligação em unidades mais amplas, em busca de um todo, a pulsão de morte promove a fragmentação, o desmembramento em unidades cada vez mais diminutas rumo ao estado inanimado. Mediante a fusão com componentes eróticos, sua ação pode se tornar inócua. Mas ela também pode ser desviada para o mundo externo, mobilizando toda sua potência destrutiva e agressiva, que, sem se fundir com Eros, torna-se indomesticável, ficando “[...]livre para levar a cabo suas intenções” (Freud, 1923/2011, p. 59).

O dualismo antropofágico, agressividade-cordialidade, parece-nos trazer a mesma fusão que está em questão no embate pulsional freudiano. No entanto, para o antropófago, o que restaria da equação vida-morte seria o instinto lúdico. Entre esses dois pêndulos – *Eros vs. Morte* – a constante lúdica dirige o destino humano: “o homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos – o Amor onde ganha, a Morte onde perde⁵⁰. Por isso, inventou as artes plásticas, a poesia, a dança, a música, o teatro, o circo e, enfim, o cinema” (Andrade, 1950/2011a, p. 202).

Estamos novamente diante da relação entre civilização, cultura e natureza. Se Freud se furta ao estabelecimento de uma distinção entre cultura e civilização, por exemplo, e não chega a definir um entendimento específico para os polos natureza e cultura, essas delimitações são fundamentais na antropofagia. Em *A crise da filosofia messiânica*, Oswald conjectura que o homem poderá, ao longo do seu estado de negatividade, restituir a si mesmo a sua vida natural – entendida como cultura – na síntese dialética trazida pela técnica, aspecto da vida civilizada.

⁵⁰ A asserção oswaldiana é encantadora. E ainda assim é preciso pontuar que a experiência da clínica psicanalítica nos revela ser frequente a aparição da condição subjetiva de perda e devastação no amor e na brincadeira e, o mais espantoso, certas fruições e ganhos nas “brincadeiras de morte”.

Nesse ponto, Oswald antropofagicamente equivale cultura e vida natural: natureza é cultura e ambas se distinguem da técnica, do trabalho. Natureza e cultura são equacionadas ao lado do instinto lúdico e do ócio. A consequência dessas equivalências seria a constatação de que, para Oswald, não poderíamos afirmar um *Kulturarbeit*, trabalho da cultura, mas justamente o ócio da cultura, que nos remete à convocação da “vida de rede”⁵¹, da postura manifestadamente desaceleradora, objetora do desenvolvimento, uma disposição preguiçosa que não quer dispendir um alto consumo de energia, mas que implica um constante deslocamento, exogamia e diferenciação.

Aqui começa a fazer mais sentido a proposição de Oswald de Andrade, já anteriormente mencionada, a respeito da retificação de Freud: “as experiências das teorias de Freud numa sociedade natural trariam também a derrocada de outros resultados da psicanálise” (Andrade, 2009, p. 80).

A psicologia antropofágica elucida, portanto,

[...] a doutrina da queda e a formação da ideia de pecado. O que está errado é a solução contrita, transferida para a absorção na comunhão. A antropofagia ordena o sentido biológico. Absorver sempre e diretamente o Tabu. Isso evitará o filoxera [praga] produzido por todas as morais interiores.⁵²

3.9 Será esse o Brasileiro do século XXI⁵³? A horda como destino

A partir de sua clínica, Freud foi capaz de compreender os fenômenos sociais no campo do sujeito e os fenômenos psíquicos no campo da relação com o outro, no laço social. Seu olhar sobre os estudos sociais teve como consequência a admissão de que psicologia social e psicologia individual seriam indissociáveis. A própria noção de linguagem, tão valorizada pela psicanálise, já escancara a impossibilidade dessa divisão para o campo inaugurado por Freud. Gostaríamos de chamar atenção para a posição paradoxal da psicanálise em relação à cultura. Por um lado, seu objeto de interesse e investigação clínica não se encontra no campo do visível, sendo tarefa do psicanalista trazer a lume, manifestar esse conteúdo. Por outro lado, a clínica busca dissipar as estruturas visíveis já que é a partir desse processo de dirimir o estruturado que algum novo sentido pode advir – movi-

⁵¹ “Mas essa vida de rede que afinal é a geral preocupação humana, só poderia ser atingida através da técnica e, portanto, do trabalho, do suor, da invenção, dos ‘fusos trabalhando sozinhos’, de Aristóteles” (Andrade, 1953/2011a, p. 283).

⁵² Freuderico. RA: 2ª fase: n.1, 1929.

⁵³ O título traz a citação direta a uma passagem ao prefácio de *Memórias sentimentais, de João Miramar* (Andrade, 1923/2004, p. 70).

mento que, no plano cultural, teria como efeito escancarar a queda da racionalidade e o descontrole e descentramento do humano e de suas instituições, além de suspender a exaltação dos ideais de um progresso civilizatório. Ainda que entenda a civilização como aquilo que possibilitou à humanidade “contínuos avanços no controle da natureza” e obtenção de bens importantes às suas necessidades, Freud parece não admitir a possibilidade de uma formação cultural capaz de reconciliar e compensar os sujeitos pela coação ao trabalho e renúncia aos impulsos, aspectos exigidos pela vida civilizada. A formação do Supereu, individual e coletivo (cujas exigências que “[...]concernem às relações dos seres humanos entre si são designadas por ‘ética’”, conforme Freud, 1930/2010, p. 117) aparece como patrimônio psíquico desse empreendimento repressivo, e, apesar de ser considerado um avanço na marcha da humanidade, o próprio Freud destaca sua face destrutiva e tirânica, apresentando ainda suas objeções clínicas quanto a essa instância:

Pela severidade de seus mandamentos e proibições, ele se preocupa muito pouco com a felicidade do Eu, não levando devidamente em conta as resistências ao cumprimento deles, a força instintual do Id e as dificuldades do ambiente real. Daí que, movidos pela intenção terapêutica, frequentemente somos obrigados a combater o Super-eu, e nos empenhamos em fazer baixarem suas exigências. Recriminações idênticas podem ser feitas às reivindicações éticas do Super-eu cultural. Também este não se preocupa suficientemente com os fatos da constituição psíquica do ser humano, emite uma ordem e não se pergunta se é humanamente possível cumpri-la. [...] Exigindo mais, produzimos no indivíduo rebelião ou neurose, ou o tornamos infeliz. [...] Que poderoso obstáculo à cultura deve ser a agressividade, se a defesa contra ela pode tornar tão infeliz quanto ela mesma! A chamada ética natural nada tem a oferecer aqui, salvo a satisfação narcísica de o indivíduo poder se considerar melhor do que outros. A ética que se apoia na religião introduz aqui suas promessas de um além-túmulo melhor. Acho que, enquanto a virtude não compensar já nesta vida, a ética pregará em vão. Parece-me também fora de dúvida que uma real mudança nas relações das pessoas com a propriedade será de maior valia, neste ponto, que qualquer mandamento ético; mas entre os socialistas esta compreensão é turvada por um novo desconhecimento idealista da natureza humana, e assim tornada sem valor para a aplicação (Freud, 1930/2010, p. 118-119).

A extensa citação extraída de *O mal-estar na civilização* nos permite acompanhar vários aspectos do pensamento freudiano no que se refere às suas expectativas e crítica quanto à vida coletiva na civilização e aos preceitos éticos. A passagem também traz um dos poucos momentos na obra do psicanalista em que aparece um juízo mais explícito quanto às experiências socioeconômicas, no caso, o empreendimento socialista. Aqui, tratando de um problema mais universal, Freud se apresenta cético quanto às possibilidades de transformações sociais a partir de respeito a mandamentos éticos e tampouco a partir de alterações no regime de propriedade privada. Para ele, a expectativa quanto a um quadro de har-

monia social a partir de um cenário desse tipo repousa em um desconhecimento da natureza humana, uma ingenuidade idealista, a não consideração, poderíamos inferir, daquilo que a psicanálise trouxe a partir da força pulsional destrutiva.

Poderíamos entender que essa resignada crítica freudiana se aplicaria às pretensões da antropofagia. No entanto, tomamos como equívoco a admissão de que o movimento capitaneado por Oswald desconhecesse ou ignorasse a radicalidade da agressividade na composição humana, mas justamente o contrário, tendo em vista que a figura mobilizada é exatamente o símbolo de uma das maiores agressividades no campo humano, a saber, o canibalismo⁵⁴ (baixa antropofagia). Não nos parece, por exemplo, que a reivindicação e aposta antropófaga sintetizada na teoria da posse contra a propriedade, “pedra do Direito antropofágico” – “a noção de propriedade, de título morto, de latifúndio e de herança, nunca! Somos contra tudo isso. Mas a posse é respeitável, garantida pelo valor de quem possui e pela vitalidade de quem sabe guardar” (Andrade, 2009, p. 83-84) – parta de uma perspectiva idealista da natureza humana, mas justamente do reconhecimento do estado de luta que a define. Ao afirmar que o Brasil “é um grilo de seis milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas”⁵⁵, Oswald de Andrade escancara a arbitrariedade, a violência e a obscuridade contida na ideia de propriedade (e também de identidade), operação de apropriação das terras originárias pelas matrizes europeias no (des)encontro⁵⁶ com os ameríndios americanos, que teria sido legitimada, no espectro das disputas de direito internacional entre os Estados, pela “superioridade espiritual dos europeus” (NODARI, 2007, p. 29). A reconfiguração proposta pela antropofagia, através dessa “poética do grilo” (*idem*, p. 149), atualiza, portanto, a utopia da Pindorama de outrora, através da anulação da propriedade e seus efeitos: da lei, do pecado, da gramática, da mortificação do objeto possuído e do sujeito possuidor [...]” (*idem*, p. 149).

Por se apresentarem como sociedades deliberadamente contra o que a civilização chamada ocidental apresenta – o Estado, a divisão social em classes, a propriedade, a herança – as sociedades ameríndias pré-colombianas são o modelo para Oswald. Como nos ensina Ailton Krenak, eram esses povos que, na experiência do contato com os invasores, “tinham convicção do equívoco que era a civilização. Eles não se renderam porque o programa proposto era um erro: ‘a gente não quer essa roubada’. E os caras: ‘não, toma essa roubada. Toma a Bíblia, toma a cruz, toma o colégio, toma a universidade, toma a estrada, toma a ferrovia, toma

⁵⁴ Lembrando aqui a já mencionada consideração freudiana a respeito desse desejo pulsional que ainda padece na civilização e “torna[m] a nascer com cada criança” (Freud, 1927/2014, p. 240).

⁵⁵ Esquema a Tristão de Athayde. RA: 1ª. fase, n.5, 1928.

⁵⁶ Como sabemos, os efeitos sintomáticos levariam alguns séculos para “eclodirem em sua inteireza” (Nodari, 2007, p. 31).

a mineradora, toma a porrada” (Krenal, 2019, p. 14). Há séculos, a forma-Estado – “o Estado e a forma” – (Nodari, 2019a, p. 93) e seus correlatos – dentre os de hoje, estão o extremo neoliberalismo e o obscurantismo ideológico do fundamentalismo religioso – tratam os indígenas como inimigos, objetores do consumo, pecadores à espera da salvação. Mesmo diante dessa ofensiva, esses já sobrevivem, adiam o fim do mundo (Krenak, 2019) há pelo menos cinco centenas de anos, escapando de todos os tipos de ataque reais e perigos metafísicos, *sub-sistindo*, portanto, existindo “no *sub*” (Cêra *apud* Krenak, , 2009a, p. 93) em oposição ao *super*- (“o alto, seja do excesso seja da repressão [...] da lógica do limite e do ilimitado”); à lógica da produtividade; ao “o super-eu paterno que castra e o super-eu materno que manda gozar” (Nodari, 2009a, p. 73).

É preciso ainda lembrar que, na “tópica antropofágica” do consciente antropofágico *versus* consciente ético, Oswald postula que este último se forma justamente no embate com o exterior, de modo que ele não se delimita a partir de uma função normativa ou normalizadora, e, como lembra bem Alexandre Nodari (2007, p. 151), “[...]nem se guiaria por um princípio inflexível, uma Lei, mas por ‘normas estratégicas’, pela ‘ética’”. O consciente ético oswaldiano, portanto, não estaria inclinado para a busca uma vida regida por determinismos morais, mas teria como norte a busca de um bem viver, da felicidade, essa utopia que o MA já nos mostra ter existido em tempos remotos⁵⁷ – “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade [...] A alegria é a prova dos nove”⁵⁸.

O programa da felicidade trazido por Oswald é, para Freud, inexequível⁵⁹.

⁵⁷ Contudo, é preciso ainda pensar que os povos menores daqui e de todo o planeta (Viveiros de Castro, 2015) seguem teimosamente *reexistindo*, estão aqui, surpreendendo a todos não pelo exotismo, mas, como cantado por Caetano Veloso, “pelo fato de poder ter sempre estado oculto quando terá sido o óbvio”. No Brasil contemporâneo, o óbvio segue sendo ocultado “na Aldeia Maracanã, [...] nas ocupações secundaristas, [...] nos índios Krenak que enfrentaram a Vale S.A., seja nas comunidades da beira do Rio Doce, com os índios e ribeirinhos que resistiram bravamente diante de Belo Monte, com os Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul, os moradores da Vila Autódromo, as paradas LGBT, as mulheres contra a cultura do estupro [...]” (Frente povo por vir) em suma, nos “[...]involuntários da pátria’ [...] dispostos a devorar experiências possíveis de compromisso com a terra do que a ser guarda de fronteiras (territoriais ou culturais)”. Não precisamos então remeter a um passado e nem “procurar o Brasil, o Povo que nunca estará lá, pois os povos já estão aqui, e o encontro com a sua multiplicidade é o único caminho, por estreito que seja, a única força para a transformação, a libertação enquanto multiplicação dos possíveis [...] antes que seja tarde demais, antes que os outros do povo (em toda a equivocidade da expressão), os povos outros, que aqui estão dentre nós, e dentro de nós, desapareçam, sejam desaparecidos, i.e., assassinados, e com eles a possibilidade de virar outro, a possibilidade de todo e qualquer futuro, daquilo que virá” (Nodari, 2017, p. 19).

⁵⁸ Andrade, O.de. MA. RA: 1ª fase, n.1, 1928.

⁵⁹ Nesse sentido, é interessante retomar o que Lacan apontou como “metas morais da psicanálise”. Em seu seminário sobre a ética, o psicanalista questiona sobre a pertinência de uma perspectiva teórica e prática da clínica psicanalítica que se reduza ao ideal de uma harmonização psicológica ou ainda à esperança de que os pacientes possam aceder a uma “felicidade sem sombras”. Para Lacan, essa expectativa reduziria ou seria a própria antinomia das articulações freudianas: “Qualquer regularização que trouxermos à situação daqueles que concretamente recorrem a nós em nossa sociedade, é por demais evidente que sua aspiração à felicidade implicara sempre um lugar aberto

Onde Oswald avança, Freud recua, o que o livra de incorrer em uma incoerência com o postulado a partir da pulsão de morte: “a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha no plano da ‘Criação’” (Freud, 1930/2010, p. 30). O psicanalista demonstra hesitação diante qualquer destino bem-aventurado para o plano da cultura. Para ele, o sofrimento humano advém de fontes variadas e incessantes, como o próprio corpo (fadado ao declínio), e também dos perigos, da dor e do medo do mundo externo, além ainda daquela que é apontada como sua fonte mais dolorosa, a saber, as relações com os outros⁶⁰. Para Lacan, a prova dessa dificuldade pode ser demonstrada a partir da mitologia de *Totem e tabu*, quando Freud indica que os irmãos só se descobrem irmãos após o parricídio e, descobrindo-se irmãos (o que não estava dado desde o princípio), torna-se necessário um esforço dispendioso de energia para manutenção de um laço:

As energias que empregamos em sermos todos irmãos provam bem evidentemente-te que não o somos. [...] Essa obstinação com a fraternidade, sem contar o resto, a liberdade e a igualdade, é coisa ridícula, que seria conveniente captar o que recobre (Lacan, 1969-1970/1992, p. 107).

O pessimismo freudiano evoca a advertência de Goethe: “nada é mais difícil de suportar do que uma série de dias belos” (em Freud, 1930/2010, p. 31). Além desses motivos para a infelicidade, Freud entende que, na contemporaneidade, o saber tecnocientífico teria trazido consequências nefastas para as formas de vida: ainda que tenham protegido a humanidade das forças da natureza, concedeu poder desmesurado aos “lobos”. Mesmo tendo se tornado “deuses de prótese”, os homens não foram mais felizes.

Se Freud se esquivava de ensaiar qualquer previsão ou pretensão reformista em prol de um programa para a felicidade, admitindo não ser a favor da “fabri-

para um milagre, uma promessa, uma miragem de gênio original ou de excursão para a liberdade, caricaturemos, de possessão de todas as mulheres para um homem, do homem ideal para uma mulher. Constituir-se como garante de que o sujeito possa de qualquer maneira encontrar seu bem, mesmo na análise, é uma espécie de trapaça. Não há razão alguma para que nos constituamos como garante do devaneio burguês. Um pouco mais de rigor e firmeza é exigível em nossa confrontação com a condição humana [...]. O ordenamento do serviço dos bens no plano universal não resolve, no entanto, o problema da relação atual de cada homem, nesse curto espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, com seu próprio desejo – não se trata da felicidade das futuras gerações (Lacan, 1959-1960/2008, p. 355-356).

⁶⁰ Freud não compartilha da ideia de que, abolido o estado de coerção e repressão dos impulsos (sem recalque, como propôs Oswald), haveria possibilidade de uma vida coletiva harmônica e plena com igualdade na distribuição de bens, serviços e benefícios do progresso, técnica, trabalho. Seu argumento é o de que o homem porta, em demasia, tendências destrutivas e antissociais, sendo essas determinantes para o comportamento em sociedade. A cultura se baseia, portanto, na “coação e na renúncia instintual”, modelo de regulação fundamentado na frustração, proibição e provação dos desejos. Freud se contrapõe ao sentimento oceânico. E, ao fazer isso, discorda não só de Romain Rolland, mas do primeiro Freud, que pensava no progresso humano pelo cientificismo iluminista.

cação de visões do mundo” – tarefa que, a seu ver, deveria ser delegada aos filósofos que “[...]confessadamente acham inexecutável a jornada da existência sem um guia de viagem como esse, que informa sobre tudo” (Freud, 1926/2014, p. 26) – Oswald sistematiza, via antropofagia, as revisões necessárias diante da grande “placenta jurídica”⁶¹ que recobre o Ocidente. Desde a religião, que precisa admitir “a macumba e a missa do galo”⁶² posto que – concordando com o sentimento oceânico e órfico – “nosso povo tem um temperamento supersticioso, religioso”⁶³, seria ainda preciso, no programa antropofágico, consolidar uma profunda reforma cultural e social.

Diante da organização do Estado e do capitalismo predatório, a terceira fase/dentição da antropofagia contempla, em suas proposições reflexivas, a revisão da história, das religiões, da organização social, da relação com a propriedade e substituição da mesma pelo direito de posse, enfim, da economia do haver para a economia do ser (Andrade, 1954/2011b). Para Freud, todavia, qualquer programa nesse sentido, tomado por ele como “guias de existência”, tende a caducar rapidamente, sendo “[...]nosso [da psicanálise] trabalho miúdo, estreito e míope” (Freud, 1926/2014, p. 26) justamente o responsável pela necessidade de novas edições dessas “tentativas de achar substituto para o velho catecismo, tão cômodo e tão completo” (*ibidem*, p. 26). O trabalho miúdo de fazer a palavra emergir sem esperar um sentido último é a estratégia freudiana diante de qualquer (con)vocação idealista. Arriscamos dizer que talvez passaria por aí uma resposta freudiana às pretensões antropófagas: criticada por universalizar e centralizar a configuração edipiana na subjetividade, a psicanálise devolveria a acusação, apontando certa imposição de uniformidade e homogeneização na resposta fornecida pela *Weltanschauung* oswaldiana⁶⁴. O ceticismo resignado quanto aos futuros da civilização e a aposta freudiana no trabalho científico como suporte da secularização são revelados nas linhas finais de *O eu e o isso*:

Sabemos até agora que a ciência pôde lançar muito pouca luz sobre os enigmas deste mundo; o barulho dos filósofos nada mudará isso, apenas a paciente continuação do trabalho que tudo subordina à exigência de certeza pode gradualmente produzir mu-

⁶¹ Andrade, O. de. Esquema ao Tristão de Athayde. RA: 1ª fase, n.5, 1928.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Trata-se aqui, obviamente, de um exercício especulativo de nossa parte. Ainda que ensaiemos uma resposta freudiana à antropofagia, devolvendo a acusação de certa uniformização, parece-nos que, assim como o campo inventado por Freud, o movimento capitaneado por Oswald aponta para a contestação do sentido único, endogâmico, fechado, limitado, unívoco, total, mas advoga pela exogamia e pela abertura. Se a via para isso, na psicanálise, é a palavra – que oferece uma pluralidade de sentidos, na antropofagia, é a devoração. As ênfases das análises e proposições desses dois campos são diferentes, e, por isso, temas como alteridade e abertura de sentido, ainda que sejam caros tanto a Oswald quanto a Freud, são tratados de formas distintas pelo escritor e pelo psicanalista.

dança. Ao cantar na escuridão, o andarilho nega seu medo, mas nem por isso enxerga mais claro (Freud, 1926/2014, p. 26)⁶⁵.

De modo geral, e a despeito das diferenças que os caracterizam, tanto Freud quanto Oswald de Andrade oscilam em seus textos entre a certeza quanto ao material que apreendem e analisam no espectro cultural, e certa opacidade nesse empreendimento de tatear os objetos de investigação (mesmo a despeito da objeção freudiana quanto à prática especulativa), algo, de fato, bastante comum no campo das ciências humanas (Domingues, 2016). Na generalidade dos textos, tanto do antropófago quanto do psicanalista, figura a questão da civilização moderna, ambos destacando os processos de agressividade, violência, mal-estar que a caracterizam. Se Freud se restringe em apontar saídas possíveis para os impasses entre sujeito e cultura, Oswald desloca, ao longo de seus ensaios, o acento da realidade brasileira para o plano mais universal da experiência humana, partindo das questões que afligem a modernidade periférica até chegar à busca de um futuro imaginado, universalmente compartilhado. Para ambos, há um resíduo de bárbarie que sustenta a civilização. A alta antropofagia, como entrevista por Oswald, poderia nos levar a caminho da generosa sociedade matriarcal que dispensaria as formas da baixa antropofagia, sintetizadas no Estado e no capitalismo predatório.

Por seu turno, Freud assistiu, na sociedade moderna, a ascensão da intolerância, do obscurantismo, do racismo, do ódio, da xenofobia; a permissividade de um gozo desmedido, a exclusão da alteridade em nome de uma maioria, o germe, enfim, de duas guerras mundiais. Foi capaz de analisar esses fenômenos ao passo que escutava, na esfera íntima de seu consultório, a culpa inconsciente, a renúncia à satisfação libidinal, a resistência à cura, o gozo pulsional e a íntima relação do sujeito com seu sofrimento (que, também atravessado pelo prazer, não pode ser totalmente abandonado). Suas descobertas clínicas quanto ao resto de agressividade não erotizada que se expressava, em estado bruto, na desumanização e no esgarçamento dos laços (revelados, em toda sua nudez, pelo antissemitismo e pela guerra) parecem minar suas pretensões quanto a uma pastoral realizável. Assim, prefere inscrever a psicanálise fora das tentativas de reconciliação com um estado originário perdido tomado como ideal. Atua, já no fim de seu tempo, de modo a afastar-se das pretensões de avaliar a civilização, relançando o dualismo entre as forças de vida e morte que operam, no campo individual e no plano coletivo:

⁶⁵ É possível que, para Oswald, o andarilho que canta na escuridão justamente por assumir o seu medo possa enxergar mais claro.

Está longe de mim, pelos motivos mais diversos, fazer uma avaliação da cultura humana. Esforcei-me para me manter distante do preconceito entusiasta segundo o qual nossa civilização é o que temos ou podemos ter de mais precioso, e sua trilha nos levará necessariamente a alturas de insuspeitada perfeição. Posso ao menos esquivar-me sem indignação o crítico que acha que, tendo em conta os fins do empenho cultural e os meios de que se utiliza, deveríamos chegar à conclusão de que o empenho todo não vale a pena e o resultado pode ser tão só uma condição intolerável para o indivíduo. [...] me falta o ânimo de apresentar-me aos semelhantes como um profeta, e me curvo à sua recriminação de que não sou capaz de lhes oferecer consolo, pois no fundo é isso o que exigem todos, tanto os mais veementes revolucionários como os mais piedosos crentes, de forma igualmente apaixonada. A meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição. Precisamente quanto a isso a época de hoje merecerá talvez um interesse especial. Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí, em boa parte, o seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo. Cabe agora esperar que a outra das “duas potências celestiais”, o eterno Eros, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal [Thanatos]. Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace? (Freud, 1930/2010, p. 122).

Poderíamos ainda pensar que, se a satisfação irrestrita e desmedida estatária, para Oswald, na alegria de um mundo matriarcal, tal imagem utópica da Antropofagia mais se assemelharia, no ceticismo freudiano, ao retorno do horror e do gozo irrefreado da horda bestial. Gostaríamos, no entanto, de encerrar essa seção trazendo a hipótese explorada por Alexandre Nodari e Flávia Cêra quanto ao valor heurístico que a figura da horda freudiana ganharia se fosse situada não no início dos tempos históricos, mas em seu final, lançando para o futuro (dis/utópico?) o estado de natureza (freudiano/hobbesiano)⁶⁶. A consequência ideológica desse exercício seria ressituar o Estado – e seus corolários – não como efeito da organização social primitiva, mas como sua causa mesma. A barbárie estaria, portanto, não na origem, mas na forma final do Estado, um *télos* barbárico que ao mesmo tempo sustenta e é produzido pelas formas burocráticas e centralizadas de administração da vida social.

3.10 Por um futuro que não seja bárbaro

Ao ensaiar uma resposta ao que coloca como invasão de Gaia, Isabelle Stengers evoca Espinosa, para quem a alegria traduziria um “[...]aumento da potência de agir, ou seja, também de pensar e de imaginar” (2015, p.152), algo que passaria pelo campo de um saber (não teórico) sobre o próprio modo de existência

⁶⁶ Exercício especulativo que vai ao encontro do modelo ameríndio e do [modelo] dacquéano interpretados por Oswald, que situa a humanidade no primórdio – e não no fim – dos tempos.

de todo vivente capaz de experienciá-la. Marca por excelência do acontecimento, a alegria produziria/descobriria um grau novo de liberdade, “conferindo à vida uma dimensão complementar, modificando assim as relações entre as dimensões já habitadas. Alegria do primeiro passo, mesmo inquieto” (*idem*) e cuja potência epidêmica seria revelada na experiência compartilhada de pensar e de imaginar junto, com/grças (a)os outros mesmo diante de cenários em que as vidas parecem “[...] anestesiadas, massacradas, desonradas” em nome do que chamamos progresso, modernização, desenvolvimento (*idem*, p. 152-153).

Como sustentar, em um cenário aterrorizante, uma vida que seja possível (como sobreviver – ou subsistir – à civilização?) parece-nos ser uma questão que, sob outros termos, tanto Freud quanto Oswald percorreram ao longo de seus projetos. Para o antropófago, uma vida matriarcal teria “[...]presidido à pacífica felicidade dos povos marginais” (Andrade, 1953/2011b, p. 277) e o mundo patriarcal, comandado por conquistadores e donos do mundo e fabricante de impérios, teria nos levado ao pior. No entanto, Oswald não aponta para uma resposta afirmativa quanto ao modo de alcançar sua utopia. *Tupi or not tupi*: eis uma questão, e não uma resposta. Ou, como observou Beatriz Azevedo (2016), eis mais uma rima do que uma solução para o problema nacional ao apontar para a inclusão dos modos de vida ameríndios em nosso enigma identitário. Freud, por outro lado, livrando-se do risco de lançar sua ciência no campo especulativo, opta por não apresentar saídas, mas justamente fomenta a crise no campo singular e coletivo. Espécie de “arauto do mal-estar” (Rivera, 2010, p. 219), o pensamento freudiano convida o Eu a assumir, a refazer seu descentramento uma vez que está determinado desde fora de seu campo, no plano da cultura. Assim, por não ter uma relação com a cultura, mas por nela *estar*, desde logo, devemos considerarmo-nos presos em um mundo em que “nunca somos, mas apenas podemos *estar*, em desconforto, mal-estar, na Cultura – campo de que cada um deve se apropriar, mas que permanecerá sempre do Outro” (*idem*, p. 238, *grifos nossos*).

No plano cultural, Freud enfatizava o encontro com o real pulsional, recusando, assim, a pretensão de uma adaptação do desejo – cujo objeto inexistente – à realidade. Assim, o pensamento freudiano não concebe a formulação de um sentimento para a existência. Uma das únicas possibilidades sustentadas pelo psicanalista – diante do encontro com o vazio desse real, e que possibilitaria ultrapassar o limite de seu sentido – seria justamente contorná-lo, o que pode ser cotejado naquilo que ficou estabelecido dentro da problemática da sublimação. Na retomada de Jacques Lacan, que a define na fórmula “[...]elevar o objeto à dignidade da coisa[...]”,

a sublimação é a operação que pode esvaziar o sentido prévio de objeto de desejo, colocando-o a serviço do sujeito que pode, a partir daí, “[...] inventar o que fazer dele, com ele, sendo aqui o objeto causa de desejo”. Pela via sublimatória, a arte e a literatura perfazem o campo que, na cultura, pode fazer surgir o sujeito, “fora dele mesmo – já que seu íntimo está fora, é êtimo, no neologismo de Lacan” (*idem*, p. 238), remetendo sempre a um fora constitutivo, um campo “Outro”.

Diante dessa imbricação estrutural entre sujeito-cultura, podemos ver que Freud se colocou, de forma exogâmica, a buscar apreender o sujeito para fora do campo clínico, trilhando reflexões políticas, críticas e, nesse processo, dotando a psicanálise de uma importância central para interpretação da cultura. É seguindo essa trilha que buscamos pensar a relação de sua disciplina com a antropofagia oswaldiana justamente por entendermos que a empreitada psicanalítica, para além do trabalho clínico, deve se realizar na companhia de outros saberes que buscam manifestar, dar voz, a tudo aquilo que parece subterrâneo. A particularidade crítica desses dois campos, entendendo crítica no sentido dado por Roland Barthes citado por Rivera (2014), como “[...]a construção do inteligível de nosso tempo”, parece-nos estar justamente em suas pretensões de evidenciar, a todo momento, o tempo de barbárie e catástrofe que outros campos buscam silenciar ou tornar rapidamente encobertos através do saber e da compreensão racional.

Sabemos que a ideia de um novo homem ou de um novo mundo parecia a Freud por demais estranha, soando como uma utopia incongruente com sua visão científica e resignada de mundo. No entanto, há um ponto ético que a psicanálise traz, como prática da alteridade (Fuks, 2003), que nos permite aproximá-la dos pressupostos antropófagos. Além de convidar o sujeito a “desfazer os jogos de espelho”, apropriando-se de sua trajetória pelo reconhecimento da existência do outro, Freud sustentava a multiplicidade, a impossibilidade de um homogêneo na cultura, devendo o psicanalista, em seu trabalho clínico, apontar para os efeitos catastróficos de fenômenos cada vez mais narcisistas que apregoam “valores absolutos e autodevoradores” (Fuks, 2003, p. 2), que recusam o direito à singularidade e desprezam o particular e a estranheza de outrem, favorecendo e forçando processos de uniformização.

Para psicanálise e para antropofagia é pela “devoração crítica” que algo novo pode ser criado a partir do outro, da diferença, através de um não-lugar em que se possa pensar a alegria e suas vertentes (como a blague, o humor, o riso, a sátira) em sua potência de desconforto, estranhamento e inquietação do sujeito. Um caminho ainda que nos permitiria pensar o campo do inquietante/es-

tranho/duplo, essa fonte inesgotável de questionamento do que, mesmo velado, nos é mais familiar.

O que a psicanálise teria a oferecer, portanto, nesse tempo de catástrofe (retomando, para finalizar, o termo de Stengers)? Sabendo que as inovações técnicas, científicas, outrora sinônimos de progresso, não garantiram que os fusos operassem sozinhos (como quis Oswald), e nem garantiram a felicidade (como observou Freud), que tipo de saída a psicanálise poderia nos oferecer diante dos problemas subjetivos concernentes a esse des-envolvimento? Freud não nos forneceu modos de lidar com as ameaças do presente ou do futuro, mas vislumbrou, pelo acesso à *palavra*, possibilidades de o sujeito advir, de pensar em “como somos formados, ativados, capturados, esvaziados[...]” (Stengers, 2015, p. 21) não para nos sentirmos impotentes, mas para furar o narcisismo e o sentimento de culpa pela passividade. Esse valioso acesso à palavra que, ainda segundo Stengers,

[...] pode enclausurar em polêmicas doutrinárias ou visar o poder de palavras de ordem [...], mas elas podem também fazer pensar, produzir formas de comunicação um tanto novas, chacoalhar alguns hábitos [...] Se as palavras não podem responder às questões que as ameaças globais colocam, elas podem, no entanto, contribuir para formular essa questão de um modo que nos force a pensar no que deve ser feito para que exista a possibilidade de um futuro que não seja bárbaro (Stengers, 2015, p. 16).

CAPÍTULO 4

Digressão (Sem Juízo) Final:
Aqui é o Fim do Mundo

*“Somos a utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a caravela que ancorou no Paraíso ou na desgraça da selva, somos a bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos perdidos contornos psíquicos, morais e históricos” (Oswald de Andrade).
“Um dia o século será oswaldiano” (Eduardo Viveiros de Castro).*

Não tivemos como intenção central, neste trabalho, de apontar para as lacunas, equívocos interpretativos, desvios e especulações no texto de Oswald de Andrade em sua relação com a psicanálise freudiana. Orientamo-nos muito mais pelo desejo de acompanhar o percurso de seu pensamento que, originado em um contexto de contraposição/síntese entre os planos locais e universais da cultura, ganha, nos anos 1940-1950, a potência da “filosofia da devoração” (Andrade, 1954/2009, p. 364). Vimos como as contradições, fraturas, singularidades da formação do pensamento, das ideias, da cultura, da arte do país foram postas em debate pelo escritor e como parte importante da conformação do campo psicanalítico no corpo social nacional pode ser entrevista, e implicada, em sua leitura.

Assim como a antropofagia *saiu* de Oswald e do Brasil (no duplo sentido de ser pensada nesse marcador geográfico, a partir dele, e também por ter se expandido do mesmo para pensar o universal, quando o escritor propõe uma cosmovisão com uma antropologia e cosmologia), a psicanálise, ao se expandir, foi atualizada e pensada em contextos distintos do que foi criada, e, portanto, também *saía* de Freud, *malgré lui-même*. E mesmo em Freud, como pudemos acompanhar neste trabalho, a aventura psicanalítica, que começa na clínica do sofrimento histerico, amplia seus interesses para o campo das formações culturais, dos destinos da civilização e também do mal-estar da/na cultura e do futuro das ilusões. Tal-

vez, a leitura antropofágica de Freud (no duplo sentido para o qual essa expressão aponta: Freud como *leitor* e como *texto*) seja um veículo bastante profícuo para nos lembrar da vastidão de possibilidades, repousadas no próprio texto freudiano, para, ainda hoje, pensarmos (n)a crise do humano (Nodari, 2015a).

Este livro, que buscou investigar as ressonâncias entre a disciplina freudiana e o movimento oswaldiano, partiu do entendimento de que arte e psicanálise não são áreas que mutuamente se refletem, em uma relação especular, mas que, antes, “há entre elas arestas, questões que uma coloca à outra, desde que as recoloquemos em diálogo” (Rivera, 2008, p. 225). Nesses nossos tempos, a arte, como uma máquina de guerra, estabelece uma proximidade com a psicanálise: como pontua a psicanalista Flávia Cêra, ambas não se apresentam como discursos de poder, mas justamente “questionam a língua do poder e, assim, inventam a vida, inventam línguas, se enlaçam com o mundo e são, fundamentalmente, subversivas” (Cêra, 2019, p. 46), abrindo possibilidades de vida. A partir da análise da manifestação antropófaga, tentamos fazer avançar a psicanálise nessa aventura exogâmica já instalada desde os seus escritos inaugurais, quando Freud se apoiava em produções artísticas (sobretudo nas imagens literárias)¹ para dar contornos às suas próprias criações. Desde então, está revelado que a arte tem a capacidade de nomear, de maneira imprevisível e “sem garantias”, o acontecimento de surgimento do sujeito fora de si mesmo, na cultura, revelando seu aspecto êtimo, de “aparecimento do mais íntimo fora” (Rivera, 2014, p. 245). Neste trabalho, visamos ainda extrair, dos aforismos da antropofagia, as máximas consequências possíveis. Nessas, pudemos perceber como Oswald de Andrade nomeou, no percurso de seu pensamento, experiências caras aos interesses psicanalíticos: mobilidade, exogamia, errância, abertura, descida, hetero- e alteridade, marcos estes que revelam o mosaico de signos que compõem os pontos de articulação entre os dois campos.

E além disso, pudemos perceber que a antropofagia e a psicanálise compartilham de uma atmosfera de crise e mal-estar. Uma crise dos sujeitos, das identidades, *da* cultura e *na* cultura – mal-estar cuja manifestação sintomática, nos primórdios da clínica psicanalítica, *escancarava* a moral sexual repressora fundando a disciplina freudiana e que, nos tempos atuais, se apresenta, em toda sua indeterminação, pela via de sintomas que operam como *resistência* diante da impossibilidade de cumprimento dos imperativos e comandos de gozo que marcam a

¹ Citamos alguns exemplos de obras e figuras com as quais Freud estabeleceu um fecundo diálogo e interlocução: Shakespeare, Cervantes, Goethe, Schelling, Thomas Mann, Arthur Schnitzler, Romain Rolland, Stephan Zweig, entre outros.

contemporaneidade (Santos, 2015). Mal-estar entranhado na cultura que Oswald de Andrade se propôs a interpretar e que, manifestando-se muito além dos impasses da nacionalidade, aparecia, na lente do autor, como o desespero do civilizado. Desespero que jamais nos abandonou e que segue se atualizando em um mundo que parece ainda não ter se dado conta de que as resoluções econômicas – e a laidinha monocorde que martela diariamente a necessidade de *superávit* primário e afins – não bastam para sanar suas carências. Ainda que Freud e Oswald nos interessassem, hoje, por motivos distintos daqueles de seu tempo, a concepção aberta, devoradora e dinâmica da cultura proposta pelo segundo e a clivagem subjetiva² que a teoria do sujeito esboçada pelo primeiro nos permitem, nos tempos atuais – revelando aí o seu potencial político – apontar para a atualização da falta, da incompletude e do informe – no plano coletivo e singular – como uma espécie de antídoto à ideia de uniformidade e totalização que aparecem sob diferentes roupagens.

As diversas e diversificadas releituras da antropofagia situam Oswald de Andrade na fileira daqueles que ousaram interpretar a experiência de indeterminação, temática tão valorizada pelas humanidades. A negatividade e a desterritorialização que marcam a relação do sujeito no mundo, o entrecruzamento entre filosofia, política, economia, estética e arte, presentes nas obras e nas trajetórias de Freud e do escritor paulista, além de aproximarem esses dois campos, reinserem seus autores na ordem de nossos dias.

Ao longo deste estudo, orientamo-nos pela recomendação oswaldiana de tomar a antropofagia a sério³. Escolha que veio ainda de um apontamento muito preciso fornecido por Alexandre Nodari – no exame de qualificação desta pesqui-

² Na revelação freudiana de que o Eu “não é senhor nem mesmo em sua própria casa” (Freud, 1917/2006, p. 292), a dimensão tópica da *casa*, desse lugar de intimidade onde se pode estar, é ocupada por um outro, um além do eu. Quando consideramos ainda que o Eu é, antes de tudo, corporal, entendemos o corpo a primeira morada, esse primeiro lugar-mundo privilegiado que possibilita ao Eu um itinerário em uma espécie de interior-fora de si. Ao descentramento freudiano, que, nessa leitura, tira o Eu-corpo-morada de seu lugar, gostaríamos de correlacionar a dimensão também *tópica* do descentramento antropófago, a ideia de que outro mundo, outro hemisfério- mundo subsiste não no passado, mas no presente e como devir. Ambos revelam, de forma geral, a precariedade e provisoriedade do Eu, do humano em suas moradas, onde (mal)estamos/somos na condição de nômades hospedeiros.

³ Tomar a antropofagia oswaldiana a sério não é o mesmo que afirmar que ela explicaria os fenômenos da nossa contemporaneidade ou que seria a panaceia para os males do tempo de catástrofes. Nossa intenção passou por demonstrar como a própria antropofagia pode ser lida, interpretada e pode assumir os mais variados significados: o ponto que os une é que ela é reivindicada – como foi na leitura de Caetano Veloso, de Zé Celso Martinez Corrêa, de Eduardo Viveiros de Castro, de Alexandre Nodari, de Cristiana Facchinetti, de Lucia Helena, de Gilberto Vasconcellos (1979), de Luiz Costa Lima, de Benedito Nunes, e de tantos outros – como uma possibilidade interpretativa e de apontamento para alguma [dis-]solução na cultura. Essa possibilidade de compreensão da antropofagia, como quisemos demonstrar, exigiu que a lêssemos nos vários contextos e problemáticas em que emergiu na obra oswaldiana.

sa – quanto à necessidade de construirmos uma filologia inventiva que pudessem suportar a impossibilidade mesma de uma correlação direta entre os termos tratados por Freud e Oswald. Na mesma ocasião, fomos advertidos por Antônio Teixeira a tomar o devido cuidado, nesse caminho inventivo que propunha confrontar conceitos freudianos e leituras antropofágicas, de não dotar a psicanálise de nenhuma meta moral – risco que se apresenta quando a aproximamos da seara especulativa e lidamos com o soar das trombetas do fim-do-mundo. Optamos por não temer a afetação da psicanálise pela antropofagia: não nos deter na afirmação de que seria preciso derrubar o Édipo e todas as suas consequências – considerando mesmo sua centralidade no corpo psicanalítico, ou da partilha de um prognóstico desejável de assunção de um matriarcado ou pastoral, buscamos admitir a seriedade da antropofagia e absorver seu rendimento reflexivo ao colocar nosso campo, em sua especificidade clínica e subjetiva, uma abertura (linha de fuga) para fora de sua paróquia.

A interlocução proposta entre a psicanálise e os apontamentos antropofágicos nos permitiu, além de conhecer um pouco mais sobre o capítulo da recepção da psicanálise no Brasil, lançar perguntas ao nosso próprio campo: diferente de derrubar os propósitos sobre os quais a disciplina freudiana se alicerçou, trata-se, por exemplo, de questionar com quais consequências teóricas e clínicas teremos que lidar ao considerarmos as coletividades em suas multiplicidades. Qual é a ideia de humanidade(s) assumidas por nós, desde Freud? O que significa pensar a pulsão de morte, a angústia, o desamparo, considerando que o fim do mundo é uma realidade para dezenas ou centenas de povos (e aqui, não se trata de uma invenção, mas povos compostos por gente, e gente que assume formas múltiplas de pensamento e de vida, mostrando ainda que a humanidade não é única)? Quais os efeitos que podemos extrair do encontro com esse descentramento tão radical quanto a divisão subjetiva apontada por Freud? A nosso ver, a *antropofagização* da psicanálise não significa, portanto, dotá-la de uma proposição utópica, ou ainda a recusa de seus fundamentos, mas antes, trata-se de algo que justamente já está em curso – e que já fora operado, por exemplo, no retorno lacaniano a Freud – quando, convocada como crítica da cultura, a teoria psicanalítica passa a construir respostas ou reformular as questões diante de temáticas que ultrapassam a contestação do Édipo e da constatação da queda do falologocentrismo, mas que ressurgem nas temáticas identitárias, de gênero e sexualidade, de parentalidade, de novas formas e modalidades de gozo e apresentação sintomática.

Ao apontar para a revisão freudiana em seu programa matriarcal, essa versão oswaldiana do retorno a Freud, o escritor paulista reivindicava a conside-

ração dos efeitos, para a psicanálise, de uma forma de pensar a constituição dos sujeitos e dos vínculos sociais a partir de uma perspectiva que prescindisse de uma configuração edipiana. Pensamos que o empreendimento oswaldiano pode ser reencontrado, como exemplo, ainda que sob outros termos, nos desafios elencados pelos clínicos diante do quadro social brasileiro contemporâneo. Podemos ler, em um trecho do texto de apresentação do XXII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano⁴:

O ocaso da crença no universal do pai acompanha-se da queda do falocentrismo. Sem a avenida principal da tradição, abre-se um sem número de vias para o gozo, para uma cultura de galáxias plurais no lugar de sistemas ordenados. *Quais seus efeitos em nossos corpos e cidades?* Há os que se aferram à tradição, mas, perdida sua eficácia natural, tornam-se pais severos de uma violência sem par; há os que, sonhando com a diversidade, se notam às voltas com o retorno de velhos dualismos ou individualismos ali onde parecia crescer a pólis do poliamor [...] Nossa comunidade [...] constitui-se de trabalhadores decididos a enfrentar o desafio de abordar as questões envolvendo a queda do falocentrismo, a partir do que sua prática lhes ensina. Seremos, psicanalistas, suficientemente *queers* para estarmos à altura das soluções ao mal-estar de nossos dias com as quais nos deparamos em nosso trabalho clínico? [...] Interrogaremos nossa prática a partir da ênfase nos poderes sem pai, na vida amorosa quando a falta e o falo não dão mais as cartas e na pluralidade de novos sintomas que os dias atuais descortinam (Vieira, 2018, s/p.).

Nesse ponto, resgatamos a questão esboçada na *Introdução* deste trabalho, quando nos perguntávamos sobre a possibilidade de um retorno à antropofagia como um recurso imaginativo com o qual poderíamos nos contrapor às formas de cerceamento de liberdade, opressão, totalitarismo, ou ainda, como sintetizou Cristiana Facchinetti, como um “instrumento de subversão às forças da ordem e à homogeneização imitativa” (2002, p. 130). Parece-nos que o exame das consequências a respeito do que a psicanálise poderia recolher diante dos impasses e soluções do mal-estar contemporâneo demonstra o rendimento reflexivo que a interseção dos temas antropofágicos e psicanalíticos proporciona. Crise, ou mal-estar, que se revela na vida erótica e na atualização dos sintomas dos sujeitos, mas também nas manifestações de poder fortalecidas pela sensação de que o mundo que (mal) compartilhamos está se esvaindo, perecendo – somado ainda à emergência climática desde o apontamento científico a respeito das transformações do regime termodinâmico da Terra e à imprevisibilidade quanto ao futuro mais próximo. Se há uma crise do mundo patriarcal, talvez o mesmo não se aplique ao mundo messiânico: diante do fenômeno de insegurança existencial e do

⁴ Em março de 2018, aconteceu na cidade do Rio de Janeiro, o XXII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, com título *A queda do falocentrismo- consequências para a psicanálise*. (Vieira, 2018, s/p. Texto disponível em: <http://encontrobrasileiro2018.com.br/argumento-para-o-xxii-encontro-brasileiro-do-campo-freudiano/>. Acesso em: 05 fev. 2019).

sentimento de pânico generalizado que detonam as ilusões quanto a uma maior secularização do mundo, o que se vê é o retorno, ou triunfo – como previu Lacan – das religiões (sobretudo neopentecostais) e do fundamentalismo. Retorno que talvez seja o correlato mesmo da busca insensata pelo resgate, aplicação violenta normativa das leis, do fundamento perdido da lei.

Nesse sentido, diante dessas questões que restam, talvez alimentar a discussão que ecoa da trombada entre antropofagia e psicanálise possa auxiliar-nos não somente na construção de um capítulo a mais na historiografia psicanalítica brasileira, mas a possibilitar a abertura de uma fonte para formulação de um pensamento que seja relevante para o entendimento de nossos modos de vida no contexto atual. Os temas para os quais a junção desses dos campos apontam – a experiência alteritária, o diálogo e a diferença; o inquietante; a exogamia; a discussão sobre a lei e os tabus; os problemas em torno da identidade; o sujeito diante da (im)possibilidade de mal-estar na cultura; o sofrimento, a utopia e a redenção messiânica – ainda que estejam em um campo imaginativo e, por vezes, quase apologético, não perdem sua potência performativa pela capacidade crítica e imaginativa em atingir campos outros além dos metafóricos. É preciso lembrar, como o fez Alexandre Nodari, da potência que a poesia tem, nesses tempos de horror e catástrofe em que se conforma uma civilização *à beira⁵ da selvageria⁶*, de se tornar fundamentalmente necessária não meramente para criar algo novo – motivo fundamental da arte no mundo que se finda – mas para tecer um mundo de correspondências possíveis. Disso, extraímos que pode estar aí o sentido do retorno à alta antropofagia, como pensou Facchinetti (2002).

[...] paradigma de um fazer que é um dos “direitos originários” dos viventes, a tessitura de mundos – ela [a poesia] co-implica sujeito e objeto, interioridade e exterioridade, humano e inumano, produzindo uma linha de fuga ao projeto antropocêntrico que tentou converter a terra em uma grande casa-grande padronizada sem fora (Nodari, 2015a, p. 13).

⁵ No entanto, é interessante pensar que viver “à beira de-” possa ser a possibilidade aberta pela antropofagia de uma vida e um mundo em que se possa abrir mão de um estado de falsa e frágil segurança, privilégio, normalidade, controle. Enfim, um mundo de necropolítica (Mbembe, 2016), em mundo de exceção. Essa ideia de “à beira de”, tomamos de Ana Kiffer (2018), em reflexão sobre o tempo presente: “estamos desprotegidos não porque perdemos um pai/político. estamos vulneráveis não apenas porque a corja ficou. estamos assim porque somos incapazes de ir ali viver à beira de. e engrossar o caldo. com verdade. com um pedaço da nossa carne. cada um com a sua. ou com um osso exposto. sem análises de bisturi [...] falta percebermos que ou mudamos o nosso modo de apreender. de aprender. de ensinar. de sentir. de viver o mundo. ou ele nos engole [...]. à beira de é potência. devir” (Kiffer, 2018, s/p.).

⁶ “lugar: here. *à beira* da selva. ao largo do *civilized*. juntar as coisas: fazer o presente: viver: construir o futuro” (Oitica *apud* Nodari, 2019a, p. 97).

Restam algumas palavras finais a respeito da antropofagia, proposição que Oswald de Andrade pilhou das metafísicas canibais e que funcionou como mote deste trabalho. No desenvolver das ideias aqui apresentadas, foi possível perceber como essa imagem serviu para que o escritor interpretasse, de forma bastante particular, o mal-estar identitário e o mal-estar cultural/civilizatório de seu tempo. Nascido em um contexto histórico marcado pela preeminência da temática identitária na cultura nacional, o movimento capitaneado pelo escritor afirmou o universal da tradição europeia em interseção com a produção local, não propriamente a partir de uma síntese harmônica e afirmativa de opostos, mas justamente na indeterminação consagrada – melhor seria dizer profanada – no ato antropofágico. O sentido da utopia oswaldiana apontava, no seio da modernidade tecnificada, para as formas de socialização e de vida cujo substrato valorativo se ancorava na cosmovisão bárbara.

Através da *Weltanschauung* antropofágica, Oswald circunscrevia no corpo social a crise das figuras universalizantes sintetizadas pelo escritor na figura do ciclo patriarcal. A saída que apontava não reivindicava, todavia, algum “totalitarismo de particularismos”, mas, justamente apontava para um horizonte comum de partilha, um hemisfério liberto das injunções de obediência moral, do Estado, da propriedade privada da terra, ou seja, um território utópico regido pelas forças anárquicas, indeterminadas e lúdicas que Oswald nomeava como eixo matriarcal.

Pudemos perceber que, para esboçar essas formulações, Oswald se valeu fortemente das teorias psicanalíticas, sobretudo apontando para a necessidade de revisão de seus construtos fundamentais. Torna-se então bastante curioso notar que, em um dos mais conhecidos momentos de interface entre a antropofagia e a psicanálise, o movimento oswaldiano tenha sido diagnosticado como um sintoma paradigmático da condição brasileira, formação dessa cultura “sem filiação”, “carente de pai” e de um significante nacional que pudesse nos definir. Referimo-nos, obviamente, à interpretação proposta pelo psicanalista italiano Contardo Calligaris (1991), que, em seu livro de viagens *Hello Brasil: notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*, busca entender o que identifica como uma característica predominante no cenário nacional, a queixa, diversas vezes, escutada que “este país não presta” (Calligaris, 1991, p. 13). Em sua interpretação, Calligaris entende que a postura antropofágica oswaldiana era evocada, pelo polo cultural e intelectual do país, como “uma solução para a identidade brasileira” que consistia em

[...] deslocar a questão mesma de um significante nacional: em suma, disso não precisaríamos porque o que faz UM entre nós é que somos devoradores de UNS. O projeto antropofágico parece propor a unidade de um tubo digestivo como solução à falta de um significante nacional (*idem*, p. 35).

É também bastante curioso que justamente a crítica a essa leitura – que parece apelar pela reivindicação de um significante paterno que possa organizar a bagunça nacional – tenha sido formulada por aquele que optou por eleger Oswald como o “grande pai”. O músico Caetano Veloso (1997), no célebre capítulo *Antropofagia* de sua *Verdade tropical*, responde diretamente à interpretação de Calligaris: em vez de apontar para a falta nacional e para os signos daí decorrentes, como a permissividade, a leniência, a indolência, os sintomas de uma doença de não filiação, Caetano os potencializa, operando antropofagicamente ao acionar o canibalismo cultural como uma forma redentora diante da razão instrumental da racionalidade burguesa. Diante da nova roupagem de acusação quanto à privação de um povo de alma inconstante – carente de fé, de rei, de lei – Caetano reafirma a pertinência do conceito oswaldiano, apontando para o equívoco da leitura do psicanalista diante da confusão entre “misturadores de informações mal assimiladas” e o “gesto audaz de um grande poeta” (Veloso, 1997, p. 248). O músico ainda sustenta que a antropofagia, longe do que supunha Calligaris ao concebê-la como triunfante no cenário nacional, resposta sempre buscada para o plano cultural, teria ficado “reprimida”, rejeitada por décadas, sendo Oswald redescoberto, somente depois de sua morte, como “profeta da nova esquerda e da arte pop” (*idem*, p. 257). Caetano advoga pela mobilidade, transformação e metamorfose que a antropofagia evoca. Onde o italiano lia indefinição, imprecisão, superficialidade como traço cultural, o artista entendia rigor, a capacidade de decidir pela indefinição, pela transformação do próprio traço identificatório:

Tal como eu a vejo, ela [a visão oswaldiana] é antes uma decisão de rigor do que uma panaceia para resolver o problema da identidade do Brasil. A poesia límpida e cortante de Oswald é, ela mesma, o oposto de um complacente “escolher o próprio coquetel de referências”. A antropofagia vista em seus termos precisos, é um modo de radicalizar a exigência de identidade (e de excelência na fatura), não um drible na questão (*idem*, p. 249).

O extrato da resposta de Caetano pode ser materializado em um trecho da entrevista concedida pelo músico baiano em participação no programa televisivo *Roda Viva*, em 1996, um ano antes de lançar *Verdade Tropical*. Questionado a respeito da possibilidade de equacionar um desafio desde sempre aberto no país, aquele de manter a alegria vestigial matriarcal e, ao mesmo tempo, aderir a valores universais civilizatórios de respeito à coisa pública, aos direitos da humanidade, à democracia, direitos humanos etc., o músico antropofagicamente responde nos termos seguintes:

A minha ambição seria a de *tomar posse da civilização*. Porque eu acho que há dados universais ligados à convivência social e eu acho que são dados definitivos. E que esses dados devem ser compartilhados por todos os seres humanos, que devem se colocar na posição de poder compartilhá-los. [...] Na verdade a minha ambição seria a de fazer com que uma cultura como a nossa que está sob todos os pontos de vista como que jogada fora da área de dominação das vantagens da civilização moderna (porque está no hemisfério sul, porque é mestiça, porque fala português, não apenas uma língua latina do sul da Europa, mas justamente o português que é a mais desprestigiada de todas elas, enfim, um país pobre e, sobretudo, injusto socialmente). Todas essas desvantagens de certa forma deveriam criar em nós uma mera depressão em relação à perspectiva histórica, a prospecções. E, no entanto, a gente tem alguma coisa de alegria, de entendimento da vida, de riqueza no modo de ser, que é perceptível inclusive para estrangeiros que diversas vezes se manifestam a respeito do que eles percebem de interessante, de sugestivo no modo de ser do Brasil e dos brasileiros. Isto que é um dado cultural qualitativo do nosso modo de ser, [...] O que eu desejo não é que isso seja fundido com o que você e todos nós chamamos de civilização. O que eu desejo é que esse modo de ser tome conta, tome em suas mãos os dados abstratos da civilização e faça deles o que não foi feito ainda⁷.

A recusa de uma sobreposição entre traços singulares e universais em favor do questionamento radical quanto ao modo de civilização, enfim, a proposição de que o “modo de ser” alegre, “de entendimento de vida”, de riqueza não se amalgame com uma forma de civilização, mas que ele justamente possa mudar a forma mesma de fazer relação com esse dado universal – recusando esse “ideal liberal de inspiração americana” (Julião, 2016, p. 372) de estabelecer uma unidade que possa fundir universalidade com liberdade individual – parece convergir com a dinamitação da ideia de civilização já apontada por Oswald.

A partir de Ernesto Laclau, Guilherme Massara Rocha propõe uma pergunta parecida com a qual Caetano Veloso dialoga: como pensar um “horizonte comum de cidadania” que nos seja possível, “acomode e enlace a particularidade” (Rocha, 2018, p. 119) de cada destino, demandas, posições, enfim, que acolha (como pensou Jacques Rancière) a “vocação heterológica da política”? De modo similar, sob outros termos, Antônio Cícero observa:

[...] o Brasil não se realiza – e menos ainda se apresenta como exemplar – senão enquanto radicaliza a afirmação americana da oportunidade universal e da liberdade individual. Nada pode ser mais antitético ao mito propulsor do Brasil do que uma unidade baseada em opressão ou exclusão de raças, castas, culturas, grupos ou indivíduos. Não liberaremos plenamente a diversidade, o sincretismo e a criatividade que nos distinguem senão na medida em que a lei e o Estado deixem de servir a grupos particulares e passem a pertencer a todos, isto é, a ninguém em particular (Cícero, 1995, p. 200).

⁷ Transcrição feita por Rafael Julião (2016, p. 371) do registro oral de fragmentos da entrevista. O vídeo está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JHORuI_Uts. Acesso em: 10 fev. 2020.

Como estabelecer uma *práxis* política que possa entrelaçar, em uma agenda que não sirva somente a grupos particulares, pautas mais abrangentes, ao mesmo tempo em que enfrenta uma configuração complexa dos invariáveis, multifacetados e, também, inconstantes semblantes de dominação? Ao tomar a universalidade como uma potência negativa, Laclau a pensa como um resíduo que teria restado comum do caráter determinado e positivo das distintas e particulares reivindicações e políticas. De certa forma, isso implica em pensar os “contornos de um laço fundado na troca do que põe a todos como falta”, vazio, finitude e precariedade fundamentais que caracterizam o objeto das políticas identitárias e sociais. Em uma conclusão que pode evocar o comentário de Cícero, Rocha pontua:

Ao vestir a camisa de um time, seja ele (ou ela) [*sic*] qual for, há algo que se põe para além do identitário, da *persona* e da *vanitas*. Talvez seja assim essa totalidade inconsistente que podemos ter por horizonte de uma ação política. Um espaço flexibilizado quanto ao rigor normativo das hierarquias, estampas e interesses particulares, ou um campo em que, titulares ou reservas, todos jogamos (Rocha, 2018, p. 120).

O que buscamos apontar, até aqui, é que, por seu turno, a antropofagia escancara a indeterminação dos processos, práticas e aspectos humanos e da cultura, fomentando discussões que atravessam os planos ético, estético e político. O princípio da vida como devoração implica um componente de instabilidade, de exterioridade, de diferença que incide em uma concepção identitária, em todos esses campos citados, demarcada por uma imprecisão e pelo constante devir e também por uma compreensão da alteridade que não se funda na exclusão ou oposição, mas em uma contrariedade que cabe no Eu. Discussão que nos parece ser muito interessante para a psicanálise que, desde os seus primórdios, estabelecia uma teoria do sujeito que, apontando para a clivagem subjetiva, nos mostrou como os esforços do Eu contra a civilização repressora já eram subvertidos desde dentro do próprio sujeito (Rocha, 2018).

O modo como Oswald, a partir da psicanálise e contra a mesma, concebeu a revolução caraíba, a descida à terra pela antropofagia, representava a construção da visão de um mundo, aberto para o futuro técnico e lúdico, regido por outras relações econômicas, políticas e de parentesco. E apontava, ainda, para a tendência de outras formas de relação com a negatividade e com a indeterminação, esses aspectos inerentes ao campo do humano. A antropofagia oswaldiana

é, por esse aspecto, indissociável do pensamento utópico. Oswald já partia dessa ideia ao recuperar, a partir das narrativas de encontro com o “Novo Homem” (do Novo Mundo), um outro mundo não-datado (que coexistia em seu próprio mundo) como fertilizante, fonte e dimensão da vida e do ludismo⁸ para retomar a marcha das utopias, essa “[...]insaciável vontade de recriação do humano” (Viveiros de Castro, 2017, p. 3). Através da metafísica do homem nu e de sua “relação nua [...] com a verdade” (Viveiros de Castro, 2007, p. 1), Oswald realizava a transposição ética, estética e política do canibalismo ameríndio na antropofagia: o escritor percebia, portanto, a relação entre o ato de “predicar” e “manducar”, propondo que, diante do falatório historicamente determinado do homem ocidental (a logofagia branca, o antropofalocentrismo) era tempo de manifestar a “fagologia” ameríndia (o antropofagomorfismo) (Viveiros de Castro, 2017).

Em uma série de textos intitulada *Notas para a reconstrução de um mundo perdido*⁹, o antropólogo Flávio de Carvalho – que nestas linhas, mais uma vez, retorna a nosso pensamento como bom aliado para a compreensão dos pontos de contato entre Freud e a antropofagia (e a quem devemos, é certo, toda uma agenda futura de pesquisas) – relaciona o campo da “fala” à fome, à experiência de comer e à sua falta/causa. Ao propor uma espécie de estágio filo- e ontogenético, denominado de “monólogo da fome”¹⁰, Flávio pontua que, em seus primórdios, na

⁸ É interessante pensar que mesmo fazendo tantas concessões e elogios à máquina, à técnica, Oswald também se alinha à transgressão restaurativa contida no ludismo (Coggiola, 2010). Sua proposta de “queimar o bonde da civilização”, nesse sentido, pode ser colocada ao lado dos levantes operários, no século XVIII, e de seus chamados para quebrar as máquinas produtoras.

⁹ Trata-se de uma série de textos publicados no periódico *Diário de São Paulo*, entre 6 de janeiro de 1957 e 21 de setembro de 1958, e que foi inicialmente intitulada “Os gatos de Roma” (do número I ao XXIV) para, a partir do número XXIV, tornar-se *Notas para a reconstrução de um mundo perdido*. Parte desses textos foram transcritos por Flávia Cêra e estão disponíveis no panfleto político-cultural *Sopro*. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/notas.html>. Acesso: 03 fev. 2020. A tese de Larissa Costa da Mata, *Genealogia e primitivismo no modernismo brasileiro: o mundo perdido de Flávio de Carvalho*, também traz a transcrição dos mesmos.

¹⁰ Em seus próprios termos: “O Monólogo da Fome é a primeira linguagem internacional. Manifesta-se em todos os povos da terra da mesma maneira; é a primeira linguagem do homem. Todos os povos da terra balbuciam nos primeiros meses de vida a mesma linguagem. Esta manifestação de internacionalismo se encontra localizada no início da evolução do homem como também nos primeiros meses de vida da criança. As crianças até dois anos falam uma linguagem internacional. A força desta linguagem internacional situada no início das coisas é tão grande que continua ainda hoje sendo a única linguagem internacional existente, apesar das grandes comoções por que passou a evolução do homem. O Monólogo da Fome se processa no “Trimestre” Bobo filogenético e ontogênico do homem. A classificação Monólogo se justifica por ter este sido gerado e desenvolvido num período de tristeza e solidão, período onde [sic] a criança e o homem não haviam ainda descoberto a existência de seus pares e a imagem do seu semelhante, período no qual os sons eram jogados solitariamente ao mundo em redor sem alcançar um semelhante. Aquilo que condicionei chamar Monólogo da Fome são os primeiros sons gerados na ponta do aparelho digestivo do homem, a boca. Foi assim denominado porque foram esses os primeiros sons que deram início à sensação de fome e a desenvolveram. Os aparelhos orgânicos que produzem a linguagem não foram formados para produzir sons. A boca é usada pela criança para examinar, manipular e atacar mesmo como acontece com os antropomórficos. Todos os grupos de músculos encontrados na produção da lin-

vida e na história, o “homem fala porque tem fome”:

A fala provém do uso do alimento e da sensação de fome [;] é na compensação pelas ameaças sobre a vida e pode-se dizer que o homem fala porque ele teve fome. O direito de falar, o mais precioso e mais antigo dom do homem [,] pode ser traduzido no direito de ter fome. [...] na evolução do embrião [...] a zona da primeira sensibilidade é a boca, a ponta do aparelho digestivo e é na membrana mucosa onde se origina toda a sensibilidade [...] A Fome [sic] forneceu o primeiro modelo para todos os apetites... [...] A palavra falada, o dom precioso do homem, composta de vogais e consoantes, é derivada de duas condutas ligadas à alimentação e à respiração (Carvalho, *apud* Mata, 2013, p. 210).

Ao especular sobre a relação entre a experiência corpórea da fome e a estimulação somática que causa a palavra, Flávio de Carvalho nos lembra dessa potência que perpassa o corpo, que parte dele e que o ultrapassa: pelos impulsos, é possível comer com os olhos; com a boca do estômago, é possível devorar, rir, falar, gritar; é possível mesmo a potência cósmica do céu da boca. Essa potência, a artista Lygia Clark experimenta e compartilha com o amigo Hélio Oiticica: ao narrar suas experiências como docente na Sorbonne (onde revela ter, pela primeira vez, encontrado condições para comunicar seu trabalho), preparando seus alunos “desde a nostalgia do corpo [...] até a reconstrução do mesmo para acabar no que chamo de corpo coletivo, baba antropofágica ou canibalismo” (Clark *apud* Figueiredo, 1996, p. 220), Lygia se propõe a pensar a partir de seu trabalho, que ficou conhecido como *Baba Antropofágica*, a costura desse corpo,¹¹ que “fala a si próprio através de suas partes” (*idem*, 1974, p. 222); revelação que ela admite recolher, também, a partir da psicanálise.

Mando para você uma foto de um trabalho que chamo de Baba antropofágica. Uma pessoa se deita no chão. Em volta os jovens que estão ajoelhados põem na boca um carretel de linha de várias cores. Começam a tirar com a mão a linha que cai sobre a deitada até esvaziar o carretel. A linha sai plena de saliva e as pessoas que tiram a linha começam por sentir simplesmente que estão tirando um fio, mas em seguida vem a percepção de que estão tirando o próprio ventre para fora. É a fantasmática do corpo, aliás, o que me interessa, e não o corpo em si. Depois elas se religam com

guagem foram formados para preencher outros fins. Os dentes, os lábios, a língua, a laringe, o diafragma, todos atuais mecanismos periféricos da linguagem eram no início órgãos periféricos usados para captar e ingerir alimentos e satisfazer a fome. Portanto, os primeiros sons emanados desses mecanismos periféricos e que são as vogais, são sons que representam a expressão de uma sensação de fome e são formados em virtude da necessidade de ter fome e mesmo de ter fome permanente a fim de bem desenvolver a sensibilidade do homem, sensibilidade esta que o capacitará a sobreviver” (Carvalho *apud* Mata, 2013, p. 115-116). Ter fome permanente, desejar permanentemente: Flávio de Carvalho aqui nos remete às experiências mais primitivas e elementares do *infans* freudiano, quando o leite materno a um só tempo mata a fome e instaura a fome insaciável - o desejo.

¹¹ A resposta de Oiticica complementa o sentido do que queremos expressar: “a expressão verbal e escrita da coisa importa mais que nunca. Não basta o factual: isso e aquilo; as palavras e a escolha dos termos e a construção (como num poema) é que dão a dimensão ao relato da coisa” (Oiticica, citado por Figueiredo, 1974/1996, p. 227).

essa baba e aí começa uma espécie de luta que é o *défolement* para quebrar a baba, o que é feito com agressividade, euforia e alegria e mesmo dor, porque os fios são duros para serem quebrados. Depois peço o *vécu*, o que é o mais importante, e assim vou me elaborando através da elaboração do outro... (*idem*, p. 223, grifos nossos).

Predicação e manducação; fome e fala; agressividade, euforia, alegria e dor nos duros fios da baba que liga a boca ao ventre e aos outros, enfim, toda essa *fantasmática do corpo* (para dentro e para fora) que a antropofagia traz e que revela que “a boca que devora é a boca que ri” (Sterzi, 2011, p. 446), corpo/mundo/lugar do grito e da palavra, da devoração e da vociferação.

Se é preciso comer bem e, também, dar de comer (Derrida, 1992), a partilha, a linguagem como nutriente que nos liga ao outro, deixa entrever que “comer é partilhar a comida, no respeito ao outro enquanto outro, sabendo que no instante mesmo em que se tenta simbolicamente devorá-lo a introjeção substancial jamais se completa de todo” (Nascimento, 2011, p. 361). Mas, novamente, como comer junto? Como encontrar essa senha para “evitar o pior” (*idem*, p. 361), como decifrar o enigma de uma Esfinge devoradora metamorfoseado nesse código da partilha, da hospitalidade infinita? (Derrida, 1992).

Diante da pobreza em que nos encontramos – e aqui não nos referimos à condição sul-americana periférica, mas àquela, demonstrada por Benjamin, de uma humanidade privada de experiência – uma outra barbárie, que revela a impossibilidade de enlaçamento, parece despontar.

A horrível mixórdia de estilos e concepções do mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza aonde esses valores culturais podem nos levar, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita ou sorrateiramente, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza. Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie. [...] Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes, podemos afirmar o oposto: eles “devoraram” tudo, a “cultura” e os “homens”, e ficaram saciados e exaustos. “Vocês estão todos tão cansados - e tudo porque não concentraram todos os seus pensamentos num plano totalmente simples, mas absolutamente grandioso.” Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças. [...] Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do “atual”. A crise econômica está diante da porta, atrás dela está uma sombra, a próxima guerra. A tenacidade é hoje privilégio de um pequeno grupo dos poderosos, que sabe Deus não são mais humanos que os outros; na maioria bárbaros, mas não no bom sentido. Porém os outros precisam instalar-se, de novo e com poucos meios. São solidários dos homens que fizeram do novo uma coisa essencialmente sua, com lucidez e capaci-

dade de renúncia. Em seus edifícios, quadros e narrativas a humanidade se prepara, se necessário, para sobreviver à cultura. E o que é mais importante: ela o faz rindo. Talvez esse riso tenha aqui e ali um som bárbaro. Perfeito. No meio tempo, possa o indivíduo dar um pouco de humanidade àquela massa, que um dia talvez retribua com juro e com os juros dos juros (Benjamin, 1933/1987, p. 115-119).

O filósofo aponta para o desespero do homem civilizado diante do mal-estar na cultura que, depois de tudo devorar em sua baixa antropofagia, encontra-se muito mais feroz, pobre e destrutivo. Neste ponto de pobreza e exaustão, em que o futuro se prepara sob o signo bárbaro, como poderemos distinguir conflito e contato, revolução e messianismo, utopia sem tabu do primitivo tecnificado, e a distopia do barbarismo dos *bots* neofascistas e disseminadores de ódio? Nesse ponto mesmo da deflagração de certa incompatibilidade entre o mundo e o humano – como Freud já parecia apontar na formulação do mal-estar, Oswald de Andrade projetou uma crise da filosofia messiânica, apontando para o fato que a vida não encontra salvação em um messias redentor, mas é “puro usufruto e pura devoração” (Corrêa, 2008, p. 227) no estado de luta do aqui e agora. Como constataram Torquato Neto e Gil¹², aqui é o fim do mundo.

Diante da “ausência de futuro que já começou” (Anders, *apud* Danowski; Castro, 2017, p. 18), em um mundo de “vergonha, de fratricídios e automutilação” (Stengers, 2015, p. 13), em que o absurdo, o intolerável e o impensável vão se tornando hábito¹³, Miriam Debieux Rosa (2016), Maria Cristina Vicentin e Viviani Catroli (2009, p. 66) retomam a ideia de uma experiência compartilhada como instrumento de resistência e transgressão diante do poder, de reinvenção da vida a partir da criação de “mecanismos de pressão contra a submissão ao poder soberano e resgatar a experiência compartilhada com [...] os contemporâneos”. Diante do retorno dessas crises que, como um ritornelo sinistro, sempre reaparecem, é preferível, conclui Stengers (2015, p. 22), retomar a virtude do riso. Tanto na vida, como na arte, sintetiza Rivera, a partir de Oswald, “talvez a alegria seja mesmo ‘a prova dos nove’” (Rivera, 2017, p. 83).

Como programa e processo em constante invenção, a utopia antropofágica parecia apontar para a ideia de que, para pensar a realidade, não se trata(tão somente) da superação de um passado herdado, mas há que se começar, coleti-

¹² Neto, Torquato; Gil, Gilberto. *Marginália II*. In: Gilberto Gil. Rio de Janeiro: Universal, 1968. 45 min.

¹³ A crise humanitária é cotidiana, a exemplo: do êxodo venezuelano, mexicano, hondurenho; dos que se afogam na travessia do Mediterrâneo; do desemprego ou do trabalho torturante submetido a uma racionalidade produtiva intolerável; da volta da fome e da miséria em nosso cenário local; das vidas ceifadas daqueles cruelmente atingidos por barragens, usinas (em suma, por um modelo energético tecnocrático e liberal voltado à voracidade de grandes corporações); das reais vítimas, enfim, da crise do sistema econômico em um mundo pautado pela financeirização da vida.

vamente (“Só a antropofagia nos une”), pelo futuro. No entanto, como conceber uma projeção utópica que não sustente o modelo de uma ideologia coletivizante, a partilha de um mesmo ideal e pensamento, mas que, mesmo que “titulares e reservas joguem juntos”, caiba, ainda assim, uma diferenciação mesmo naquilo que nos une? Talvez, diante da constatação de que vivemos sob um estado de exceção e de controle de corpos disciplinados, em que personagens vestidos novamente recobrem o homem nu, caiba recuperar a utopia de luta pela “existência palpável da vida”, luta mesmo pelas pessoas – o que, em tempos de des-interesse, pode soar como algo transgressor – essa busca por alcançar a vida “na retomada repetida do laço com o outro”, através de palavras que possam nos servir “para contar, dançar¹⁴, palavra para ex-istir” (Rivera, 2011, p. 63).

Isabelle Stengers é taxativa: diante do círculo infernal que se apresenta, “seria suicídio considerar outro modo como impossível”. É preciso apelarmos para a criação urgente de outro modelo a esse “patriarcal, produtivista, neoliberal e corporativo” (Danowski, 2012, p. 9). O mundo por vir, portanto, não está dado¹⁵. E aqui, o chamado irracionalismo inconsequente e anárquico de Oswald – que, muito além de ter imaginação, criou um outro mundo, incorrendo nesse “grande risco de ter a realidade” – (Lispector, 1997, p. 15) parece-nos fazer muito sentido. Para os antropófagos, conscientes de que o que estava realmente em questão era a “emergência de um estado de invenção” (Oiticica, *apud* David, 1996, p. 258), a preservação do mundo e da vida estaria na possibilidade de “recuperar a nossa plasticidade de primitivo para poder compor o mundo novo” (Carvalho, 1956/2015, p. 167). Por outro lado, para a psicanálise, que não se aferra, nostalgicamente, a um passado edênico e tampouco aponta para um futuro que possa garantir um horizonte mais satisfatório – ou seja, ela não propõe nem nostalgia, nem utopia, nem *Weltanschauung* – a questão estaria no verdadeiro exercício imaginativo de perguntarmo-nos sobre como “queremos declinar” (Danowski, 2012, p. 8), ou,

¹⁴ Ailton Krenak, em outros termos, nos ensina que isso tudo se relaciona com a possibilidade de viver com uma liberdade que precisa ser inventada: “Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo em que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades – as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado” (Krenak, 2019, p. 15).

¹⁵ Assim como o mundo por vir não está dado, é importante atentarmo-nos ao fato de que outro mundo já é possível, porque desde sempre foi possível: “[...] ou melhor, sempre foi atual — ele existe em ato nos mundos ameríndios. Ainda que tudo esteja conspirando para impossibilitar, ou fazer desexistir, estes mundos, em nome de um mundo “comum” que se funda, em um paradoxo hipócrita, na enorme desigualdade de acesso a este *comum*, onde o “com-” é inteiramente esmagado pelo “-um”: um mundo 100% comum, entenda-se, único, mas privatizado pelo 1%. O Um e o Único. O Estado como Mundo, o Mundo como Estado Comum. Mas um verdadeiro comum é precisamente o sem-Um” (Castro, 2017, p. 2).

freudianamente, lembrarmos que “o que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo” (Freud, 1920/2006, p. 57).

Nem antropofagia, nem psicanálise oferecem uma chave que possa resolver nosso [ani]mal-estar (seja ele identitário, seja ele civilizatório) como um todo. Ambas apontam para modos distintos de aprimorarmos nosso olhar, nossa escuta, nossa capacidade de tatear, de inventar e (re)encontrar a vida nua. A partir disso, enquanto adiamos o fim, não é o caso de esperarmos “pelo dia em que todos os homens concordem”, mas de buscarmos as “diversas harmonias bonitas possíveis sem juízo final”¹⁶. Enquanto isso, podemos, ancorados na errática antropófaga, buscar vestígios, esses “sopros de vida” (Lispector, *apud* Cêra, 2019, p. 45) diante de um ar tão denso e irrespirável. E, ainda, que estejamos preparados para costurar um paraquedas colorido¹⁷ que seja capaz de abarcar os *terrano*s a compor o mundo por vir.

¹⁶ Veloso, Caetano. Fora da ordem. In: _____. Circuladô. Intérprete: Caetano Veloso. Rio de Janeiro: Universal, 1992. 39 min. 1 CD.

¹⁷ “Por que nos causa desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então por que estamos grilados agora com a queda? Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos” (Krenak, 2019, p. 14-15).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Oswald de Andrade

ANDRADE, O. de. (1923). **Memórias sentimentais de João Miramar**. São Paulo: Globo, 2004.

ANDRADE, O. de. (1924). **Manifesto da Poesia Pau Brasil**. In: Oswald de Andrade. *A utopia antropofágica* (4a ed.). São Paulo: Globo, 2011.

ANDRADE, O. de. (1927). A estrela de absinto. In Andrade, O. de. **Os condenados**: a trilogia do exílio:Alma/ A estrela de Absinto/ A escada. São Paulo: Globo, 2003.

ANDRADE, O. de. (1927). **Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade**. Schwartz, J., & Andrade, G. (Coord. Ed.). São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ANDRADE, O. de. (1928). Manifesto Antropófago. In: **Revista de Antropofagia**: 1ª e 2ª edições. (fac-similar). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, 2015. ANDRADE, O. de. (1928). Nova Escola literária. In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009.

ANDRADE, O. de. (1928). Contra os emboabas. In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009a.

ANDRADE, O. de. (1928). São Paulo-Paris, Oswald de Andrade. In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009b.

- ANDRADE, O. de. (1929). **Serafim ponte grande** (9a ed.). São Paulo: Globo, 2007.
- ANDRADE, O. de. (1929). De Antropofagia. In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009.
- ANDRADE, O. de. (1929). Um livro pré-freudiano. In Andrade, O. de. **Estética e Política**. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011.
- ANDRADE, O. de. (1929). Imprecação a Tristão de Athayde. In Andrade, O. de. **Estética e Política**. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011a.
- ANDRADE, O. de. (1933). O Rei da vela. In Andrade, O. de. **Teatro** (A morta / O Rei da vela/ O homem o cavalo). Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1973.
- ANDRADE, O. de. (1937). O divisor de águas modernistas. In Andrade, O. de. **Estética e Política**. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011.
- ANDRADE, O. de. (1940-1950). Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – homem cordial. In Andrade, O. de. **Estética e Política**. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011.
- ANDRADE, O. de. (1942). O modernismo morreu? In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009.
- ANDRADE, O. de. (1944). O caminho percorrido. In Andrade, O. de. **Ponta de lança** (5a ed.). São Paulo: Globo, 2004.
- ANDRADE, O. de. (1944). Meu testamento. In Andrade, O. de. **A utopia antropofágica**. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011.
- ANDRADE, O. de. (1945). **Marco Zero II: Chão** (4a ed.). São Paulo: Globo, 2008.
- ANDRADE, O. de. (1945). Informe sobre o Modernismo. In Andrade, O. de. **Estética e Política**. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011.
- ANDRADE, O. de. (1946). O escaravelho de ouro. In Andrade, O. de. **O santeiro do mangue e outros poemas**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1991.
- ANDRADE, O. de. (1946). Mensagem ao antropófago desconhecido – Da França Antártica. In Andrade, O. de. **Estética e Política**. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011.

- ANDRADE, O. de. (1948). O sentido do interior. In Andrade, O. de. **Estética e Política**. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011.
- ANDRADE, O. de. (1949). Civilização e dinheiro. In Andrade, O. de. **Estética e Política**. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011.
- ANDRADE, O. de. (1950). Antiga conversa com Oswald de Andrade. In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009.
- ANDRADE, O. de. (1950). Conversa com Oswald de Andrade. In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009a.
- ANDRADE, O. de. (1950). Oswald de Andrade – o batalhador. In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009b.
- ANDRADE, O. de. (1950). A crise da filosofia messiânica. In Andrade, O. de. **Estética e Política**. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011.
- ANDRADE, O. de. (1950). Velhos e novos livros. In Andrade, O. de. **Estética e Política**. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011b.
- ANDRADE, O. de. (1953). Caem os dentes do dragão. In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009.
- ANDRADE, O. de. (1953). A marcha das utopias. In Andrade, O. de. **A utopia antropofágica**. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011a.
- ANDRADE, O. de. (1953). O Antropófago. In Oswald de Andrade. **Estética e Política** (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011b.
- ANDRADE, O. de. (1954). Perdeu o apetite o terrível antropófago. In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009.
- ANDRADE, O. de. (1954) A reabilitação do primitivo. In Oswald de Andrade. **Estética e Política** (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011a.
- ANDRADE, O. de. (1954). Do órfico e mais cogitações. In Oswald de Andrade. **Estética e Política** (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011b.
- ANDRADE, O. de. (1954). As minhas memórias. In Oswald de Andrade. **Estética e Política** (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011c.

ANDRADE, O. de. (1954). O modernismo. In Oswald de Andrade. **Estética e Política** (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011d.

ANDRADE, O. de. (1954). **Um homem sem profissão. Memórias e confissões. Sob as ordens de mamãe** (2a ed.). São Paulo: Globo, 2002.

ANDRADE, O. de. **Ponta de lança** (5a ed.). São Paulo: Globo, 2004.

ANDRADE, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009.

ANDRADE, O. de. **A utopia antropofágica** (4a ed.). São Paulo: Globo, 2011^a

ANDRADE, O. de. **Estética e política** (2a ed.). São Paulo: Globo, 2011b.

Obras de Sigmund Freud

FREUD, S. (1893). Manuscrito B. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol.I). Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1894). Manuscrito E. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol.I). Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1895). Projeto para uma psicologia científica **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol.I). Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1900). A interpretação de sonhos. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol.IV). Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. VII). Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1908). Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. IX). Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. **Obras completas** (Vol.10). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1912-1913). Totem e tabu. **Obras completas** (Vol.11). Tradução:

Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, S. (1915). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. **Obras completas** (Vol.12). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1915). As pulsões e seus destinos. Edição bilingue. **Obras incompletas de Sigmund Freud**. Tradução: Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014. E-book.

FREUD, S. (1917). Conferências Introdutórias sobre Psicanálise – Parte III – Conferência XXVI – Teoria da libido e narcisismo. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. XVI). Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1919). O inquietante. **Obras completas** (Vol. 14). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1919). O infamiliar. **Obras Incompletas de Sigmund Freud** (Vol. 8). Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019. E-book.

FREUD, S. (1920). Além do princípio do prazer. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. XVIII). Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1921). Psicologia das massas e análise do eu. **Obras completas** (Vol. 15). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. (1923). “Psicanálise” e “teoria da libido”. **Obras completas** (Vol. 15). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, S. (1923) O eu e o Id. **Obras completas** (Vol. 16). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. (1924) Resumo da psicanálise. **Obras completas** (Vol. 16). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. (1925) A negação. **Obras completas** (Vol. 16). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. (1925). Autobiografia. **Obras completas** (Vol. 16). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, S. (1925). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. **Obras completas** (Vol. 16). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

- FREUD, S. (1926) Inibição, sintoma e angústia. **Obras completas** (Vol. 17). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, S. (1927) O futuro de uma ilusão. **Obras completas** (Vol. 17). Tradução: Paulo César de Souza. *Obras completas* (Vol. 17). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, S. (1930) O mal-estar na civilização. **Obras completas** (Vol. 18). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. (1931) Sobre a sexualidade feminina. **Obras completas** (Vol. 18). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. (1933) Novas conferências introdutórias à psicanálise. **Obras completas** (Vol. 18). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. (1937). Análise terminável e interminável. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** Trad.: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006, vol. XXIII.
- FREUD, S. (1939). Moisés e o Monoteísmo. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Trad.: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006, vol. XXIII.

Geral

- ABREU, A. A. de, *et al.* (Coords.) Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós – 1930. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010. In: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos20/ArteECultura/VerdeAmarelos>. Acesso em: 10 maio 2018.
- ADES, D. **Art in Latin America: the modern era, 1820-1980**. Yale University Press, 1989.
- AGUILAR, G. **Por una ciencia del vestigio errático** (Ensayos sobre la antropofagia de Oswald de Andrade). Buenos Aires: Editorial Grumo, 2010.
- ALENCAR, J. de. **O Guarany**: romance brasileiro. Rio de Janeiro: Empreza Nacional do Diário, 1857.
- ALENCAR, J. de. **Iracema** – lenda do Ceará. Rio de Janeiro: Typ. De Vianna e Filhos, 1865.

ALENCAR, J. de. **Ubirajara** – lenda tupy. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, Livreiro-Editor do Instituto Histórico, 1874.

ALMEIDA, M. C. **Tornar-se outro**: o topos canibal na literatura brasileira. São Paulo: Annablume, 2002.

ALMINO, J. Por um universalismo descentrado. In ROCHA, J. C., RUFFINELLI, J. (Orgs). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011, p. 55-62.

ALTHUSSER, L. Freud and Lacan. **New Left Review**, n. 55, 1969.

AMARAL, A. **Tarsila sua obra e seu tempo** (3a ed). São Paulo: Editora 34/EDUSP, 2003.

AMBRA, Pedro. **Das fórmulas ao nome**: bases para uma teoria da sexuação em Lacan. 391f. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo; Sorbonne Paris Cité - Université Paris Diderot, São Paulo, 2017. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-12012018174515/publico/ambra_do.pdf. Acesso em 3 abr. 2019.

ANDRADE, J. P. de. (direção). 1982. **O homem do Pau Brasil** (filme). Brasil. 106 minutos.

ANDRADE, M. de. Oswald e Maria Antonieta – fragmentos, memórias e fantasia. In: Rocha, J. C., Ruffinelli, J. (Orgs). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011, p. 33-45.

ANDRADE, M. de. (1928). **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. Edição Crítica. Telê Porto Ancona Lopez (Coord.). Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XXe siècle; Brasília, DF: CNPq, 1988.

ANDRÉ, J. O privilégio: as duas teorias freudianas do originário social. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto (Trad.). In **Psicologia em Estudo**. DPI/CCH/UEM, v.5, n.1, p. 1-34, 2000.

ANTELO, R. Políticas canibais: do antropofágico ao antropométrico. In: _____. **Transgressão & Modernidade**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.

ARANHA, G. (1924). O espírito humano. In Teles, G. M. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**: apresentação dos principais poemas metalinguísticos, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972 (19a ed.). revista e ampliada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

AUGRAS, M. As fontes explícitas da obra antropológica de Freud. **Arquivos**

Brasileiros de Psicologia, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 3-15, mar. 1982. ISSN 0100-8692. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/abp/article/view/18712/17456>. Acesso em: 12 maio 2017.

AZEVEDO, B. **Antropofagia-Palimpsesto Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

BARROS, J. D. As influências da arte africana na arte moderna. **Revista Afro-Ásia**. Salvador, n.44 p. 37-95, 2011.

BATISTA, M. R., Lopez, T. P. A., Lima, Y. S. de. **Brasil:1º. tempo modernista -1917/29**. São Paulo: Institutos de Estudos Brasileiros, 1972.

BEAUVOIR, S. de. (1949). **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In _____. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-119.

BIRMAN J. O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social. **PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 15(suplemento), 1998, p. 203-224.

BIRMAN J. **Gramáticas do erotismo: a feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise** (2a ed.). Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016.

BOAVENTURA, M. E. Oswald de Andrade, a luta da posse contra a propriedade. In: SCHWARZ, Roberto. (Org). **Os pobres na literatura brasileira**. São Paulo, Brasiliense, 1983. p. 129-35.

BOAVENTURA, M. A vanguarda antropofágica. São Paulo: Editora Ática, 1985.

BOAVENTURA, M. O projeto Pau-Brasil: nacionalismo e inventividade. **Remate de Males**, Campinas, n.6, 1986, p. 45-52.

BOAVENTURA, M. **O salão e a selva: uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade**. Campinas: UNICAMP/Ex Libris, 1995.

BOAVENTURA, M. In Andrade, O. de. **Os dentes do dragão** (entrevistas). Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura. (2a ed.). São Paulo: Globo, 2009.

BOPP, R. (1931). Cobra Norato. In: _____. **Poesia completa de Raul Bop**. Organização, preparação do texto e comentários: Augusto Massi. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1998. Ebook.

- BOPP, R. (1966). **Movimentos modernistas no Brasil 1922-1928**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. Ebook.
- BOPP, R. (1977). **Vida e morte da Antropofagia**. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. Ebook.
- BRANDÃO, J. O orfismo no mundo helenístico. In Carvalho, S. M. (Org.). **Orfeu, orfismo e viagens a mundos paralelos**. São Paulo: Editora UNESP, 1990.
- BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade**. Relatório. Brasília: CNV, 2014. v. 1, 976 p. Disponível em: http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrador/components/com_simplefilemanager/uploads/CNV/relat%C3%B3rio%20cnv%20volume_1_digital.pdf. Acesso em: 16 jan.2016.
- BRENNAN, T. **Para além do falo** – uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher. Alice Xavier (Trad.). Rio de Janeiro: Editora Rosa dos tempos, 1989.
- BRETON, André. **O amor louco**. Luiza Neto Jorge (Trad.). Lisboa: Estampa, 1971.
- BRITO, M. S. (1950). O santeiro do mangue: mistério gozoso, em forma de Ópera. In Andrade, O. de. **O santeiro do mangue e outros poemas**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1991.
- BRITO, M. S. **Diário intemporal**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- BRITO, M. S. (1978). **História do Modernismo Brasileiro**: Antecedentes da Semana de Arte Moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- BUENO, A. A felicidade guerreira – Oswald de Andrade e as utopias. In: Teles, G. M. et al. **Oswald plural**. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1995.
- BUSATTO, L. **O modernismo antropofágico no Espírito Santo**. Vitória: UFES, Secretaria de Cultura, 1992.
- CALIL, C. A. Aí vem o Febrônio!. In **Teresa**, *Revista de Literatura Brasileira. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo – n. 15 (2014). São Paulo, 2014.
- CALLIGARIS, C. **Hello Brasi!** Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil. (2a ed.). São Paulo: Escuta, 1991.
- CAMPOS, A. C. (1975). Revistas re-vistas: os antropófagos. In _____. **Poesia, antipoesia, antropofagia & cia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 132-156.
- CANDIDO, A. (1970). Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade.

In_____. **Vários escritos** (5a ed.). Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011.

CANDIDO, A. (1975). Uma literatura empenhada. In_____. **Formação da Literatura Brasileira** - Vol. 1. (6a ed.). Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

CANDIDO, A. A revolução de 30 e a cultura. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 2, 4, p. 27-36, abril 1984

CANDIDO, A. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Publifolha, 2000.

CARLI, F. A. C. O matriarcado no programa antropofágico: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen. **Dissertação** (Mestrado em Letras) – Curso de Pós-Graduação em Literatura – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016.

CARVALHO, F. de Uma tese curiosa: a cidade do homem nu. Carvalho, F. de; Guerrero, I. **Catálogo da exposição A cidade do homem nu**. Museu de Arte Moderna de São Paulo. São Paulo, 2010.

CARVALHO, F. Notas para a reconstrução de um mundo perdido. Transcrição por Flávia Cêra. **Revista Sopro**. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/notas.html> Acesso em 3 fev. 2020.

CARVALHO, F. **Encontros**: Flávio de Carvalho. Maia, A. M., Rezende, R. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

CASTRO, S. de. **Matriarcado, Antropofagia e Psicanálise**. Belo Horizonte, Scriptum, 2010.

CASTRO, R. D. de. **A sublimação do «id primitivo» em «ego civilizado»**: o projeto dos psiquiatras-psicanalistas para civilizar o país (1926-1944). Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Casa Oswaldo Cruz/Fiocruz, Rio de Janeiro, 2014.

CASTRO, E. V. de. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

CASTRO, E. V. de. **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro. Organização: Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.

CASTRO, E. V. de. **Filiação intensiva e aliança demoníaca**. Novos estud. - CEBRAP [online]. 2007a, n.77, p. 91-126. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006>. Acesso em: 18 de julho de 2015.

CASTRO, E. V. de. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO, E. V. de. **Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmo-político: da necessidade extensiva à suficiência intensiva**. Sopro, n.51, maio 2011. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/suficiencia.html>. Acesso em: 13 jan.2014.

CASTRO, E. V. de. **O recado da mata**. In: Kopenawa, D.; Albert, B. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 1a. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

CASTRO, E. V. de. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

CASTRO, E. V. de. **Que temos nós com isso?** Prefácio. In: Azevedo, B. Antropofagia-Palimpsesto Selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

CASTRO, E. V. de. Os involuntários da pátria: elogios ao subdesenvolvimento. Cadernos de Leitura, n. 65. Série Intempestiva. Edições Chão da Feira, mai. 2017. Disponível em: <http://chaodafeira.com/cadernos/os-involuntarios-da-patria/>. Acesso em: 10 out. 2018.

CÊRA, F. Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica. **Tese** (Doutorado em Literatura Comparada. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

CÊRA, F. Viver a ciência do vestígio errático, mas sobretudo viver. In Machado, R. (Entrevistador). Ontologias anarquistas, **Revista IHU Online**, v.543, p. 44-46, 21 out. 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/593623-viver-a-ciencia-do-vestigio-erratico-mas-sobretudo-viver-entrevista-especial-com-flavia-cera>. Acesso em: 10 jan. 2020.

CERNICCHIARO, A. C. Antropofagia e perspectivismo: a diferença canibal em “Meu Tio Iauaretê”. **Revista Landa**, Santa Catarina, v. 3, n. 1, p. 84-102, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/177244>. Acesso em: 8 ago. 2016.

CHAMIE, M. **Caminhos da carta**: uma leitura antropofágica da carta de Pero Vaz de Caminha. Ribeira Preto, SP: FUNPEC-RP, 2002.

CHAMIE, M. **Freud, Oswald de Andrade e a Antropofagia**. Revista Agulha de Cultura. nº43, Fortaleza/São Paulo, janeiro de 2005. Disponível em: <http://www.jornaldepoesia.jor.br/ag43chamie.htm>. Acesso em 20/04/2015.

CHICANGANA-BAYAONA, Y. A. **Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo**: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII). Marcia Aguiar Coelho (Trad.). Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

CÍCERO, A. **O mundo desde o fim**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. (2a ed.). Paulo Neves (Trad.). São Paulo: Cosac Naify, 2011.

COCCO, G. Antropofagias, racismo e ações afirmativas. **CSOnline** – Revista Eletrônica de Ciências Sociais. Ano 2, Volume 4, agosto 2008, p. 265-289.

COGGIOLA, O. Os inícios das organizações dos trabalhadores. In: **Aurora**, ano IV, n.6, agosto de 2010. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/aurora/article/view/1227>. Acesso em: 3 out. 2015.

COHN, G. **Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COSSI, R. K. **A diferença dos sexos: Lacan e o feminismo. Tese** (Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

COSTA, O. A “descida” antropófaga. **Revista de Antropofagia**: 1ª fase, n. 2. 1928.

COUTINHO, L. F. O Rei da Vela e o Oficina (1967-1982): censura e dramaturgia. **Dissertação** (Mestrado em Teoria e Pesquisa em Comunicação). Escola de Comunicações e Artes. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

DALÍ, S. Le phénomène de l'extase. **Minotaure**, n.3-4. Paris: Skira-Flammation, edição fac-sim., v.1, p. 76-77.

DANOWSKI, D. O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo. **Sopro**, v. 70, p. 2-11, 2012. Disponível em: <http://www.culturae-barbarie.org/sopro/outros/hiperrealismo.html#.XryXuN9Kg1I> Acesso em: 10 mar. 2016.

DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V. de **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. (2a ed.). Desterro/Florianópolis: Cultura e Barbárie. Instituto Socioambiental, 2017.

DAVI-MÉNARD, M. **Deleuze e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

DAVID, C. O Grande labirinto. In Dercon, Chris et al. (org). **Hélio Oiticica** (catálogo). Rio de Janeiro: Centro de Arte Hélio Oiticica, 1996.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. (1972). **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, J. Il faut bien manger ou le calcul du sujet. In: **Points de suspension**

entretiens Jacques Derrida. Choisis et présentés par Elisabeth Weber. Paris: Editions Galilée, 1992.

DOMINGUES, J. M. Weber, Frankfurt, Gabriel Cohn, resenha de Gabriel Cohn, Weber, Frankfurt, teoria e pensamento social 1. In **Sociologia e Antropologia**, v.6, 2016, p. 799-803.

DOUGLAS, M. Introdução de Mary Douglas. In Frazer, J. **O Ramo de Ouro**. São Paulo: Círculo do livro, 1982 (1978), p. 9-15.

DRAWIN, C. R. Paradoxo da finitude: Sobre o sentido ontoantropológico da psicanálise freudiana. **Tese não-publicada**. (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

DUNKER, C. I. L. Aspectos Históricos da Psicanálise Pós-Freudiana In **História da Psicologia**- Rumos e Percursos. Rio de Janeiro: Nau, 2006, v.1, p. 387-412.

DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. Boitempo Editorial, 2015.

DUNKER, C. I. L. Animismo e indeterminação em Das Unheimlich. In Freud, S. O infamiliar. (**Obras Incompletas de Sigmund Freud**. V. 8). Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. E-book.

DUTRA, E. **O ardil totalitário**: imaginário político no Brasil dos anos 30 (2a ed.). Belo Horizonte: UFMG, 2012.

ENDO, P. **Ato psicanalistas pela democracia**. Psicanalistas pela sustentação e apoio incondicional à democracia brasileira. 10 abr. 2016. Disponível em: <https://psicanalisedemocracia.com.br/2016/04/psicanalistas-pela-sustentacao-e-apoio-incondicional-a-democracia-brasileira-por-paulo-endo/>. Acesso em 05 mar 2018.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Ciro Mioranza (Trad.). São Paulo: Lafonte, 2012.

ENRIQUEZ, E. **De la horde à l'État**. Paris: Gallimard, 1983.

FACCHINETTI, C. Deglutindo Freud, histórias da digestão do discurso psicanalítico no Brasil. **Tese de Doutorado**, Instituto de Psicologia, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

FACCHINETTI, C. O antropófago e Freud. In _____. (Org.) **Lições de Psicanálise 1** (2002): p. 117-130.

FACCHINETTI, C. Psicanálise para brasileiros: história de sua circulação e apro-

priação no entre-guerras. **Culturas Psi**, n. 1, 2012.

FAUSTO, J. Os desaparecidos do Antropoceno. **The Thousand Names Of Gaia: From the Anthropocene to the age of the Earth**, *Rio de Janeiro* 1.1 (2014): 1-15. Disponível em: < <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/juliana-fausto1.pdf> > . Acesso em: 14 mar. 2016.

FERNADES, F. (1973). **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. São Paulo: Global, 2009.

FERRAZ, G. (1977). Entrevista com Geraldo Ferraz. In: BOAVENTURA, Maria Eugênia. **A vanguarda antropofágica**. São Paulo: Editora Ática, 1985, p. 206-211.

FERRAZ, E. Prefácio. In **Revista de Antropofagia**: 1ª e 2ª dentições. (fac-similar). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, 2014.

FERREIRA, A. Breves reflexões sobre a idade do ouro em Hesíodo. In: Vieira, F., Castilho, M. T. (Orgs). **Estilhaços de sonhos**: espaços de utopia. Porto: Edições Quasi, 2003. p. 172-186.

FIGUEIREDO, L. (Org). **Cartas 1964-74** Lygia Clark Hélio Oiticica. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1996.

FIGUEIREDO, V. F. de. Antropofagia: uma releitura do paradigma da razão moderna. In: Rocha, J.C., Ruffinelli, J. (Orgs). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011, p. 389-398.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade** 1: a vontade de saber. (19a ed.). Maria Thereza Albuquerque J.A. Albuquerque (Trad.). Rio de Janeiro: Graal. 2005.

FRANCO, A. A. M. (1937). **O índio brasileiro e a Revolução Francesa**: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. (3a ed). Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala** (46a ed.). Rio de Janeiro: Record, 2002.

FUKS, B. **Freud & a cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GALLO, R. **Freud's Mexico**: into the wilds of psychoanalysis. Massachusetts, London The MIT Press, 2010.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. (13a. reimpr.). Rio de Janeiro: LTC, v. 4, 2008.

GIL, G. Postmodernité à la brésilienne. **Le Figaro**, 13 jul., 2005. Disponível

em: https://gilbertogil.com.br/sec_texto.php?id=89&page=2&id_type=3. Acesso em: 23 fev., 2020.

GUERRA, A. **O primitivismo em Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Raul Bop.** Origem e conformação no universo intelectual brasileiro. São Paulo: Romano Guerra (2010).

HANNS, L. A. Novas pesquisas de tradução e a atualidade científica de Freud. **Panace@**. Vol. XII, n. 34. Segundo semestre, 2011. Disponível em: http://www.medtrad.org/panacea/IndiceGeneral/n34-tribuna-hanns_POR.pdf. Acesso em: 19 out. 2016.

HAUTE, P., GEYSKENS, T. **Psicanálise sem Édipo**: uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

HELENA, L. **Totens e Tabus na Modernidade Brasileira**. RJ, Tempo Brasileiro, 1985, p. 163.

JACKSON, K. D.. Novas receitas da cozinha canibal. O Manifesto Antropófago Hoje. In: Rocha, J.C., Ruffinelli, J. (Orgs). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011, p. 429-436.

JAPY-MIRIM. “De antropofagia”. **Revista de Antropofagia**: 2ª. fase: n. 2, 1929.

JARRY, A. Antropofagia. Tradução de Marcelo Rodrigues de Souza. **Revista Sopro**, n.48, março de 2011, p. 4-5. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/antropofagia.html>. Acesso em 19 out. 2016.

JÁUREGUI, C. **Canibalia**: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en America Latina. Iberoamericanca: Vervuert, 2008.

JULIÃO, R.B. Infinitivamente pessoal, a verdade tropical de Caetano Veloso. **Tese** (Doutorado em Letras Vernáculas). Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2016.

KATZ, I., BRUM, E., DUNKER, C. **Refugiados de Belo Monte**. 2016. Disponível em: <https://www.catarse.me/refugiadosdebelomonte>. Acesso em: 18 jul. 2017.

KEHL, M. R. Tortura e sintoma social. In Teles, E., Safatle, V. (Orgs). **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

KEYSERLING, H. **The world in the making**. New York: Harcourt Brace and Company, 1927.

KIENING, C. **O sujeito selvagem**: pequena poética do Novo Mundo. Silvia Nauroski (Trad.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

KIFFER, A. **Quero a saúde do Lula**. A dele. E do que ele chamou da ideia dele. Muito longe da Grécia, da prisão. E de Curitiba. E perto da necessidade de sabermos quem matou a marielle. 8 abr. 2018. Disponível em: <https://anakiffer.blogspot.com/2018/04/quero-saude-do-lula-dele-e-do-que-ele.html> Acesso em: 10 jan. 2019.

KON, N. M. **Freud e seu duplo**: reflexões entre psicanálise e arte. São Paulo: FAPESP, 1996.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRISTEVA, J. **Estrangeiros para nós mesmos**. Maria Carlota Camargo Gomes (Trad.). Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LACAN, J. (1938). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: Lacan, J. **Outros Escritos**. Vera Ribeiro (Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In Lacan, J. **Escritos**. Vera Ribeiro (Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1954-1955). **O Seminário**, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Marie Christine Lasnik Penot (Trad.); com a colaboração de Antonio Luiz Quinct de Andrade, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. (1955-1956). **O Seminário**, livro 3: as psicoses. Texto estabelecido por Jacques Alain- Miller. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, J. (1957-1958). **O Seminário**, livro 5: as formações do inconsciente. Texto estabelecido por Jacques Alain- Miller. Vera Ribeiro (Trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, J. (1959-1960). **O Seminário**, livro 7: a ética da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques Alain- Miller. Versão brasileira: Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. (1960). Discurso aos católicos. In: Lacan, J. **O triunfo da religião**, precedido de Discurso aos católicos. André Telles (Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LACAN, J. (1964). **O Seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques Alain- Miller. Versão brasileira: MD Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, J. (1974). **O triunfo da religião**, precedido de Discurso aos católicos. André Telles (Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LACAN, J. (1969/1970). Para além do Complexo de Édipo. In Lacan, J. **O Seminário**, livro 17: O avesso da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. (1972/1973). **O Seminário**, livro 20: Mais, Ainda. Texto estabelecido por Jacques Alain- Miller. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, J. **Escritos**. Vera Ribeiro (Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAFETÁ, J. L. **1930: a crítica e o Modernismo**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

LESTRINGANT, F. **O Canibal**; grandeza e decadência. Mary Lucy Murray Del Priore (Trad.). Brasília: Editora UnB, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C. (1961). **O pensamento selvagem**. Tânia Pellegrini (Trad.). 3ª. ed. Campinas, SP: Papirus, 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. (1955). **Tristes trópicos**. Rosa Freire d'Aguiar (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, L. C. Antropofagia e controle do imaginário. **Rev. Bras. Lit. Comparada**, n.1, 1990, p. 63-75.

LIMA, L. C. **Repensando a trajetória de Oswald**. Sopro 34 (August 2010): 2-6. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/lcl.html> Acesso em: 3 maio 2019.

LISPECTOR, C. **A paixão segundo G.H.**: edição crítica. (2a ed.).1ª reimp. Madrid: ALLCA XX, 1997.

LOPEZ, T. P. A. **Mário de Andrade**: ramais e caminho. São Paulo: Livraria duas cidades, 1972.

MAGALHÃES, C. de. **O selvagem**. Rio de Janeiro: Tipografia da Reforma, 1876.

MALINOWSKI, B. (1927). **Sexo e repressão na sociedade selvagem**. Francisco Guimarães (Trad.). Petropolis: Vozes, 1973.

MARTINS, L. A gênese de uma intelligentsia: os intelectuais e a política no Brasil (1920 a 1940). **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 2, n. 4, p. 65-87, 1987.

MARTON, S. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Editora brasiliense, 1990.

MARX, K., ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. Álvaro Pina (Trad.). São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MASSON, J. (Org.) **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904**. Vera Ribeiro (Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1986.

MATA, L. C. da. Genealogia e primitivismo no modernismo brasileiro: o mundo perdido de Flávio de Carvalho. **Tese** (Doutorado em Literatura). Centro de Comunicação e Expressão. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

MBEMBE, A. Necropolítica. In **Arte e ensaios**. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ. n. 32, dez. 2016.

MCGUIRE, W. (Org.) **Freud/Jung**. Correspondência completa. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1979.

MENEZES, M. O. S. Arthur Ramos e a psicanálise na Bahia. **Analytica**, São João Del Rey, v.3, n.4, p. 88-116, jan-jun, 2014.

MEZAN, R. (1989.) **Freud, a trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MEZAN, R. **Freud, a conquista do proibido**. São Paulo: Ateliê editorial, 2003.

MEZAN, R. **O tronco e os ramos** – Estudos de história da psicanálise. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MICELI, S. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil** (1920-1945). São Paulo: Difel, 1979.

MITCHELL, J. **Women's Estate**. New York, Vintage, 1971.

MONTAIGNE, M de. Dos canibais. In _____. **Ensaaios**. Livro I. Edição integral; tradução e notas de Sérgio Milliet; revisão técnica e notas adicionais de Edson Querubini: apresentação de Andre Scoralick. São Paulo: Editora 34, 2016.

MOREIRA, J. O. A alteridade no enlaçamento social: uma leitura sobre o texto freudiano “O mal-estar na civilização”. **Estudos de Psicologia**, 2005, v.10, n.2, p. 287-294.

MORSE, R. **A volta de MchLuhnaíma**: cinco estudos solenes e uma brincadeira séria. Paulo Henriques Brito (Trad.). São Paulo: Companhia das letras, 1983.

NASCIMENTO, E. A Antropofagia em questão. In: Rocha, J.C.; Ruffinelli, J. (Orgs). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011, p. 331-362.

NETO, T., Gil, G. **Marginália II**. In: Gilberto Gil. Rio de Janeiro: Universal,

1968. 45 min

NETTO, A. B. **Antropofagia Oswaldiana**: um receituário estético e científico. São Paulo: Annablume, 2004.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**, ou, como filosofar com o martelo. Marco Antônio Casa Nova (Trad.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NODARI, A. A posse contra a propriedade: pedra de toque do direito antropofágico. **Dissertação** (Mestrado em Literatura). Centro de Comunicação e expressão. Universidade Federal de Santa Catarina, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/89601/247574.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 10 jun. 2012.

NODARI, A. O perjúrio absoluto (sobre a universalidade da Antropofagia). In: **Confluenze Rivista di studi iberoamericani**, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna, vol.1, n.1, 2009, p. 114-135. Disponível em: <https://confluenze.unibo.it/article/view/1433> Acesso em: 8 jun. 2012.

NODARI, A. A única lei do mundo. In: Rocha, J.C., Ruffinelli, J. (Orgs). **Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É realizações, 2011, p. 455-483.

NODARI, A. Antropofagia. Único Sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever. **Simpósio Haroldo de Campos**, p. 1-20, 2015a. Disponível em: <https://www.academia.edu/download/52200802/simposioHCPublicacaoacademia.pdf>. Acesso em 10 de janeiro de 2016.

NODARI, A. A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um) a fórmula antropofágica. **Das Questões**, v. 1, n. 2, 2015b. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/18320>. Acesso em: 06 fev. 2017.

NODARI, A. A literatura como antropologia especulativa. In: **Revista da Anpoll**, v.1, n. 38, 2015c. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/836> Acesso em: 10 ago. 2017.

NODARI, A. Virar o virá: Virá o virar. In: Penna, J. C. **O tropo tropicalista**. Rio de Janeiro: Circuito/Azougue, 2017, p. 9-20.

NODARI, A. **Três textos quase inéditos da Antropofagia**. 9 nov. 2018. Disponível em: <https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/09/tres-textos-quase-ineditos-da-antropofagia/>. Acesso em: 20 nov. 2019.

NODARI, A. **Instinto e extinção**: os índios na literatura nacional (curso sobre poéticas ameríndias [1]). Cadernos de campo especulativo. 5 mar. 2019. Dispo-

nível em: <https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2019/03/05/instinto-e-extincao-os-indios-na-literatura-nacional-curso-sobre-poeticas-amerindias-1/>. Acesso em 10 jan. 2020.

NODARI, A. Limitar o limite: modos de subsistência. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 21, n. 1, p. 068-102, 2019a. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2019v21n1p68>. Acesso em: 05 mar. 2020.

NODARI, A. Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária. **Estud. Lit. Bras. Contemp.**, Brasília, n. 57, e5715, 2019b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182019000200306&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 12 maio 2020.

NODARI, A., AMARAL, M. C. A. A questão (indígena) do Manifesto Antropófago. **Revista Direito e Práxis** 9.4 (2018): 2461-2502. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2179-89662018000402461&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 10 jan 2020.

NUNES, B. **Oswald Canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

NUNES, B. Antropofagismo e Surrealismo. **Remate de males**, Campinas, n. 6, p. 15-25, jun. 1986.

NUNES, B. (1972). Antropofagia ao alcance de todos. In Andrade, O. de. **A utopia antropofágica**. (4a. ed.). São Paulo: Globo, 2011.

OSÓRIO, L. C. **Flávio de Carvalho**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

PÉCAUT, D. **Os intelectuais e a política no Brasil**: entre o povo e a nação. São Paulo: Ática, 1990.

PIGNATARI, D. Marco zero de Andrade. **Alfa**: Revista de Linguística, v. 5, 1964.

PIGNATARI, D. . Interessere. In _____. **Poesia pois é poesia**: 1950-2000. Cotia, SP: Ateliê Editorial, Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

PISCITELLI, A. Re-criando a (categoria) mulher. **Textos didáticos**, v. 48, p. 7-42, 2002.

PIZA, D. Digesto antropófago. In Rocha, J. C., Ruffinelli, J. (Orgs). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011, p. 63-64.

POLI, M. C. **Feminino/masculino**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

PORTO-CARRERO, J. P. O carácter do escolar, segundo a psychanalyse. **Tese** apresentada na I Conferência Nacional de Educação em Curitiba, 41-59, 1927.

PORTO-CARRERO, J. P. **Psicanálise de uma civilização**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara; Weissman; Koogan, 1933.

PRADO, P. (1925). Poesia Pau-Brasil. In: ANDRADE, Oswald de. **Pau-Brasil**. (4a ed.). São Paulo: Globo, 2000.

QUEIROZ, H. Antropófago e Nhengaçu Verdeamarelo: dois manifestos em busca da identidade nacional brasileira. **Anais** do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308167440_ARQUIVO_ArtigoAhpuh2011\(2\).pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308167440_ARQUIVO_ArtigoAhpuh2011(2).pdf) Acesso e: 10 jun. 2018.

REFUGIADOS DE BELO MONTE. **Vídeo**. 2016. 5'29. Disponível em: <https://vimeo.com/181716906>. Acesso em: 18 jul. 2017.

Revista de Antropofagia: 1ª e 2ª dentições. (fac-similar). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, 2014.

RIAUEL, M. Manifesto Antropófago – edição crítica e comentada. In: **Revista Periferia**, v.3, n.1, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/3407/27763>. Acesso em: 10 maio 2019.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

RICOEUR, P. **A ideologia e a utopia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

RISÉRIO, A. Pagu: vida-obra, obravida, vida In Campos, A. (Org.). **Pagu: vida e obra**. São paulo: Companhia das letras, 2014, p. 32-55.

RIVERA, T. **Arte e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

RIVERA, T. A Criação Crítica. Oitica com Lacan. **Trivium**. v. 1, p. 218- 231, Rio de Janeiro, 2010.

RIVERA, T. O sujeito na psicanálise e na arte contemporânea. **Psicol. clin.** [online]. vol.19, n.1, 2007. p. 13-24. Acesso em 22 de junho de 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v19n1/02.pdf>

RIVERA, T. **Ensaio sobre o espaço e o sujeito**: Lygia Clark e a psicanálise. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 11(2), p. 219-238, 2008.

RIVERA, T. **O avesso do imaginário**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

RIVERA, T. **Subjetividade anônima e cultura aberta no pensamento de Hélio Oiticica**. *ARS* (São Paulo), 15(30), p. 75-85, 2017.

ROCHA, G. M. O estético e o ético na psicanálise: Freud, o sublime e a sublimação. 322f. **Tese** (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

ROCHA, G. M. Ato, Poder e Emancipação: Psicanálise e Vínculos Sociais. **Revista Subjetividades**, v. 18, n. Esp, p. 114-120, 2018.

ROCHA, G.M., IANNINI, G. In Freud, S. **O infamiliar**. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, Vol.: 8) Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. Ebook.

ROCHA, J. C., Ruffinelli, J. (Orgs). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011.

ROCHA, J. C. Oswald em cena: o Pau-Brasil, o brasileiro e o antropófago. In Rocha, J. C., Ruffinelli, J. (Orgs). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011p. 11-18.

ROSA, M.D., VICENTIN, M.C., & CATROLI, V.S. Viver em tempos sombrios: a experiência e os laços com os contemporâneos. **Psicologia em Revista**, 15(1), p. 51-68, 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682009000100004&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 15 mar. 2016.

ROUANET, M. H. Quando os bárbaros somos nós. In Rocha, J. C., Ruffinelli, J. (Orgs). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011, p. 171-180.

ROUDINESCO, E. **A família em desordem**. André Telles (Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. (Eds.). **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

RUBIN, G. (1975). **O tráfico de mulheres**: notas sobre a “economia política” do sexo. C. R. Dabat (Trad.). Recife: S.O.S. Corpo, 1993.

RUSSO, J. Dize-me com quem andas... (A doutrina pansexualista de Freud e a psiquiatria brasileira no início do século). **Paper** presented at the XXI Encontro Anual da Anpocs, Caxambu. http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=5302&Itemid=360, 1997. Acesso em: 10 ago. 2014.

SAFATLE, V. **Lacan**. São Paulo: Publifolha, 2007.

SAFATLE, V Prefácio: Depois dos muros de Alphaville, o mato. In Dunker, C. I.

L. Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. Boitempo Editorial, 2015, p. 9-12.

SAFATLE, V Falar de fascismo no Brasil. **El País Brasil**. 5 jul. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/03/opinion/1562176410_719446.html. Acesso em 10 jan. 2020.

SALGADO, P. Breve História destes escritos. In _____. **Despertemos a nação**. São Paulo: Editora das Américas, 1956. (Obras completas, vol. 10).

SANTIAGO, S. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre independência cultural. (2a ed.). Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SANTIAGO, S Mário, Oswald e Carlos. Intérpretes do Brasil. In: **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Diálogos Interamericanos, no 38, p. 19-34, 2009.

SANTOS, T. C. dos O olhar sem véu: transparência e obscenidade. **Revista aSE-PHallus de Orientação Lacaniana**, v.10, n.20, 2015. Disponível em: <http://www.isepol.com/asephallus> . Acesso em 1/7/2016.

SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos**. 2. Ed., revista e ampliada. São Paulo: EdUSP, 2008.

SCHWARCZ, L. M., STARLING, H. M. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARZ, R. Nacional por Subtração. In _____. **Que horas são?**. São Paulo: Companhia das Letras, 30, 1-18, 1987.

SCHWARZ, R. Prefácio a Francisco de Oliveira, com perguntas. In Oliveira, F. de. **Crítica a Razão Dualista/ O Ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

SEVCENKO, N. **Orfeu extático na metrópole**: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

SIMANKE, R. **A formação da teoria freudiana das psicoses**. São Paulo: Loyola, 2009.

SMADJA, E. **Freud and the culture**. London: Karnac, 2015.

SPENGLER, O. (1918). **A decadência do Ocidente**: esboço de uma morfologia da História Universal. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

SOUZA, O. **Fantasia de Brasil**: as identificações na busca da identidade nacional. São Paulo: Escuta, 1994.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STERZI, E. Dialética da devoração e devoração da dialética. In Rocha, J.C., Ruffinelli, J. (Orgs). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011.

SUSSEKIND, F. **Tal Brasil, qual romance?** Uma ideologia estética e sua história: o naturalismo. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

SZTUTMAN, R. Apresentação. In Castro, E.V. de **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro. Renato Sztutman (Org.). Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007, p. 8-19.

TAVARES, P. H. Sobre a tradução do vocábulo *Trieb*. In Freud, S. As pulsões e seus destinos. (**Obras Incompletas de Sigmund Freud**; 2) Tradução Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2014. E-book.

TELES, G. M. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**: apresentação dos principais poemas metalinguísticos, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972. (19a ed. rev. e amp.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

TORQUATO, L. **A recepção da psicanálise no Brasil**: o discurso freudiano e a questão da nacionalidade. Montes Claros: Editora Unimontes, 2014.

VALENTIM, M. A. A sobrenatureza da catástrofe. **Revista Landa**. UFSC, v.3, n.1, 2014, p. 3-25. Disponível em: <http://www.revistaland.ufsc.br/PDFs/vol3n1/1.%20CHAMADA%20Marco%20Valentim.%20A%20sobrenatureza%20da%20catastrofe.pdf>. Acesso em 10 mar. 2016.

VALENTIM, M. A. Fascismo, a política oficial do Antropoceno. In Machado, R. (Entrevistador). **Revista IHU Online**, v.531, p. 70-75, 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/584155-fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim>. Acesso em: 10 jan. 2019.

VASCONCELLOS, G. F. **Ideologia curupira**: análise do discurso integralista. São Paulo, Brasiliense, 1979.

VELOSO, C. Fora da ordem. In: _____. **Circuladô**. Intérprete: Caetano Veloso. Rio de Janeiro: Universal, 1992. 39 min. 1 CD.

VELOSO, C. **Verdade tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VIEIRA, M. A. **A queda do falocentrismo. Consequências para a psicanálise**. Argumento para o XXII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano. 2018. Disponível

vel em: <http://encontrobrasileiro2018.com.br/argumento-para-o-xxii-encontro-brasileiro-do-campo-freudiano/>. Acesso em 05 fev. 2019.

ZAFIROPOULOS, M. **Lacan y las ciencias sociales**: la declinación del padre (1938-1953). Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

ZIZEK, S. **Um mapa da ideologia**. (Vera Ribeiro: Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p 7-38.

ZOURABICHVILLI, F. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ZUPANCIC, A. Sexualidade e ontologia. Trad.: Ariana Lucero. **Estudos Lacanianos**, v.1, n.1, 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n2a10.pdf> Acesso em: 11 abr. 2016.

©Editora Unimontes
Campus Universitário Professor Darcy Ribeiro
Montes Claros - Minas Gerais - Brasil
CEP 39401-089 - CAIXA POSTAL 126
www.editora.unimontes.br
editora@unimontes.br

ISBN 978-65-86467-94-9

