

Antropofagia no país de sobremesa

Vera Lúcia Follain de Figueiredo
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Somos um país de sobremesa. Exportamos bananas, castanha-do-pará, cacau, café, coco e fumo. País laranja!

Oswald de Andrade

Embora a Antropofagia, de Oswald de Andrade, tenha surgido sob o estímulo do contexto econômico, político e cultural do Brasil e da Europa dos anos 20, para compreendê-la melhor, é importante considerá-la no interior do projeto de construção de uma cultura brasileira autônoma, que vinha sendo desenvolvido desde o Romantismo. A proposta antropofágica dialoga com o passado procurando resolver impasses anteriores que haviam marcado a reflexão sobre a cultura no Brasil. A Antropofagia é a chave utilizada por Oswald para superar tanto o idealismo ufanista romântico quanto o pessimismo determinista que contaminou os intelectuais do final do século, influenciados pelo cientificismo etnocêntrico europeu.

A fórmula encontrada pelo modernista, combinando sentimento nacionalista e cosmopolitismo, elegendo o híbrido em detrimento das categorias puras e excludentes, nasce da necessidade de criar novos parâmetros de pensamento que nos permitissem ultrapassar as dicotomias que vinham balizando o pensamento sobre a cultura no país e que atualizavam sempre o mesmo esquema: ou a defesa de um nacionalismo essencialista e fechado ou a apologia de um universalismo modernizador que significava completa submissão a modelos europeus. Este esquema, herdado do século XIX, revela seu esgotamento na obra de pré-modernistas como Lima Barreto e Euclides da Cunha. Em *Triste fim de*

Policarpo Quaresma, a desgraça do personagem resulta do nacionalismo de inspiração romântica que orienta toda a sua ação e que se mostra completamente inadequado para o entendimento dos problemas do país, levando-o, no final do livro, a questionar, diante do fracasso das boas intenções que o nortearam, o próprio conceito de “pátria”:

E bem pensando, mesmo na sua pureza, o que vinha a ser pátria? Não teria levado toda a sua vida norteado por uma ilusão, por uma idéia a menos, sem base, sem apoio, por um Deus ou uma deusa cujo império se esvaía? (...) Pareceu-lhe que essa idéia como que fora explorada pelos conquistadores por instantes sabedores das nossas subserviências psicológicas, no intuito de servir às suas ambições... (...) Certamente era uma noção sem consistência racional que precisava ser revista.¹

Através de Policarpo Quaresma, Lima Barreto não tematiza apenas a falácia do mito romântico de pátria, a inconsistência do indianismo como sinônimo da busca de uma origem pura, mas indica a necessidade de reavaliar alguns traços tradicionais da nossa cultura, herdados do colonizador, preparando terreno para a releitura do passado que será feita nas décadas seguintes não só por Oswald de Andrade, mas também por Mário de Andrade, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freire. Antecipa a desnaturalização, tão freqüente hoje, na chamada pós-modernidade, de conceitos criados pela modernidade, como o de nação, assinalando o seu caráter construído: “Uma hora para o francês, o Franco-Condado é a terra dos seus avós, outra não era, depois era; num dado momento a Alsácia não era, depois era e afinal não vinha a ser”², diz o personagem.

Em *Os sertões*, de Euclides da Cunha, o drama da enunciação, presente de forma tão nítida na obra, decorre da inadequação do aparato teórico, criado na Europa e em voga naquele momento no país, utilizado pelo autor, para a compreensão de uma realidade que desafiava a rigidez dos pressupostos cientificistas. A Guerra de Canudos colocava o intelectual comprometido com o projeto modernizador diante de uma situação, na qual o que se evidenciava não era o aspecto emancipador e racional da modernidade, mas a face violenta, justificadora da exclusão que pode assumir nos países com fortes contradições sociais.

A proposta “ver com olhos livres”, de Oswald de Andrade, inserida nesse processo reflexivo do início do século, assume um forte sentido crítico — os olhos deverão libertar-se daquelas categorias epistemológicas que se mostraram ineficazes para o melhor entendimento da realidade.

¹ Lima BARRETO. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. 8ª ed. S.Paulo: Brasiliense, 1970, p.207.

² *Ibidem*, p.207.

Não se trata de dispensar todo e qualquer aparato teórico, de fazer o elogio da visão ingênua. A política cultural do autor é uma tomada de posição contra a mentalidade colonialista de aceitação passiva dos valores afirmados pela civilização ocidental, que foram desistoricizados e legitimados como “universais”. A construção da idéia de modernidade, conectada à expansão européia, passou pela constituição de um lugar geocultural privilegiado, hegemônico, de produção do conhecimento, ou seja, o lugar da produção teórica tendeu a ser identificado com o mundo europeu. Oswald reivindica o direito de dialogar com essa produção sem subserviência, de construir uma interpretação do Brasil, partindo de premissas diferenciais que possam dar conta das nossas contradições. Busca um outro lugar de enunciação que permita a relativização das imagens criadas pela tradição ocidental. Nesse sentido, afina-se com práticas teóricas posteriores identificadas com a afirmação de uma razão pós-colonial que, no dizer de Walter Mignolo, questionam “o espaço intelectual da modernidade e a inscrição de uma ordem mundial na qual o Ocidente e o Oriente, o Eu e o Outro, o Civilizado e o Bárbaro, foram inscritos como entidades naturais”³.

O ângulo de visão que adota para abordar a modernidade é o do mundo americano, fazendo sobressair o papel decisivo que desempenhou nas transformações que tornaram possível a constituição da Europa moderna. No Manifesto Antropófago, dirá: “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”. Em “A marcha das utopias”, retomando, nos anos 50, teses lançadas nos anos 20, focaliza a primeira fase da modernidade sob o prisma do que vai chamar de Ciclo das Utopias, cujo início seria marcado pela divulgação da descoberta da América, no século XVI, e o fim pelo Manifesto Comunista em meados do século XIX. O recorte feito na história, pelo autor, visa ressaltar a contribuição do continente para a concepção da utopia de uma sociedade igualitária, que origina as obras de Thomas More e Campanella, inspirada pela existência americana. Interessa-lhe o que há de negatividade, de ruptura com o contínuo da história, de descentramento, no projeto utópico inspirado pela América como lugar da alteridade que abala certezas, sugerindo alternativas, provocando a imaginação alheia. A alteridade é vista, assim, como valor positivo.

Esse olhar descentrado se contrapõe ao discurso da superioridade européia e revela a outra cara da modernidade, aquela que aponta para a violência e para a negação do outro, traíndo a utopia primeira. É óbvio que tudo isso está relacionado com o próprio clima da Europa pós-primeira guerra e com a crítica que eles mesmos estão fazendo dos rumos tomados pela história européia, mas o que é importante destacar

³ Walter MIGNOLO. “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales”. In: *Revista Gragoatá*, nº 1. Niterói: EDUFF, 1996, p. 9.

é o aproveitamento que intelectuais, oriundos de países de herança colonial, fazem desse questionamento da cultura racionalista ocidental:

*Neste momento a Europa viveu uma crise psicológica em face da tecnização, mercantilização, alienação e violência generalizada, expressas em termos de contradições neomarxistas, decadência splengleriana e invasões freudianas do subconsciente. A tomada de consciência latino-americana exigia precisamente esta dissolução dos motivos evolucionistas e reformistas. A Europa agora oferecia patologias e não apenas modelos. O desencanto no centro motivava a reabilitação na periferia.*⁴

Oswald de Andrade, Alejo Carpentier e outros escritores latino-americanos tiram partido da “redescoberta da América”, feita nesse momento por intelectuais europeus críticos da razão burguesa, para afirmar num diapasão positivo a alteridade americana, se contrapondo ao discurso etnocêntrico que sustentou a empresa colonialista. Na década de 40, Oswald dirá: “Entre outras vantagens, a guerra nos trouxe esta - a de melhor nos conhecermos”⁵.

O alvo de combate é, então, todo o arcabouço ideológico utilizado para justificar a dominação européia sobre povos e terras distantes — em 1914, a Europa detinha um total aproximado de 85% do mundo, na forma de colônias, protetorados, dependências, domínios e *commonwealths*”⁶. Na América Latina, como observou Florestan Fernandes⁷, o anticolonialismo dos extratos privilegiados só foi intenso em um ponto, o da conquista da condição legal e política de donos do poder. Nos demais aspectos, as elites locais teriam promovido o congelamento da descolonização. Trata-se, então, para Oswald de Andrade, de promover o descongelamento da atitude anticolonialista, fazendo uma releitura da história que se contraponha à aceitação do mito vitimário criado com a modernidade que implanta a idéia de que a missão européia é levar a civilização a povos bárbaros e primitivos, mesmo que para cumpri-la tenha de utilizar-se da violência, submetendo “povos inferiores” a um sacrifício necessário para galgar os degraus da modernidade: “Contra todas as catequeses e contra a mãe dos Gracos”, dirá no Manifesto Antropófago.

As conturbações do velho continente, no início do século, abalam os códigos incorporadores, universalizantes e totalizantes criados pelas grandes metrópoles e, com isso, abrem espaço para a elaboração de novas representações que se contrapõem à retórica dominante. Oswald percebe a necessidade de fazer a revisão e a desconstrução da representação ocidental do mundo não-europeu, afirmando o direito de nar-

⁴ Richard MORSE. *A volta de McLuhanaíma: cinco estudos solenes e uma brincadeira séria*. Trad. Paulo Henriques Brito. S.Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.183.

⁵ Oswald de ANDRADE. *Ponta de lança*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p.63.

⁶ Edward SAID. *Cultura e Imperialismo*. Trad. Denise Bottman. S.Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.38.

⁷ Florestan FERNANDES. “O problema da descolonização”. In *América Latina: 500 anos da conquista*. S.Paulo: Ícone, 1987.

rarmos e construirmos nossas próprias imagens e, nesse sentido, anuncia a postura crítica que está na base do Realismo Maravilhoso, surgido três décadas depois, na América hispânica, assim também como suas propostas se aproximam das idéias que o cubano Lezama Lima apresenta nas conferências que pronunciou em 1957, reunidas no livro *A expressão americana*.⁸ Para pensar o devir americano, Lezama Lima dissolverá dicotomias e hierarquizações que não se coadunam com a afirmação da cultura latino-americana. Substituirá a ordenação temporal pelas analogias livres, a idéia de repetição pela de recorrência criativa, o culto da razão por uma gravitação em torno da imaginação e da memória.

A Antropofagia se inscreve nesse panorama que predispõe à releitura do paradigma da razão moderna, sem se definir como um movimento contramoderno. Oswald evita a metodologia dos antagonismos radicais, que repetia sempre, de uma forma ou de outra, a fórmula cunhada por Sarmiento — civilização ou barbárie. No lugar das polarizações disjuntivas, propõe a síntese dialética, no lugar do “ou”, coloca o “e” — “o misto de dorme nenê que o bicho vem pegá e de equações”, “a floresta e a escola” —, fazendo da mestiçagem cultural a categoria-chave para sua abordagem. O Manifesto Antropófago é, de um lado, um canto futurista: a agitação do contexto interno, ainda que mais concentrada em São Paulo, a exigir mudanças políticas e econômicas e a industrialização crescente suscitam a esperança de que poderíamos “acertar o relógio com a contemporaneidade”. De outro, é um canto primitivista e é o contexto externo que vai estimular a valorização do que, em nós, não se compatibiliza com o modelo racional europeu.⁹ Ao assumir o paradoxo primitivo-modernista, adota uma ótica culturalmente descentrada: o reconhecimento da importância da técnica serve para neutralizar a tentação de interpretar comodamente o atraso como manifestação de uma força criadora original, não contaminada pelos vícios europeus; a valorização dos aspectos mestiços da cultura brasileira — o desrecalque não se restringe só à herança indígena, mas se estende a toda diferença resultante da mistura de raças e valores — serve para controlar o volume “do grito imperioso de brancura em mim”.

A proposta antropofágica não se limita, assim, a justapor o entusiasmo com o progresso de São Paulo à valorização das origens indígenas. Expressa o desejo de descolonizar a cultura, rejeitando as polarizações de inspiração européia: é de lá que ora nos vem o elogio da “irracionalidade americana” como alternativa primitiva para os males da civilização, ora nos chega o culto incondicional do progresso que expulsa da contemporaneidade os países cujo processo de modernização não se

⁸ Lezama LIMA. *A expressão americana*. Tradução, introdução e notas de Irlemar Chiampi. S.Paulo: Brasiliense, 1988.

⁹ Sobre a relação entre a antropofagia de Oswald de Andrade e a vanguarda dadaísta (Revista Canibale e Manifeste Canibale Dada, de Francis Picabia), ver Campos, Haroldo de. *Poesia, antipoesia e antropofagia*. S.Paulo: Cortez e Moraes, 1978.

realizou plenamente, esquecendo-se de que a modernidade plena das metrópoles se constituiu com o gesto que empurrou as colônias para a margem, que a periferia é a outra cara, a alteridade essencial da modernidade, como observou Enrique Dussel¹⁰.

O ritual antropofágico indígena é recuperado como metáfora de uma visão de mundo inclusiva — a devoração, ao cabo e ao fim, aponta para a valorização da diferença. É recuperado também porque foi o argumento principal utilizado pelo europeu para negar aos indígenas a condição humana, justificando, assim, a violência do conquistador, à medida que criava o mito do mau selvagem. Inspirando-se no selvagem brasileiro de Montaigne (“A França só teve um humanista: Montaigne. Depois disso foi cortês ou regicida...”,¹¹ afirmará), vai fazer o elogio do “mau selvagem”, que devorava para não ser devorado. Recupera também o pensamento mítico, a partir do qual faz a crítica da visão evolutiva e linear da história, que, trabalhando com a idéia de um desenvolvimento por etapas, não daria conta da multitemporalidade americana:

*Em Nietzsche e Kierkegaard, inicia-se no século XIX um dramático protesto humano contra o mundo lógico de Hegel e a sua terrível afirmação de que tudo que é racional é real. Hegel, que completa a metafísica clássica de Kant, promete e sagra a imagem dum mundo hierarquizado e autoritário que terminará nas delícias do Estado Prussiano e dialeticamente em Nüremberg. Com ambos tudo acabaria azul e legal, em catecismo e presepe.*¹²

Denunciando o caráter etnocêntrico da visão européia da história, antecipa a relativização do estatuto científico do discurso histórico, tão em voga atualmente. O discurso anticolonialista de Oswald tenderá, então, a inverter imagens construídas pelo colonizador, o que se explica levando-se em consideração que a formação de identidades culturais é sempre contrapontual, pois, como assinala Edward Said, “nenhuma identidade pode existir por si só, sem um leque de opostos, oposições e negativas — os gregos sempre requerem os bárbaros e os europeus requerem os africanos, os orientais etc.”.¹³ No caso dos países que foram colonizados, o contraponto se dará com a cultura colonizadora. Daí vem o caráter ufanista, apesar de não abrir mão do senso crítico, que o discurso de Oswald assume por vezes, visando superar a nossa dependência cultural através da canibalização das tradições européias e da erradicação do complexo de inferioridade que alimentamos ao nos olhar no espelho fornecido pelo europeu.

¹⁰ Enrique DUSSEL. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

¹¹ *Ibidem* nota 5, p.59.

¹² Oswald de ANDRADE. *Estética e política*. S. Paulo: Globo, 1992. p. 102.

¹³ *Ibidem* nota 6, p. 34.

¹⁴ Oswald de ANDRADE. “A marcha das utopias”. In: *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

¹⁵ Ibidem nota 12, p. 167.

Caberia distinguir a utopia oswaldiana do otimismo da oligarquia cafeeira, entusiasmada com uma certa atmosfera de modernização e conservadora no âmbito doméstico, cujo nacionalismo elipsa as contradições sociais. O ufanismo de Oswald faz parte da luta pela reapropriação de uma imagem para emprestar-lhe um outro sentido, capaz de criar uma consciência nacional que não se opõe a uma consciência social. A utopia caraíba é ao mesmo tempo crítica — “no fundo de cada utopia não há apenas um sonho, há também um protesto”¹⁴, Oswald dirá — e idealizadora, já que nasce da insatisfação com o presente, mas busca criar ânimo para a construção do futuro, mesmo que, muitas vezes, não seja nada fácil sustentar este ânimo, quando, por exemplo, revoltado com os rumos da nossa economia, declara: “Somos um país de sobremesa. Com açúcar, café e fumo só podemos figurar no fim dos menus imperialistas”¹⁵. A militância, durante quase 15 anos (1931-1945), no Partido Comunista revela a sua disposição para lutar em duas frentes — a cultural, onde pretendia contribuir para a descolonização das mentalidades, e a política, na qual se batia por uma sociedade igualitária. Aos 60 anos, no discurso de agradecimento pela homenagem de aniversário, declara:

A mim, a cidade mecânica fizera de súbito conjugar o verbo crackar:

Eu empobreço de repente

Tu enriqueces por minha causa

Ele azula para o sertão

Nós entramos em concordata

Vós protestais por preferência

Eles escatagem a massa.

¹⁶ Ibidem nota 12, p.131.

E acrescenta: “Eu não sabia que este verbo era irregular. Tinha herdado tudo, menos a convicção da propriedade privada”¹⁶. A passagem é interessante porque costuma-se contrapor as idéias engajadas de Oswald a sua vida confortável de herdeiro da oligarquia do café, sendo que, raramente, se destaca o longo tempo de militância política que dedicou a um partido cujos ideais professados se voltavam contra a acumulação capitalista. Assim também ainda não aprofundamos a reflexão sobre a maneira como, sobretudo a partir do final dos anos 40, procurou conciliar a visão marxista com o pensamento antropológico, no esforço de compreender a multifacetada realidade brasileira.

Oswald de Andrade não foi um deslumbrado com a modernização. Preocupou-se com a ambivalência de seus efeitos, daí jogar com o binômio tradição/modernidade, usando a tradição como lugar onde se

situar para criticar a modernização de fachada que só beneficia as elites. Na verdade, os intelectuais de países periféricos, pelas próprias contradições acentuadas do contexto interno, muitas vezes, anteciparam problematizações do projeto modernizador que estão em pauta, na contemporaneidade, em textos teóricos produzidos no mundo desenvolvido. No entanto, a hipótese, alimentada pelo teimoso utopismo do autor, de que países como o Brasil, marcados pela heterogeneidade e pela multitemporalidade, poderiam gerar soluções alternativas às adotadas pelas sociedades pragmáticas e utilitaristas do Norte, tendo como aliadas a ciência e a tecnologia, cujo avanço estaria a serviço da construção de um mundo mais justo, parece cada vez mais distante e é com grande ceticismo que lemos passagens como a seguinte:

Atingindo o clímax da técnica, o calvinismo, que foi, com a doutrina da Graça, o instrumento do progresso, tem que ceder o passo a uma concepção humana e igualitária da vida — essa que nos foi dada pela Contra-Reforma. A técnica passa da fase de aperfeiçoamento à conquista de mercados, indo levar à África mais remota ou às ilhas da Oceania o mesmo livro e o mesmo ferro de engomar, a mesma televisão que marcavam de superioridade os países mecanizados. Passe a socializar e a universalizar o produto da máquina.¹⁷

¹⁷ Ibidem nota 14, p. 152.

Nosso escritor modernista, como vemos no trecho acima, anteviu a expansão do mercado em escala planetária e imaginou que a difusão dos avanços tecnológicos contribuiria para a criação de um mundo mais igualitário, no qual “os fusos trabalhariam sozinhos” e o homem deixaria de ser escravo atingindo o limiar da Idade do Ócio. Para ele, a técnica, no caso do Brasil, traria a solução para os problemas que nos impediam de acertar o relógio com a contemporaneidade, além de permitir a preservação de características culturais, advindas da colonização ibérica, que revelavam a nossa vocação para nos transformar na sociedade com a qual sonhava. A tecnologia contribuiria para uma nova maneira de perceber o tempo — como convergência de momentos, como simultaneidade dos instantes — e, com isso, poderia libertar-nos da prisão de uma história sucessiva e linear que nos condenava a ter de viver com atraso cada etapa já vivenciada pelas nações hegemônicas. Na época da fotomontagem, nada nos impediria de beber de um trago só nossa independência técnica, como afirma em “Aqui foi o sul que venceu”.

Hoje, entretanto, sabemos que o sonho de Oswald de Andrade está longe de se realizar. O ferro de engomar chegou à África mas não diminuiu a superioridade dos países desenvolvidos, porque cada vez mais

¹⁸ Milton SANTOS. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. S. Paulo: Hucitec, 1996.

são eles que detêm o saber científico e técnico, enquanto nos limitamos a importar as aparelhagens sem dominar aquele tipo de conhecimento produtivo que, em nossos dias, é toda a fonte do poder. Por outro lado, não nos é dado escolher o que queremos ou não aproveitar do progresso técnico nem tampouco determinar o momento que julgamos mais adequado para a incorporação de uma nova máquina à nossa vida. O mercado mundial impõe seus produtos e a tecnologia, como observou Milton Santos¹⁸, se torna inevitável, auto-expansiva e relativamente autônoma, levando a todos os lugares a sua “lógica instrumental indiferente ao meio em que se instala”. Sob a égide do mercado, a tecnologia se expande “comandada pela mais-valia que opera direta ou indiretamente no mundo”.

Também quanto ao Brasil, o futuro, que imaginou, vai sendo adiado. O capitalismo, pela primeira vez planetário, movimenta-se no sentido de gerar, através do consumo, um plasma cultural uniforme que tende a nos tornar céticos, pelo menos na América Latina, quanto à possibilidade de realização do sonho do nosso modernista, calcado no elogio da particularidade cultural enquanto criadora de caminhos alternativos aos seguidos pelos países hegemônicos do Ocidente. Ao contrário, em tempos de globalização, o que constatamos é o predomínio de uma mentalidade fatalista diante da nova ordem mundial, é um novo determinismo, em tudo oposto ao desafio permanente de romper com os limites do possível que norteou o pensamento de Oswald de Andrade.

