



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	Crise da filosofia messiânica: A antropofagia matriarcal devora a Modernidade
Autoria	Tomaz Amorim Izabel
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/3979

Formato de citação sugerido:

IZABEL, Tomaz Amorim. “Crise da filosofia messiânica: A antropofagia matriarcal devora a Modernidade”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020, p. 113–161.

CRISE DA FILOSOFIA MESSIÂNICA

A antropofagia matriarcal devora a
Modernidade

Tomaz Amorim Izabel*

RESUMO

Este ensaio tentará mostrar, a partir de alguns pontos da tese *A crise da filosofia messiânica* de Oswald de Andrade, certas afinidades entre seu método desviante e aquele do filósofo alemão Walter Benjamin. Alguns dos elementos desenvolvidos aqui serão o recurso de ambos ao olhar transhistórico do escritor suíço J. J. Bachofen (em sua obra maior *O direito materno*), a relação díspar de ambos com a ideia de messianismo, a orientação para o passado de suas filosofias da história e algumas de suas consequências contemporâneas como, por exemplo, a figura síntese da ciborgue como desenvolvida por Donna Haraway.

PALAVRAS-CHAVE

Modernidade — Walter Benjamin — Oswald de Andrade —
Antropofagia

* Pós-doutorando em Teoria Literária na Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP e bolsista do programa PNPd/CAPES (contato: tommy.amorim@gmail.com).

THE CRISIS OF THE MESSIANIC PHILOSOPHY

Matriarchal Anthropophagy Devours Modernity

ABSTRACT

Based on some aspects of Oswald de Andrade's thesis *A crise da filosofia messiânica* ("The crisis of messianic philosophy"), this essay will try to show certain affinities between his deviant method and that of the German philosopher Walter Benjamin. Some of elements developed here will be the resource of both to the transhistorical perspective of the Swiss writer J. J. Bachofen (in his major work *Mother Right*), their contrasting relation with the idea of messianism, the orientation of their philosophies of history towards the past and some of their contemporary consequences, such as the synthesis figure of the cyborg as developed by Donna Haraway.

KEYWORDS

Modernity — Walter Benjamin — Oswald de Andrade —
Anthropophagy

Este ensaio, cujos temas serão mais aprofundados em pesquisa futura, tentará mostrar, a partir de alguns pontos da tese *A crise da filosofia messiânica* de Oswald de Andrade, certas afinidades entre seu método desviante e aquele do filósofo alemão Walter Benjamin.¹ Alguns dos elementos desenvolvidos serão o recurso de ambos ao olhar transhistórico do escritor suíço J. J. Bachofen (em sua obra maior *O direito materno*), a relação díspar de ambos com a ideia de messianismo, a orientação para o pas-

¹ Comparação sugerida e desenvolvida, entre outros, por Fabri (2011), Silva (2017), Andrade (2016) e Maio (2010).

sado de suas filosofias da história e algumas de suas consequências contemporâneas como, por exemplo, a figura síntese da ciborgue como desenvolvida por Donna Haraway. Buscaremos, dentro do rigor necessário, acompanhar a mobilidade e plasticidade do gênero ensaio, sua tentativa paratática de aproximar conceito e autores normalmente separados pela historiografia tradicional.

O recurso à filosofia de Walter Benjamin se justifica por certas semelhanças, guardadas as grandes diferenças de contexto, no modo de articular o pensamento, sobretudo em sua posição diante da filosofia da história oficial da Modernidade e sua obsessão futurista pelo progresso (em detrimento inverso de uma relação ativa com o passado). Seja no recurso ao misticismo judaico e à crítica dialética contra o positivismo histórico, seja em uma invocação das possibilidades do pensamento indígena e na antecipação de elementos críticos das teorias pós-coloniais, há em ambos os autores afinidades sobretudo na resistência do pensamento, e nos recursos vanguardistas de sua formulação, à cooptação automática pelos modos de produção e expressão modernos. Trata-se de refletir sobre a tendência na arte modernista de crítica aos próprios pressupostos da Modernidade, de virar o gume dos “modernismos” contra a própria Modernidade, e tentar entender através de seus movimentos de vanguarda uma demolição não apenas do passado tradicional em suas formas sociais e artísticas, gesto característico modernista, mas de crítica às constantes instaurações modernas e seus pressupostos epistemológicos, políticos e artísticos.

Em minha tese de doutorado (Izabel 2018) busquei apontar tendência semelhante nas escritas de Franz Kafka e Walter Benjamin. Considerando os contextos históricos específicos, sua origem em famílias de judeus assimilados e sua proximidade com as duas grandes guerras, assim como suas escolhas estéticas e formais, foi possível enxergar as obras do ponto de vista de uma tentativa de interrupção da temporalidade que se inaugurava com a Revolução Industrial e se ampliava no século XX europeu. Buscamos elementos do não-moderno dentro de suas obras modernistas, elementos subversivos à Modernidade em seu próprio seio. Dizemos de propósito não-modernos, e não pré-modernos, anteriores a ela, para evitar uma visão histórica que seria já teleológica e colonialista – a ideia de que processos históricos de diferentes povos devem seguir uma mesma linha evolutiva. Para exemplificar, basta lembrar do apego de Kafka às parábolas (sem moral da história), sua releitura de mitos gregos e judaicos como seu Poseidon burocrata ou seu Abraão ocupado demais para o sacrifício do filho, sua atualização tão estranha e ao mesmo tempo reconhecível em qualquer repartição de escritório. Basta pensar na filosofia da história de Benjamin, com sua secularização do messianismo luriano e seu olhar voltado para o passado danificado a ser redimido no presente em busca de uma redenção futura, sua atualização tão estranha e ao mesmo tempo reconhecível na busca por justiça histórica e por emancipação social no materialismo histórico. Talvez seja possível esboçar linhas gerais de um movimento semelhante, traços não-modernos em um pensamento modernista, desta vez de um ponto de vista ainda mais privilegiado para compreensão do sistema

moderno em expansão do que o da Europa central, o da periferia econômica e cultural da Modernidade no Brasil da obra de Oswald de Andrade.²

Não é exclusividade de Kafka e Benjamin, no contexto dos modernismos europeus, o apelo a formas e temáticas chamadas de tradicionais, arcaicas, folclóricas ou primitivas. Se eles mobilizaram a rica tradição oral e mística judaica para compor peças modernistas que incidiam, a partir deste ponto de vista específico, sobre seu presente, incisão que se está chamando de não-moderna, gesto semelhante está presente em obras de artistas como Igor Stravinski, Paul Gauguin, mas, também, guardadas as importantes diferenças de contexto, Heitor Villa-Lobos, Tarsila do Amaral e o próprio Oswald de Andrade. Antonio Candido atenta para esta característica comum de certos modernismos metropolitanos e para a especificidade periférica:

Não se ignora o papel que a arte primitiva, o folclore, a etnografia, tiveram na definição das estéticas modernas, muito atentas aos elementos arcaicos e populares comprimidos pelo academismo. Ora, no Brasil as culturas primitivas se misturam à vida cotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As terríveis

² É preciso levar em consideração a formulação quase irônica de que Oswald de Andrade escreve a partir da periferia. Isso só é verdade considerando o centro de produção cultural na Europa e nos Estados Unidos. No contexto latino-americano, o escritor paulista, homem branco, descendente de rica família de cafeicultores, fala do meio do centro. O argumento que se estabelece aqui leva em consideração o contexto mais amplo global para o qual, infelizmente, estavam ainda mais ausentes as vozes de fato periféricas na primeira metade do século XX: trabalhadores, mulheres, negros, índios, etc. Paulo Prado comenta a ironia, no mais das contas consciente para o próprio Oswald, no prefácio ao livro de poesia *Pau-Brasil* que se inicia “por ocasião da descoberta do Brasil”: “Oswald de Andrade, numa viagem a Paris, do alto de um atelier da Place Clichy – umbigo do mundo – descobriu, deslumbrado, a sua própria terra” (Prado *apud* Santiago 1992: 166).

ousadas 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 (Candido 1980: 121).

Assim, uma das potências típicas dos modernismos, o choque do tradicional com as inovações modernas, encontra na periferia contexto fértil já que o elemento arcaico não é peça de museu, resquíio de nicho ou relato de viagem, mas presente, parte viva – em resistência, aspecto às vezes ignorado por Candido – do tecido social.³ Enquanto os modernismos europeus surgiram já num contexto de Modernidade avançada – ou seja, em sociedades profundamente inseridas no modo de produção moderno, com indústria, grandes massas vivendo nas cidades, em plena revolução dos meios de comunicação e transformação radical na sensibilidade e na medição do tempo – referindo-se então aos temas e formas artísticas tradicionais, quando não a partir da importação das colônias, já quase a partir da sua reclusão ou mesmo de seu desaparecimento social –, a produção literária modernista em outras regiões do planeta surgiu de forma muito mais híbrida, sobretudo considerando-se os contextos

³ O próprio Oswald de Andrade precisou viajar para Paris e aprender com o “primitivismo” e a chamada “negrofilia” das vanguardas europeias da época para se entender de maneira mais produtiva com os elementos negro e indígena brasileiros. Analisando uma conferência do autor na Sorbonne em 1923 intitulada “O esforço intelectual do Brasil contemporâneo”, Thiago Virava afirma que “ele demonstra estar plenamente consciente do processo de valorização de culturas não europeias em curso naquele momento, algo que se confirma no trecho final da conferência, quando comenta as realizações dos músicos brasileiros em Paris: ‘jamais se sentiu tão bem em Paris o som dos tambores do negro e do canto do indígena. Essas forças étnicas estão em plena modernidade’. Diante dessas colocações, é possível sugerir que, no momento em que preparou a conferência, Oswald de Andrade se encontrava em meio a um processo de revisão do modo como percebia a posição ocupada por negros e indígenas na formação cultural do Brasil” (Virava 2018: 67–68).

coloniais. Modos tradicionais de contar ainda conviveram socialmente durante muito tempo (e ainda convivem) com as formas modernas e assim participam muitas vezes estrategicamente do esforço literário criativo de inventar uma outra Modernidade a partir destes elementos.

É importante notar o caráter oposicional destes elementos. A modernização nunca se concretiza por aqui permanentemente. Não se está antes da modernização, nem depois dela, como nos grandes centros – a temporalidade da periferia se caracteriza justamente pela justaposição destes tempos. Se o gesto modernista europeu se beneficia do choque pela distância espaço-temporal, aqui o choque se dá pela copresença, pela tentativa de imposição de um processo maior e exterior que é no entanto infiltrado o tempo todo pelo que quer permanecer, seja como modo de produção, seja como modo de expressão. E para ressaltar que este hibridismo em tensão alcança seu auge nos modernismos, mas é condição fundamental desde os primeiros dias da colonização, vale lembrar, por exemplo, a leitura que Viveiros de Castro faz já do “Sermão do Espírito Santo” (1657) do Padre Antônio Vieira, em que este se espanta, de um lado, pela “docilidade e facilidade” com que as “nações do Brasil” recebem o ensinamento religioso e, por outro lado, como, em oposição aos europeus catequizados, logo desaprendem, retornam às práticas antigas tornando “à bruteza antiga e natural.” Não há fechamento à alteridade, pelo contrário, há um desejo de troca, de afinidade ao invés de identidade, como afirma Viveiros de Castro (1992: 32): “era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, e a compulsão a reduzir o outro à própria imagem.” Sem dúvida, há de

se considerar as especificidades da “inconstância da alma selvagem”, mas também é possível imaginá-la ampliada a uma “inconstância da alma colonizada”, sobretudo em seus aspectos de resistência. A tensão entre os modos modernos e não-modernos, deste ponto de vista, é ainda maior na periferia colonizada, o choque almejado pelos modernistas daqui é ainda maior.

Pode ser estratégico, então, enxergar as contradições do sistema social justamente onde há, como projeto, a promessa permanentemente não cumprida de modernização. E isso não por insuficiência em suas reiteradas tentativas, mas porque o próprio projeto desenvolvimentista, na leitura, por exemplo, da teoria da dependência e do subdesenvolvimento, é, na verdade, apenas “desenvolvimento do subdesenvolvimento” (Frank 1966). A obra de Oswald é reflexo desta contradição, deste encontro entre uma produção não-moderna (como nas manifestações culturais indígenas e africanas) e a produção moderna (entendida aqui como a produção vanguardista da metrópole, do centro desenvolvido do Capital). Encontro que toma a forma de uma devoração no sentido inverso da acumulação primitiva como descrita por Marx, da metrópole à colônia. Inversão também porque a devoração é uma incorporação da alteridade, ao invés de mero desejo de sua aniquilação, como na empresa colonial.

Mas não coloquemos o bonde antes da carroça, vejamo-los juntos em sua coexistência espaço-temporal. No conhecido ensaio “A carroça, o bonde e o poeta modernista”, Roberto Schwarz (1987) parte justamente dessa posição intermediária, desta justaposição, para compreender a poesia “Pau-brasil” de Oswald e seus pressupostos sociais. Trata-se do Brasil-Colônia e

do Brasil burguês que, se do ponto de vista da ideologia do progresso parecem momentos distintos na linha do tempo, no cotidiano brasileiro são contemporâneos, convivem em um misto de harmonia e choque – como o choque da carroça com o bonde elétrico⁴ que o poema da fase antropofágica de Oswald analisado por Schwarz, “pobre alimária”, descreve com ironia e humor. Trata-se tanto de criação artística, de olhar astuto para os melhores exemplos da Babel de temporalidades não estritamente modernas que é o Brasil, quanto de um realismo na retratação de coisas que, por mais absurdas que pareçam, são, de fato, cotidianas. Como afirma Schwarz:

De um lado, o bonde, os advogados, o motorneiro e os trilhos; do outro, o cavalo, a carroça e o carroceiro: são mundos, tempos e classes sociais contrastantes, postos em oposição. A vitória do bonde é inevitável, mas como a diferença de tamanho entre os antagonistas não é grande, e a familiaridade das suas presenças é igual, o enfrentamento guarda um certo equilíbrio engraçado (Schwarz 1987: 13).

Se, como o comentário de Schwarz aponta, a questão já está bem mapeada na poesia de Oswald, sua produção mais teórica, para além dos manifestos, pode oferecer um ponto de vista instigante sobre a relação entre modernos e não-moder-

⁴ Há uma afinidade entre este poema, o comentário de Schwarz e uma das passagens mais citadas da obra de Benjamin, o seguinte trecho de “Experiência e pobreza” (“*Erfahrung und Armut*”, de 1933) sobre a guerra de trincheiras da Primeira Guerra Mundial: “Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano” (Benjamin 1985: 115).

nos,⁵ sobre as possibilidades de resistência a certos aspectos da Modernidade e, como é típico na obra do autor, com gesto panfletário, afirmativo. A tese (que por seu estilo também pode ser chamada de ensaio) *A crise da filosofia messiânica* (chamado originalmente de “O antropófago: Uma filosofia do primitivo tecni-zado”), texto escrito por Oswald em 1950 com o objetivo de prestar o concurso da Cadeira de Filosofia da Universidade de São Paulo, parece ser um campo interessante para esta reflexão. Uma primeira aproximação irônica entre os autores, aliás, é que tanto este texto quanto *A origem do drama barroco alemão* (*Das Ursprung des deutschen Trauerspiels*, apresentado em 1925) de Walter Benjamin, também escrito como pré-requisito para uma livre-docência na Universidade de Frankfurt, foram considerados não apropriados pelos docentes das universidades e seus autores aconselhados a retirar sua candidatura sob o risco vexaminoso de serem reprovados (cf. Candido 1995). Se o texto de Benjamin já recebeu alguma justiça histórica e intelectual nas últimas décadas (o próprio Theodor Adorno, dez anos depois, se refere longamente ao texto em sua aula inaugural como professor na mesma universidade), talvez caiba também, analisando a semina-lidade da tese de Oswald, sua antecipação de tantos debates teóricos posteriores e contemporâneos como se espera mostrar, fazer-lhe também a justiça nos limites modestos deste ensaio.

⁵ Seguimos aqui algumas das considerações de Bruno Latour sobre a epistemologia moderna como desenvolvidas em *Jamais fomos modernos* (1994). A ideia de não-moderno tem a vantagem de incorporar elementos que, em resistência, escapam ao moderno, seja no seu mais íntimo, nas estéticas modernistas e na ideia de “objetos híbridos”, por exemplo, seja em contextos espacial e temporalmente distantes (como em seus contemporâneos colonizados ou nos “pré-modernos”, pensando-se estritamente em Europa).

O procedimento ensaístico de Oswald tem intenção histórico-argumentativa, não é mero impressionismo, exercício literário, mas tem programa, quer iluminar a história do pensamento ocidental a partir de um ponto de vista específico: a decadência da humanidade, de seu estado original matriarcal e antropofágico, para o sistema patriarcal e messiânico que encontra sua grande crise justo no presente de escrita do ensaio. O método desta empreitada é a “Errática”, muito semelhante, tanto em espírito como em forma, ao “método como desvio” proposto no “Prefácio Epistemológico” do livro sobre o Drama Barroco de Benjamin: “Será preciso criar uma Errática, uma ciência do vestígio errático, para se reconstituir essa vaga Idade de Ouro, onde fulge o tema central do Matriarcado” (Andrade 1978: 88). Esta ciência do vestígio tem justificativa material, a insuficiência de documentos e vestígios históricos nas pesquisas históricas de Bachofen. O próprio Bachofen, no prefácio de *O direito materno* (*Das Mutterrecht*, que estamos traduzindo), reconhece a escassez de fontes e justifica assim (de maneira bastante original nos estudos histórico-culturais, vale ressaltar) o recurso a fontes míticas, literárias e religiosas como testemunho histórico válido. Arte e religião aparecem, portanto, não como perfumaria, mas como repositório de concepções sociais e metafísicas profundas para uma compreensão histórica mais ampla.⁶ Há algo, já na lei-

⁶ Em uma leitura original, ainda que um pouco teleológica, Bachofen afirma no Prefácio e Introdução: “A descoberta verdadeiramente científica consiste então não apenas em responder à pergunta sobre ‘o que?’. Sua completude só se dá quando é possível descobrir o ‘de onde’ e saber ligá-lo ao ‘para onde’. O saber só é elevado ao conhecimento quando consegue abranger origem, progresso e fim. Mas o começo de todo o desenvolvimento está no mito. Qualquer pesquisa mais profunda sobre a Antiguidade, portanto, conduzirá inevitavelmente a ele. É ele que carrega em si as origens, é só ele

tura de Bachofen, de um olhar que Benjamin chama de constela-
cional: a visão ampla que encontra afinidades entre momentos
históricos distintos que, quando remontados em conjunto, ofere-
cem ao presente uma imagem histórica até então encoberta. Para
Bachofen, tratava-se de invocar a imagem do Matriarcado como
tipo de proto-origem esquecida das sociedades.

O gesto de Oswald é semelhante, repassar grandes
momentos da história da filosofia ocidental submetendo-os à
questão das relações de poder entre os gêneros na história
antiga, até então marginal na história das ideias do século XX.
Para além disso, da estratégia investigativa, há, como Benjamin
reiteradamente afirma em sua obra, uma própria condição de
possibilidade do conhecimento crítico na Modernidade. Para não
recair em uma falsa totalidade (chamada, entre outros nomes, de
Positivismo), a atenção vai para as formas de expressão. Se a

que é capaz de revelá-las. As origens, no entanto, determinam o progresso tardio, dão a
linha que ele segue, sempre segundo sua direção. Sem conhecer as origens, o saber his-
tórico nunca pode se completar. Essa separação entre mito e história, fundamentada na
medida em que descreve a diferença entre os modos de expressão dos acontecimentos
na tradição, não tem, portanto, nem significado, nem justificativa, diante da continui-
dade do desenvolvimento humano. Ela deve ser abandonada no nosso campo de
pesquisa. Todo o sucesso da investigação depende fundamentalmente disso. As formas
do direito familiar nos tempos conhecidos da Antiguidade não são condições originais,
mas consequências de estágios anteriores de vida. Vistas isoladamente, elas aparecem
apenas em sua realidade, não em sua causalidade, são fatos isolados, mas, como tal,
são, no máximo, objeto do saber, nunca do conhecimento. Pela severidade com que se
produz, o sistema paterno romano aponta para um sistema anterior, que deve ter sido
combatido e renegado. A alta paternidade, revestida com a pureza da natureza apolí-
nea, na cidade da filha sem mãe de Zeus, Athena, parece nada menos do que o ápice de
um desenvolvimento cujos primeiros estágios devem ter pertencido a um mundo de
pensamentos e condições muito diferentes. Como podemos entender o fim, se os come-
ços são um mistério para nós? Onde eles podem ser encontrados? Não há dúvidas
sobre a resposta. No mito, a imagem fiel dos tempos mais antigos; aqui ou em lugar
nenhum” (Bachofen 1975: 9, trad. nossa).

Modernidade se define justamente pelo seu aspecto fragmentário, sempre em movimento, sempre em fuga do passado, rumo a um futuro também nunca presente, onde tudo é torso do que foi, do que será em eterna construção, “construção que já é ruína”, que outro método de conhecimento histórico crítico prosperaria se não a Errática?

No prefácio ao livro sobre o Drama Barroco, Benjamin reflete sobre seu método e os limites da filosofia sua contemporânea. Ele propõe o rompimento com o “gênero” filosófico “sistema”, do século XIX, com sua pretensão matemática de abarcar abstrata e ahistoricamente o todo e, em troca, propõe um pensamento atento à forma de sua expressão, um pensamento linguístico:

[A doutrina filosófica] não pode ser invocada *more geometrico*. Quanto mais claramente a matemática demonstra que a eliminação total do problema da representação reivindicada por qualquer sistema didático eficaz é o sinal do conhecimento genuíno, mais decisivamente ela renuncia àquela esfera da verdade visada pela linguagem⁷ (Benjamin 1984: 49).

Há tanto uma recusa ao Positivismo, recusa presente em todo pensamento do autor, como já uma antecipação dos gran-

⁷ Mas adiante: “Se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como representação da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não à sua antecipação, como sistema” (Benjamin 1984: 50). Jeanne Marie Gagnebin comenta: “O ganho dessa explicitação consiste, particularmente, em mostrar a relação intrínseca, segundo Benjamin, entre história, linguagem e verdade: entre a dimensão estética e a dimensão histórica do pensamento filosófico, ou, ainda, entre verdade e exposição da verdade, ontologia e estética. Trata-se, fundamentalmente, da reabilitação das dimensões histórica e estética do pensamento filosófico” (Gagnebin 2005: 184).

des momentos do que se viria a chamar posteriormente de “virada linguística.” Ao invés de tentar capturar a verdade em sua totalidade como se ela fosse um objeto que voasse de fora para dentro, como um pássaro que voa para uma rede, o “tratado” (*Traktat*), título que ele dá então a este gênero de pensamento linguístico-filosófico (próximo ao gênero ensaio que, por exemplo, Adorno também defenderá), volta-se a uma tentativa dinâmica e permanente não de captura, mas de apresentação (*Darstellung*)⁸ do objeto como único modo de pensá-lo em sua verdade. Seu método é, portanto, sempre ativo, nunca total, derivativo, mas histórico, cheio de rugosidades e reentrâncias. Em uma fórmula que se tornou célebre: “método é desvio” (*Methode ist Umweg*), e aqui já estamos muito próximos da Errática oswaldiana como ciência do vestígio igualmente em movimento constante. Método que erra no sentido de caminhar sem destino pré-estabelecido, método que aprende o caminho ao vagar por ele encontrando vestígios de sentido que podem, em uma reconstrução precisa, ser apresentados como conhecimento filosófico.

A errância como método (se essa palavra couber em contexto que não seja irônico) aplica também uma vacina ao risco constante de tornar tudo o que é arbitrário na história em fato

⁸ Seguimos aqui o argumento de Gagnebin segundo o qual a tradução de *Darstellung* por “representação” poderia confundir a intenção de Benjamin com “a filosofia da representação, no sentido clássico de representação mental de objetos exteriores ao sujeito, que Benjamin toma distância” (Gagnebin 2005: 184). Optamos aqui então por “apresentação”, seguindo a ideia do prefácio de que não se trata de discutir sobre o melhor modo de exposição (matemático, linear, causal) do conhecimento filosófico anterior, mas de que a verdade surge justamente a partir da maneira (formal, linguística) com que é apresentada, exposta, inseparável, portanto, deste momento de apresentação. Sua exposição nos parágrafos seguintes tentará justamente expor esses diferentes momentos de modos de apresentação.

necessário. Oswald é taxativo na afirmação de que os objetos históricos analisados são arbitrários no sentido de que a história poderia – e sempre pode – ser outra. “Se a Grécia tivesse sido derrotada em Salamina, talvez fosse diverso o destino ideológico do mundo” (Andrade 1978: 122). A importância desta afirmação curta e profunda sintetiza o movimento histórico mais amplo do ensaio. Ao mesmo tempo em que mantém o olhar sobre o material, a luta abre uma imaginação histórica, tanto sobre o que poderia ter acontecido, como em relação ao que ainda pode acontecer. Seu texto inteiro, neste sentido, é um estudo histórico preocupado com suas consequências para o presente, é o estudo da história com um presente vivo, aberto, em disputa, no qual ele toma lado e tenta revelar, seguindo a *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche (texto fundamental também para a teoria da história benjaminiana): “o conexus verdadeiramente histórico entre causa e efeito, que, completamente conhecido, apenas demonstraria que jamais poderia acontecer algo inteiramente igual em meio ao jogo de dados do futuro e do acaso” (Nietzsche 2003: 22). Trata-se, no fim das contas, de uma empreitada ousada, antecipando em certos aspectos os esforços teóricos e políticos dos diversos movimentos feministas e pós-coloniais no século XX e XXI:⁹ imaginar uma história do pensamento que não seja estritamente patriarcal e eurocêntrica. Sua antropofagia matriarcal pode ser entendida como tomada de posição em rela-

⁹ Antonio Tosta, por exemplo, também caracteriza o trabalho de Oswald como precursor das teorias pós-coloniais: “Muito antes de o termo ‘pós-colonial’ entrar na moda, os escritos de Andrade já exploravam algumas das maiores formulações teóricas nos estudos pós-coloniais, o que evidencia a relevância do seu trabalho inovador para qualquer pesquisador interessado em traçar uma história do pensamento pós-colonial nas Américas e em outros lugares” (Tosta 2011).

ção à colonização histórica e cultural, mais do que meramente dentro do contexto das ideias do período sobre cultura. É neste sentido que Augusto de Campos, por exemplo, afirma que a Antropofagia “é também a única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos artísticos que produzimos!” (Campos 1975).

Para voltar às exigências semelhantes do prefácio de Benjamin, nele, cada nova compreensão exige uma revisão do todo em um movimento interminável de ida e volta. A verdade surge então a partir destes fragmentos, a partir do movimento do próprio tratado. Como na citada imagem do pássaro, trata-se não de capturá-lo nas redes estendidas do sistema filosófico como ele de fato é, mas de apresentá-lo a partir do seu vislumbre repetido e retomado a cada nova visão de sua aparição, a cada nova atualização. Nem o pássaro em si, nem mera representação do pássaro, mas sua verdade na apresentação linguística a partir de suas recorrentes aparições/apreensões pelo pensamento. “O método, que para o saber é uma via para a aquisição do objeto (mesmo que através da sua produção na consciência), é para a verdade representação [*Darstellung*] de si mesma e portanto, como forma, dado juntamente com ela” (Benjamin 1984: 52). Fiel ao método de desvio proposto, Benjamin segue por uma sequência de conceitos e imagens (“*Darstellung*”, “tratado”, “mosaico”, “escrita”, “contemplação”) que vão sendo trocados à medida que a exposição segue, voltando sempre, transformados, à mesma distinção entre uma forma total e contínua de capturar a verdade e outra interruptiva e progressiva de apresentá-la: “A arte da interrupção, em contraste com a cadeia das deduções, a tenaci-

dade do ensaio, em contraste com o gesto único do fragmento, a repetição dos motivos, em contraste com o universalismo vazio, e a plenitude da positividade concentrada, em contraste com a polêmica negadora” (id.: 55).

A argumentação que se interrompe a todo momento, a perseverança do estudo ensaístico através dos séculos, a repetição da tese do Matriarcado confrontada com cada novo objeto filosófico, enfim, as exigências epistemológicas de Benjamin encontram uma afinidade na investigação de Oswald. O movimento do ensaio é uma crítica historiográfica a partir dos dois pares, é um sobrevoos crítico pelos grandes momentos do pensamento europeu, resumindo e comentando sua filosofia, através do método da Errática sempre religando o chão do materialismo, disputado entre Matriarcado e Patriarcado, ao céu da teologia, disputado entre antropofagia e messianismo.¹⁰ O seguinte trecho, com a entrada justamente na Modernidade, é exemplar. Rompe divisões históricas positivistas: a “história da religião”, a “história da política”, a “história da ciência”, e as coloca em uma perspectiva histórica viva, “entrecruzada” (para usar uma imagem benjaminiana do ensaio sobre Proust). Relaciona, por exemplo, as guerras napoleônicas à monogamia como modelo afetivo-fami-

¹⁰ Benedito Nunes resume a divisória que posiciona escolas filosóficas de um lado e de outro do campo traçado por Oswald: “O misticismo plotiniano, a filosofia da Natureza, no Renascimento, Spinoza, e, em nossa época, a dialética viva, mas não o marxismo-leninismo como filosofia estatal, são os resíduos da *Weltanschauung* matriarcal. Dentre os movimentos filosóficos mais recentes Oswald de Andrade, que reconhece a importância de Hegel, por ter ele introduzido, na filosofia, com o processo de negatividade, a dimensão do tempo, acusa a fenomenologia de tentar, através do essencialismo e da egologia de Husserl, a restauração do Ser absoluto, ao contrário do existencialismo, que recoloca o homem ‘em sua ansiedade ancestral’, e tem, por isso, mais afinidade com a cultura antropofágica” (Nunes 1979: 64).

liar e antepõe à Revolução Francesa a decadência política do Vaticano:

Abre-se o século XIX, episódico, com a desdita de Pio VII. Por causa de um divórcio não consentido, Napoleão prende o Papa. Com a queda do Imperador parece que Roma descansa no seu velho prestígio. E a Santa Aliança. A Filosofia Positiva inicia nesse momento um denodo de exatismo que vai criar uma ciência nova – a Sociologia. E por toda a Europa o liberalismo ergue bandeiras e barricadas. Chega o ano marcante de 48. Nesse momento, aparece um dos maiores documentos da História, o *Manifesto Comunista*, de Marx e de Engels. Como curiosa réplica, Pio IX é obrigado a fugir de Roma. E vemos no testemunho de Bachofen, “Garibaldi, vestido de vermelho, sobre um cavalo branco, seguido de um preto” atravessar as ruas da Cidade Eterna, sob o delírio da multidão. Na década de 70, com pequeno intervalo, dois outros grandes fatos se solidarizam. A Comuna e a perda pelo Papa da Civitas Leonina com a constituição do Reino da Itália (Andrade 1978: 114).

A história da Europa, exemplificada nas guerras napoleônicas, é contada do ponto de vista das relações de gênero, de parentesco e das liberdades sexuais (sem esquecer da luta de classes!).¹¹ Ao *Manifesto comunista* não se opõe apenas a teoria

¹¹ Aqui novamente se sente a influência de Bachofen, a importância que ele dá às relações de gênero como forças também motoras dos processos históricos, como se vê no trecho a seguir: “Vai contra nosso modo de pensar atual enxergar nas condições e nos eventos que atribuímos aos círculos silenciosos e ocultos da vida familiar uma influência de tão longo alcance em toda a vida estatal, em seu florescer e em seu declínio. Na pesquisa do curso interno do desenvolvimento da humanidade antiga também não foi dada a menor atenção àquele lado que ocupa nossa reflexão. Mas é justamente o contexto das relações entre os gêneros e o grau de sua concepção, mais profunda ou mais elevada, com o todo da vida e o destino dos povos, que, por meio da investigação que se segue, entra em ligação direta com as questões mais elevadas da história. O primeiro grande encontro entre o mundo asiático e o mundo grego é representado como uma luta entre o princípio afrodítico-hetaírico e o princípio heráico-matrimonial, a Guerra

econômica liberal, mas a fuga do Papa de Roma. A historiografia oswaldiana tem como pressuposto uma teologia política: a identidade transhistórica entre o poder patriarcal e a figura messiânica do sacerdote. Identidade que, segundo ele, se encarnava de fato no começo das civilizações: “Os reis-padres sucedem-se na organização das primeiras sociedades e quando as duas funções se separam, a do mago que comanda o sobrenatural envolve a outra que de sua sanção passa a depender” (Andrade 1978: 81). Messianismo, desta perspectiva, meramente como uma legitimação metafísica da dominação material do patriarca. Se com o tempo, e suas especializações, o poder messiânico-patriarcal recebeu seu rosto de Janos e as funções se tornam distintas, a estrutura de dominação, por outro lado, permanece. Neste sentido, sua referência ao *Anticristo* de Nietzsche amplia sua crítica a partir do Cristianismo como “Moral dos Escravos” para a história de todas as religiões sacerdotais patriarcais: “Este monoteísmo, porém, vinha de longe, do fundo das velhas fés absolutistas. E tinha uma finalidade, a obediência do homem-escravo ao senhor da terra que era o espelho do Senhor do céu” (id.: 98). Mais adiante, refletindo sobre a instauração do Patriarcado ainda na Grécia Antiga, ele ressalta os elementos materiais escondidos no teológico, ou melhor, vê o início da chamada Era Dourada do pensamento grego justo em Hesíodo, o poeta que contribui, de uma só vez, com a “Teogonia”, a cosmogonia grega

de Troia como causada pela violação do leito conjugal, e, prosseguindo no mesmo pensamento, finalmente a derrota total da mãe de Eneias, Afrodite, pela Juno matronal no tempo da segunda Guerra Púnica, ou seja, colocada no período em que a grandeza interna do povo romano estava no seu auge. A conexão entre todos esses fenômenos não pode ser ignorada e é agora completamente compreensível” (Bachofen 1975: 36).

clássica, e “O trabalho e os dias”, quase um manual de ética do trabalho. A revolução patriarcal do rei, dono da terra e das mulheres reprodutoras, precisa de sustentação metafísica, precisa da religião do Deus pai e dos seus sacerdotes papaiinhos:

Não é sem dúvida uma coincidência essa que faz que no século VIII a.C., quando aponta a poesia grega, Hesíodo venha a ser o autor de uma teogonia e ao mesmo tempo o cantor do trabalho. Vê-se que, no desenvolvimento do Patriarcado, liga-se a servidão ao céu. É, sem dúvida, o primeiro documento messiânico na Grécia (id.: 89–90).

As figuras femininas do Matriarcado derrotado nas instigantes leituras mitológicas de Bachofen, as amazonas derrotas por Belerofonte (cf. Bachofen 1975: 62), as Fúrias submetidas ao novo direito instaurado a partir do matricídio cometido por Orestes (id.: 140), em Oswald se tornam Eva e Pandora, ainda como figuras da Queda, mas em inversão anti-patriarcal. O pecado original feminino, a queda greco-judaica não é mais culpa da mulher, mas indício do mundo paradisíaco do Matriarcado perdido, é o lamento que “refulge na saudade do homem reduzido a escravo pelo Patriarcado” (id.: *ibid.*). Essa virada materialista não existe ainda em Bachofen, mas sua exposição da derrota histórica do Matriarcado, quando não contaminada pelo seu elogio do poder apolíneo do direito masculino, também faz um tipo de justiça arqueo-histórica ao Matriarcado. Não há ali uma vilificação da figura feminina ancestral, como nos modelos clássicos do Ocidente, mas, pelo contrário, um elogio de sua função como fundamento comunitário sem o qual seria impossível o surgimento de uma “moralidade” (*Gesittung*) das grandes civilizações com agricultura, solidariedade social, etc. Ao contrário da

tomada de posição explícita de Oswald, que dá à tese também o tom de manifesto, há um conservadorismo balanceado em Bachofen.¹² Se há uma veneração do espírito matriarcal, há também um respeito pela ordem patriarcal.

Já no caso de Oswald, por outro lado, há uma influência explícita do texto clássico de Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. E isso não apenas porque Engels foi o primeiro pensador a resgatar a importância de Bachofen para os estudos sociais primitivos (cf. Engels 1984: 31), mas por tê-lo salvaguardado, em seus melhores momentos, dos mitólogos de sua época como Ludwig Klages e voltado sua obra para a luta de classes,¹³ a partir de sua descrição histórica de um estado de comunismo primitivo, de um estado anterior, e portanto, possível, em que as relações sociais e sexuais se davam com mais liberdade, sobretudo para as mulheres. Engels, seguindo Bachofen, afirma: “O desmoronamento do direito materno, [é] a grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo. O homem apoderou-se também da direção da casa; a mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de reprodução” (id.: 61). Vemos aqui uma das origens da visão histórica oswaldiana em que

¹² Em seu ensaio sobre o suíço, Benjamin destaca justamente o equilíbrio como uma das suas melhores características: “Se o sentimento de Bachofen se inclina para o Matriarcado, a sua atenção de historiador volta-se sempre para o nascimento do Patriarcado, cuja forma suprema era para ele a espiritualidade cristã” (Benjamin 2013: 62).

¹³ Benjamin, por sua vez, repetiu o gesto em sua geração, propondo uma leitura de Bachofen mais científica e menos mística, mais histórica e menos essencialista, mais interessada no comunismo e na liberdade sexual do que no conservadorismo e na supremacia do pai, leitura proposta pelos fascistas alemães e italianos que também reivindicaram sua obra no começo do século XX (cf. Mali 2003: 255).

questões de liberdade sexual se misturam com questões de parentesco e questões jurídicas que misturam-se, por fim, com o direito comunal e a propriedade privada. O gesto sociológico de Engels é replicado na história filosófica de Oswald que, na esteira de Engels, também delimita: “No mundo do homem primitivo que foi o Matriarcado, a sociedade não se dividia ainda em classes” (Andrade 1978: 80).

Assim, Matriarcado deixa de ser apenas relação de parentesco (como em pequenas comunidades matrilineares espalhadas pelo globo que, em sua exceção, confirmam a aparente regra da dominação masculina) para se tornar metaestrutura cosmopolítica. Na história oswaldiana das civilizações, ainda na esteira de Bachofen e Engels, a queda do Matriarcado causada pela “revolução patriarcal” é que leva à criação do Estado, da propriedade privada, do direito positivo e do controle sexual pela monogamia. É, aliás, justo na crítica literária que Oswald, amparado pelas investigações histórico-literárias de Bachofen, encontra a passagem do Matriarcado, onde há liberdade para o desejo da mulher, ao Patriarcado, em que a posse do corpo feminino e seus herdeiros é constantemente vingada pelos filhos homens. Do Orestes da Grécia Antiga, executor do matricídio que segundo Bachofen marcou o fim do Matriarcado na Grécia arcaica, ao Hamlet, que repete a vingança do pai morto na tentativa de mantê-lo vivo nos primeiros esboços da Modernidade. Em resumo: “É sempre o drama da inconformação dos filhos, ante a constante libertária dos pais amorosos. É o drama da herança e da propriedade privada” (Andrade 1978: 90).

Da Antiguidade ao presente do ensaio, Oswald tenta mostrar a constância do messianismo como sustentação do Patriarcado, de sua sustentação ideológica à dominação material. Há uma ampla bibliografia, citada e não citada, reconhecível na formulação de suas ideias. Se Bachofen é fundamental na pré-história e na Antiguidade, na Modernidade são Max Weber e Karl Marx que oferecem o fundamental para a crítica ideológica do messianismo. Comentando a ascensão do capitalismo a partir de sua relação com a religião, por exemplo, ele afirma dentro das formulações da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* que “O espírito da transação burguesa está todo na Reforma” e, mais adiante, que “o anglicanismo é uma teologia do tecido, depois do carvão. É possível arrancar a mais-valia do proletariado indefeso que nasce, sem quebra de moralidade” (Andrade 1978: 131).

É preciso notar que a narrativa de Oswald tem algo de teleológica, ainda que pelo negativo. É, de uma forma ou de outra, uma narrativa de decadência. Partindo de Bachofen, mas invertendo seu movimento histórico positivo (para quem o presente patriarcal era a forma mais evoluída de sociedade), Oswald apresenta a época de ouro do Matriarcado, sua Queda no Patriarcado e a possibilidade – positiva, utópica – de seu fim na Modernidade. Ironicamente, é a repetição da narrativa da Queda cristã, ainda que com o gume virado contra o Deus Pai. Em sua leitura histórica do Messianismo, a obra de Kierkegaard, por exemplo, é entendida menos como crítica teológico-existencial do que como crítica histórico-antropológica. Segundo Oswald, Kierkegaard “se insurge contra o que supõe eterna regra da vida. São apenas as leis do Patriarcado que o conduziram ao desfecho que o fez

reclamar da existência o milagre da ‘Repetição’” (id.: 115). Seu tom é de crítica da ideologia, reconhece a legitimidade do lamento e esclarece que não se trata da “condição humana”, mas das relações materiais (cuja etimologia contém, como Bachofen também mostra reiteradamente, as relações maternais). Não é o pecado original, foi o fim do Matriarcado: é a propriedade privada. Há nisso uma esperança que não tem nada de cínica. Não é que toda a história da filosofia ocidental está errada porque é patriarcal, messiânica e deveria, portanto, ser abandonada, mas bastaria reorientar o seu mal-estar, as razões materiais e históricas de sua crise, para uma ação transformadora.

Introduzido o Patriarcado messiânico, a dupla no poder, resta entender o que seria seu inverso emancipatório, a antropofagia matriarcal que propõe o antropófago Oswald. A prudência recomenda, sem abrir mão da amplitude e das variações da ideia, presente em praticamente toda sua produção, focar a antropofagia no contexto do ensaio, ou seja, a antropofagia em seus elementos que Oswald chama de matriarcais. Vale, no entanto, ressaltar alguns pressupostos importantes do conceito. A antropofagia entendida no sentido mais material, culinário, não deixa de ter valor antropológico. Pelo contrário, no caso de Oswald, assim como no clássico de Montaigne (1978), trata-se de entender nesta prática profundos traços de cultura, de cosmovisão dos coletivos que a praticam. “Na expressão de Colombo, *comian los hombres*. Não o faziam porém, por gula ou por fome. Tratava-se de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade”

(Andrade 1978: 101). Já nisso se distingue, portanto, a antropofagia como ato corpo-cultural, como ato metafísico, do mero “canibalismo” entendido como prática “bárbara”, como ausência de cultura civilizada, como mera ingestão de proteínas. Vale observar como há uma importância anticolonial estratégica nesta recuperação da antropofagia. O canibalismo foi uma ferramenta imaginativa poderosa da máquina colonizadora europeia de manipulação do discurso sobre os nativos como justificativa para os atos mais perversos da colonização. A invasão, o assassinato, o estupro eram cometidos contra meros canibais, ou seja, gente desumana, sem cultura, sem civilização, em resumo, sem alma.

Por outro lado, entendendo esta antropofagia como “transformação do tabu em totem”, nos deparamos com uma configuração política específica. Há uma relação fundamentalmente diferente com a alteridade como entendida na cosmovisão dos colonizadores. O inimigo, o externo, o extremo é assimilado, internalizado. O tabu, o estranho freudiano primitivo, não é mais para ser escondido, obedecido, mantido à distância, mas para ser revelado, adorado, no limite, incorporado, alterando assim os estatutos identitários tanto do devorador, quanto do devorado.¹⁴

¹⁴ Oswald é leitor de Freud e faz uma abordagem crítica de sua obra. Incorpora a descrição dos mecanismos e sintomas da repressão moderna na mesma medida em que vê um tipo de manutenção do Patriarcado em sua obra. Em entrevista ele afirma: “A Antropofagia só pode ter ligações estratégicas com Freud que é apenas o outro lado do catolicismo. Mas Antropofagia que bafeja no homem natural a construção da sociedade futura não pode deixar de ver alguns erros profundos de Freud. O recalcque que produz em geral a histeria, as nevroses e as moléstias católicas não existem numa sociedade liberada senão em porcentagem pequena ocasionada pela luta. Cabe a nós antropófagos fazer a crítica da terminologia freudiana. O maior dos absurdos é por exemplo chamar de inconsciente a parte mais iluminada pela consciência do homem: o sexo e o estômago. Eu chamo a isso de consciente antropofágico” (Boaventura 1990: 52). Mário Chamie comenta a intensa e conturbada leitura oswaldiana de Freud e afirma que

Em um contexto de produção de identidades genéricas e massivas como o moderno global, Suely Rolnik (2000: 460), por exemplo, vê uma potência crítica nesta prática de devoração identitária (sem, com isso, assumir permanentemente uma nova identidade, em oposição às eternas “revoluções-repetições” da mídia de massa e, mesmo, de políticos revolucionários). A antropofagia seria o contrário de um chamado identitário e o Brasil um tipo de reserva global deste não-identitarismo.

Esta “vacina de heterogênese” identitária, como a chama Rolnik, ganha na tese de Oswald ainda uma dimensão histórica com presença dupla: é tanto a antropofagia ritual dos índios brasileiros, antropofagia no sentido histórico e material, quanto superação dialética do presente patriarcal. É reconhecimento da presença do passado pré-cabralino, não-moderno – vale ressaltar novamente, não pré-moderno,¹⁵ mas não-moderno, porque os índios não acabaram, os índios são presentes – e devoração do

Oswald inventou, para benefício de suas próprias formulações, um “Freud católico.” Ele resume da seguinte forma a subversão que deu origem justamente à inversão dos termos freudianos, o imperativo de transformar Tabu em Totem: “onde Freud consagra o ‘temor do contato’ com o tabu, Oswald enaltece o ‘destemor’ do contágio transgressivo, sob forma de ‘vingança’ reparadora. Onde Freud adverte sobre a ‘perigosa qualidade’ de um violador de tabu conseguir ‘tentar os outros a seguir-lhe o exemplo’, Oswald proclama que seguir o exemplo do violador é o único caminho de transformação de toda e qualquer negatividade histórica. Onde Freud admite ser a ‘expição’ mais ‘fundamental do que a purificação do cerimonial do tabu’, Oswald responde que é fundamental anular a expiação e purificar o tabu, totemizando-o. Quando, por fim, Freud denuncia que a ‘renúncia se acha na base da desobediência ao tabu’, Oswald ergue a bandeira da desobediência antropofágica que está na base do instinto puro da posse, capaz de desfazer as propriedades opressoras da cultura patriarcal e seus interditos” (Chamie 2005).

¹⁵ “Nossa ignorância sobre a história dos países subdesenvolvidos nos leva a assumir que seu passado e, portanto, seu presente parecem com os estados anteriores da história dos países agora desenvolvidos” (Frank 1966: 1).

presente pelas outras possibilidades de tempo, tanto passado, quanto futuro.

A crítica oswaldiana do messianismo incide principalmente sobre sua configuração histórica. Ao jogar a salvação sempre para adiante, para o fim da história, ele abre mão do presente. (Na verdade, sua crítica política é mais incisiva, não se trata de um acaso, da consequência de uma filosofia da história desinteressada, mas justamente de um engodo criado para manutenção do *status quo* e esvaziamento da luta no presente.) A transformação radical e necessária do mundo é jogada com suposto otimismo sempre para o futuro e, pior, terceirizada para um Messias, agente do próprio pai demiurgo. Trata-se, nesse sentido temporal mais amplo, de uma crítica sobretudo à teleologia como forma de concepção histórica e sua infiltração nos mais variados âmbitos, uma filosofia da história com manifestações não apenas na religião, mas nas mais diversas dimensões da vida social, incluindo as políticas. Não faltam exemplos na filosofia política dos séculos XVIII e XIX¹⁶ de “encarnações” desse messianismo, sujeitos que garantiriam uma auto-completude imanente à dinâmica histórica, por assim dizer. Walter Benjamin é herdeiro dessas filosofias, tanto como pensador judeu, quanto como pensador materialista. Ele as assume, assim como as ultrapassa. A montagem¹⁷ que ele opera entre o materialismo histórico e o messianismo tenta garantir os melhores momentos de ambas, resguardando assim uma potência política não teleológica do

¹⁶ Vale lembrar, no entanto, que no pensamento de Oswald seguindo Bachofen, o messianismo alcança seu ápice, mas não se reduz à Modernidade. O messianismo tem início com a derrota do Matriarcado, que para ambos é um evento histórico.

¹⁷ Cf. Izabel 2019.

messianismo. Já no texto de juventude “Fragmento teológico-político”, Benjamin afirma: “Pois o Reino de Deus não é o *telos* da dinâmica histórica; não pode ser colocado como objetivo. Visto de maneira histórica, ele não é objetivo (*Ziel*), mas final (*Ende*)” (Benjamin 1991: 203). Ao invés de uma espera passiva, uma busca nas lacunas temporais do passado e do presente que oriente para a ação. Analisando esse messianismo de juventude, Maria Cantinho afirma:

Podemos falar de um pensamento único, verdadeiramente revolucionário e animado pela chama da utopia messiânica. Mas esta utopia messiânica, sob a forma das “imagens utópicas”, não é uma abstracção vaga, mas sim algo que confere o seu sentido prático e concreto, um sentido verdadeiramente político e actual. Não é a imagem teológica de um Messias Redentor, aquele por quem o povo judeu espera passivamente, na esperança da salvação, mas sim a possibilidade real e imanente da fundação de um estado de perfeição entre os homens, no palco da história, onde a justiça desfere a sua sentença final. Não é de uma atitude especulativa e teórica que tenha por função reanimar a esperança no coração do povo judeu, de que falamos aqui, como na teologia hebraica, mas sim de um projecto onde o messianismo aparece como força concreta, revolucionária e destrutiva, interrompendo o curso da história e resgatando-a, através das imagens utópicas (Cantinho 2010: 9).

Essa utopia messiânica acompanha todo o pensamento de Benjamin e recebe seu tratamento final nas “teses”, inseparável aí da ação na luta de classes. Se, como aponta a décima sétima tese “a”, “Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes” (Löwy 2005: 134), então Benjamin quer, por um lado, educar o materialismo his-

tórico sobre este aspecto redentor do messianismo, e, por outro, relembrar ao messianismo também de que esta tarefa se dá no contexto de uma luta. Embora a esfera sagrada e profana permaneçam separadas pelo racionalismo de Benjamin, a montagem conjunta de ambas nas teses oferece uma perspectiva histórica ao mesmo tempo material e redentora. Assim como o Messias é chamado a combater o Anticristo, as classes baixas são chamadas a combater a classe dominante. A redenção-revolução depende disso, não da espera apática por um terceiro agente como criticada por Oswald. Trata-se de um resgate da imagem da sociedade emancipada, tal como oferecida pela religião e pela qual se luta aqui e agora. Imagem que para ambos (Benjamin e Oswald), vale ressaltar, não está em um futuro abstrato e automático (que o otimismo do progresso propagandeia), mas em um passado a ser resgatado e atualizado.

Assim, se messianismo para Oswald significa uma temporalidade em que o mundo da salvação é sempre adiado, jogado para o futuro e para os céus, isso como estratégia de dominação na terra, sua resposta, a antropofagia, tem o mesmo gesto do messianismo benjaminiano: reencontrar nos vestígios do passado a possibilidade de um futuro redimindo. Isso aparece tanto no cabalismo do “tikun”,¹⁸ do mundo partido na criação do

¹⁸ Segundo Neuber: “O momento teológico que Benjamin quer integrar no materialismo histórico toca uma variação específica da tradição judaica, o assim chamado misticismo luriano dos judeus expulsos da Espanha em 1492. Ele se baseia em uma ideia de ‘Zimzum’, a ‘contração divina’, ou seja, a saída de Deus do mundo através da qual foi criado um ‘espaço primordial’ para a ação dos humanos. Nisso, a luz de Deus destruiu o vaso da própria criação. Em um processo de recomposição correta dos fragmentos dispersos, o chamado ‘tikun’, o estado original da criação deve ser restaurado. Este processo de restauração se conclui com a chegada do Messias e significa a redenção da obra de Deus. Na religião judaica, portanto, há uma orientação para o passado,

mundo a ser retificado com a chegada do Messias, quanto no Matriarcado pré-histórico como descrito por Bachofen, quanto na reivindicação de elementos não-modernos (passados e futuros) no presente de Oswald de Andrade. Segundo Benedito Nunes:

Faz-se apelo até mesmo a um passado trans-histórico, que confina com o futuro utópico, como aquele passado pré-cabralino a que, paradoxalmente, a “antropofagia” oswaldiana, em 1928, antepõe e pospõe ao presente, e no qual o tempo sem memória de um mito mergulha no tempo esperançoso de uma utopia a realizar (Nunes 1979: 23–24).

Há uma semelhança profunda na maneira de pensar a história, e as possibilidades de sua redenção no presente, nas filosofias de Oswald e Benjamin. Em ambas, a utopia não está abstratamente em um futuro para o qual nós rumamos tranquilamente, mas seu modelo está em um passado perdido, espalhado em fragmentos através da história e, sobretudo, no presente. A tarefa do historiador benjaminiano neste sentido, tarefa que Oswald, ao seu modo, desempenha no ensaio, é encontrar estes fragmentos, desenhar, vale repetir, uma constelação entre seus momentos específicos, produzindo assim uma imagem redentora no presente que oriente a ação para o futuro. Para citar a conhecida décima quarta tese: “A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*)” (Benjamin *apud* Löwy 2005: 119). Mais especificamente, para usar as belas imagens

ou seja, a restauração de um estado paradisíaco primevo. Evidência disso é também a proibição dos judeus de explorar o futuro” (Neuber 1999, trad. nossa).

da segunda tese: “O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conheceram?” (id.: 48). A reivindicação do passado matriarcal e antropofágico – do passado primitivo europeu, mas também, na especificidade periférica da Modernidade, no presente brasileiro – através da história do pensamento para sua reinvenção no futuro, é o gesto crítico de Oswald que espelha as exigências epistemológicas de Benjamin. As vozes caladas são convidadas a falar, as amazonas, gregas e indígenas entram em cena no palco entrecruzado da história.

A possível acusação de romantismo, de “retorno às origens”, desaparece rápido porque, de antemão, Oswald não propõe um retorno do estado de civilização ao estado de natureza, mas de uma incorporação antropofágica de ambos, e com isso nos aproximamos de questões políticas e epistemológicas contemporâneas. No abismo cavado reiteradamente pela epistemologia moderna entre sociedade e natureza, sujeito e objeto, Oswald propõe o restabelecimento de uma relação de devoração de um pelo outro:

- 1.º termo: tese — o homem natural
 - 2.º termo: antítese — o homem civilizado
 - 3.º termo: síntese — o homem natural tecnizado
- (Andrade 1978: 79).

Neste terceiro termo, passado e futuro não-modernos e suas potências a serem reconhecidas no presente são mobilizados contra a Modernidade e os dualismos intransponíveis de sua episte-

mologia. Por um lado, ele resgata e atualiza no ensaio epistemologias ameríndias, toma “o ponto de vista do primitivo que se identificava com o totem” e assim, em uma arqueo-biologia experimental, busca, por exemplo, parentescos entre humanos e outros animais (antecipando as contribuições da teoria do “Perspectivismo ameríndio”): “Se conservamos, numa marcada biotipologia, os traços da evolução de Dacqué, é certo que numa confirmação paralela, há muito de humano em cada espécie animal. O papagaio fala, a abelha se organiza em sociedade obreira como a térmita, o pavão confirma Freud, a formiga economiza e o tangará dança” (id.: 85). De outro lado, é uma imagem de futuro emancipado que orienta a ação sobre a dominação presente. É um antropófago tendendo ao ciborgue (híbrido de humano e máquina, de sujeito e objeto) para quem a polarização entre natureza e sociedade é digerida em um processo emancipatório. A técnica resolve o problema do trabalho social para que os humanos possam voltar ao natural, com o benefício da abolição da exploração patriarcal em todas as suas formas. Assim, a superação do trabalho explorado não se dá pela ditadura do proletariado (a traição da URSS sob Stalin leva consigo um pouco do marxismo de Oswald,¹⁹ embora não o olhar materialista de análise da história),²⁰ mas pela eliminação do próprio trabalho através da automação. O

¹⁹ Ele resume sua crítica à URSS com a seguinte fórmula: “O marxismo militante engajou-se na economia do Haver (Patriarcado) escapando às injunções históricas da economia do Ser (Matriarcado)” (Andrade 1978: 118). Novamente, no seio da crítica mais material da economia política ressurgiu o recurso à teologia como fundamento metafísico do Patriarcado: “Em vez da síntese esperada entre a burguesia progressista e o comunismo, outra se processava dentro dos umbrais ideológicos da URSS – a síntese entre a Reforma e a Contra-Reforma. Santo Inácio e Lutero davam-se as mãos no ‘A-B-C’ de Bukharin” (id.: 119).

objetivo de sua filosofia é, de certa forma, um retorno ao ócio sob o Matriarcado:

No fundo de todas as religiões como de todas as demagogias, está o ócio. O homem aceita o trabalho para conquistar o ócio. E hoje, quando pela técnica e pelo progresso social e político, atingimos a era em que, no dizer de Aristóteles, ‘os fusos trabalham sozinhos’,²¹ o homem deixa a sua condição de escravo e penetra de novo no limiar da Idade do Ócio. É um outro Matriarcado que se anuncia (Andrade 1978: 83).

O elogio do ócio de Oswald segue a esteira de pensadores como Paul Lafargue, denunciando a ética religiosa como mera jus-

²⁰ Em uma análise ampla da produção de Oswald, Benedito Nunes descreve dois momentos da relação oswaldiana com o marxismo. Primeiro, “a bandeira rebelde, nem preta nem vermelha, do primitivismo nativo por ele sustentada a doses de sarcasmo, [...] uma doença infantil – o ‘sarampão antropofágico’, que atingira indistintamente aqueles que não tinham recebido a vacina marxista.” Depois, “no entanto, as peças de teatro, que datam de 1934 (*O homem e o cavalo* e *A morta*) e de 1937 (*O rei da vela*), bem como os artigos, ensaios e conferências reunidos em *Ponta de lança*, parecem submeter o marxismo a uma filtragem ‘antropofágica’” (Nunes 1978: XVI). Este segundo momento parece ser o dominante neste ensaio: uma leitura a contrapelo, antropofágica, do materialismo-histórico.

²¹ Oswald se refere à seguinte passagem da *Política* de Aristóteles, uma das primeiras imaginações de um robô autônomo na história ocidental, surgimento que teria como consequência simplesmente o fim da escravidão (!): “Existem dois tipos de instrumentos: uns inanimados, outros animados. Assim é que, para a navegação, o leme é o instrumento inanimado e o piloto, o instrumento animado. Em todas as artes, o trabalhador é uma espécie de instrumento. Um bem é um instrumento da existência; as propriedades são uma reunião de instrumentos e o escravo, uma propriedade instrumental animada, como um agente preposto a todos os outros meios. Se cada instrumento pudesse executar por si mesmo a vontade ou a intenção do agente, como faziam, dizem, as marionetes de Dédalo ou os tripés de Vulcano, que vinham por si mesmos, segundo Homero, aos combates dos deuses, se a lançadeira tecesse sozinha a tela, se o arco tirasse sozinho de uma cítara o som desejado, os arquitetos não mais precisariam de operários, nem os mestres de escravos” (Aristóteles 1998: 44). Levando a sério a hipótese do trecho, vista então apenas como mágica, irreal no campo político, trata-se de imaginar, como faz Oswald, a abolição do trabalho a partir de uma certa relação com a tecnologia.

tificativa de uma ética de exploração pelo trabalho, e atinge profundidade antropológica. A luta pela liberdade no Patriarcado não é luta por algo de inédito, mas por algo que já houve, embora reconfigurado e atualizado. A liberdade “só existe como reivindicação, quando o homem passa a escravizar o próprio homem, a negar-se como Ser determinado por ela, a liberdade, isto é, no Patriarcado. [...] No vocabulário da servidão ela é a humana tendência do retomo ao justo que é o natural” (id.: 125). Outro nome para esta liberdade é “constante lúdica”, presente, segundo Oswald, “em todas as idades.” Este lúdico ligado ao ócio²² é o desejo de liberdade que tem como representação última justamente as obras de arte. Vale a pena a longa citação:

O inexplicável para críticos, sociólogos e historiadores, muitas vezes decorre deles ignorarem um sentimento que acompanha o homem em todas as idades e que chamamos de constante lúdica. O homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos – o Amor onde ganha, a Morte onde perde. Por isso, inventou as artes plásticas, a poesia, a dança a música, o teatro, o circo e, enfim, o cinema. Ainda uma vez hoje se procura justifi-

²² Também neste ponto há uma discordância entre Oswald, otimista com as possibilidades lúdicas do ócio, e Benjamin, que se mantém mais pessimista em relação às suas condições na Modernidade. Em seu estudo sobre a obra de Baudelaire e no caderno dedicado ao ócio nas *Passagens*, Benjamin esboça uma pequena teoria do jogo como um tipo de modo de trabalho camuflado que contamina o tempo do ócio. Ele afirma: “O ocioso não se cansa tão depressa quanto aquele que se diverte” (2007: m 4, 1). Os prazeres narcóticos e temporários do tempo vazio do “jogo de azar” e da última novidade da Indústria Cultural não são para ele tempo livre, mas repetição camuflada do trabalho dentro de seu modo de produção. Como se houvesse sempre uma tentativa de negar este ócio, como se esta negação tentasse cooptar o ócio até o nível do seu significante, do prefixo à palavra metamorfoseada em seu oposto: negócio. Em momentos futuros da pesquisa também pretendemos analisar o elemento lúdico em ambos os pensadores com sua apresentação histórica mais ampla, e que encontra uma crise justamente na Modernidade, no *Homo Ludens* de Johan Huizinga (2007).

car politicamente as artes, dirigi-las, oprimi-las, fazê-las servirem uma causa ou uma razão de Estado. É inútil. A arte livre, brinco e problema emotivo, ressurgirá sempre porque sua última motivação reside nos arcanos da alma lúdica (Andrade 1978: 126).

Assim, se em Benjamin há uma desconfiança quanto aos benefícios políticos que viriam dos desenvolvimentos da técnica²³ (Benjamin, que vale lembrar, via a Europa à beira da destruição justamente pela força sobre-humana, desumana, da técnica autonomizada, no contexto da *Shoah* e da Segunda Guerra Mundial), se para ele os avanços técnicos não se convertem automaticamente em avanços sociais e se seu último texto, as famosas teses *Sobre o conceito de história*, aponta justo este risco, tenta justamente educar a atenção do pensador materialista para este perigo, em Oswald, na periferia embebida no

²³ Se em certos momentos da escrita do autor, sobretudo nas variações polêmicas do ensaio *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, a questão da técnica aparece matizada, às vezes transformada em “segunda natureza”, às vezes, de forma mais otimista, como “segunda técnica”, em seu último texto, as teses *Sobre o conceito de história*, trata-se de neutralizar definitivamente o “otimismo” automatista (compartilhado, entre outros, pela Social Democracia Alemã) em relação à técnica que justamente facilitou a ascensão do Nazismo. Nesse momento crucial, Benjamin preferiu focar em uma outra visão possível da natureza (antecipando, como se sabe, os dilemas contemporâneos da crise ecológica), e na relação da sociedade “tecnocrática” com ela. Como sintetizado na décima primeira tese: “Nada foi mais corruptor para a classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente. O desenvolvimento técnico era visto como o declive da corrente, na qual ela supunha estar nadando. Daí só havia um passo para crer que o trabalho industrial, que aparecia sob os traços do progresso técnico, representava uma grande conquista política.” E mais adiante: “Josef Dietzgen anunciava: ‘O trabalho é o Redentor dos tempos modernos... No aperfeiçoamento... do trabalho reside a riqueza, que agora pode realizar o que não foi realizado por nenhum salvador’. Esse conceito de trabalho, típico do marxismo vulgar, não examina a questão de como seus produtos podem beneficiar trabalhadores que deles não dispõem. Seu interesse se dirige apenas aos progressos na dominação da natureza, e não aos retrocessos na organização da sociedade. Já estão visíveis, nessa concepção, os traços tecnocráticos que mais tarde vão aflorar no fascismo” (Benjamin *apud* Löwy 2005: 100).

sonho eterno da modernização como única solução possível para as mazelas sociais, há, talvez por isso, uma empolgação mais criativa (embora não menos perigosa) com as possibilidades tecnológicas. No comentário já citado de Roberto Schwarz há uma crítica explícita a um certo otimismo nacionalista na poesia paulista de Oswald. Não é o caso de defendê-lo da acusação, mas a tese talvez esclareça o escopo mais amplo do pensamento antropofágico de Oswald. Porque, de fato, Schwarz tem razão em sua descrição: “o Brasil pré-burguês, quase virgem de puritanismo e cálculo econômico, assimila de forma sábia e poética as vantagens do progresso, prefigurando a humanidade pós-burguesa, desrecalcada e fraterna; além do que oferece uma plataforma positiva de onde objetar à sociedade contemporânea. Um ufanismo crítico, se é possível dizer assim” (Schwarz 1987: 13). A virada talvez esteja no gesto internacionalista, para não dizer universal, da crítica que Oswald estabelece à história do pensamento ocidental. Se o Brasil é excelente ponto de partida para o projeto, por razão de suas especificidades históricas e geográficas, o projeto tecno-antropofágico do ensaio é global, é antropológico, é cósmico.

Oswald está, de certo modo, antes e depois do “alarme de incêndio” benjaminiano.²⁴ Porque a técnica reivindicada por ele não é reificada, mas é, novamente, “técnica natural.” Oswald retoma um certo socialismo utópico de autores estudados por Benjamin como Saint-Simon e Fourier com o acréscimo do elemento matriarcal de Bachofen. Se nos for permitido um salto arriscado, ainda que apenas para trazer alguns dos elementos

²⁴ Cf. Löwy 2005.

expostos às contradições teóricas do presente, esta constelação improvável da máquina com a mulher no Patriarcado encontra décadas depois sua formulação na figura do ciborgue como feminismo experimental no “Manifesto Ciborgue” de Donna Haraway.

O ciborgue como figura social, ao mesmo tempo histórica e ficcional, é já um curto-circuito nas dualidades ocidentais, híbrido de máquina e organismo, produzido não através do sexo dos pais, mas em laboratório, relegando ao passado questões como gênero e raça, ou melhor, intensificando suas contradições em um novo presente político. Há uma “antropofagia do ciborgue” em sua devoração das dicotomias hierárquicas do Ocidente que, segundo Haraway, operam desde Aristóteles: “Elas foram canibalizadas [...], elas foram ‘tecno-digeridas’. As dicotomias entre mente e corpo, animal e humano, organismo e máquina, público e privado, natureza e cultura, homem e mulher, primitivo e civilizado são todos colocados em questão ideologicamente” (Haraway 1991: 163). A sacada de Haraway em propor uma figura deste tipo como novo tipo de condição social tem potências políticas e literárias que ressoam no homem natural tecnizado de Oswald. Seu manifesto debate com profundidade as ambiguidades, limites e potências dos diversos feminismos e outros grupos políticos no século XX, já antecipando também certos limites do identitarismo. O ciborgue, este filho bastardo moderno, este não-moderno, nosso contemporâneo, é problematizado até o limite, sobretudo da perspectiva de gênero que norteia o ensaio. É um ensaio sobre perdas e possibilidades políticas. Não há mais sujeito coletivo do proletariado, das mulheres ou

das raças. Na ausência deles, surge este algo híbrido. Hibridismo que tem relação com aquela dualidade da antropofagia ameríndia: é uma prática, é uma materialidade, mas é também uma tendência, um gesto político que oferece um ponto de vista para a reflexão por fora das cansadas dualidades ocidentais e modernas.

O debate de gênero também não escapa já que o ciborgue para Haraway é uma figura de um mundo “pós-gênero”, um mundo sem Gênesis e, portanto, sem Apocalipse. Neste sentido, ele está profundamente fora da escatologia messiânica, mas também está vacinado contra a sedução romântica do retorno edênico, do retorno ao útero que adia indefinidamente para o paraíso futuro a vida emancipada. O ciborgue é o oposto de uma completude orgânica paradisíaca: “O ciborgue não sonha com comunidade no modelo da família orgânica, desta vez sem o projeto edipiano. O ciborgue não reconhece o Jardim do Éden; não é feito de barro e não pode sonhar em retornar ao pó” (id.: 151). O ciborgue, este tecno-antropófago, é ainda um tipo de antídoto para o Matriarcado de Bachofen, colorido ainda por concepções essencialistas e arquetípicas ligadas ao “sagrado feminino”, representação de que o texto de Oswald não está de todo liberado. Para o ciborgue, condição aquém do moderno, “não é apenas que ‘deus’ está morto; a ‘deusa’ também está” (id.: 162). No lugar das divindades, dos super-homens, as tecno-pessoas, o “homem natural tecnicizado” de Oswald “encarnado” e “instalado” no ciborgue de Haraway, mas com uma atualização necessária: o ciborgue é a mulher natural tecnicizada. A mulher, neste sentido, como uma palavra mais abrangente do que homem para a espécie e seu futuro. Liberta da função de grande mãe primeva

e da tentação de retornar mais uma vez a esta figura, Haraway liberta tanto as mulheres quanto o imaginário da humanidade para a possibilidade de outras formas de histórias não mais limitadas pelo Patriarcado ou pelo corpo orgânico.

É algo de semelhante que Oswald vislumbrava ali, uma devoração talvez não disponível ao pensamento no centro da Modernidade (e justo no momento da revelação de seu lado mais destruidor, genocida, ecocida, estéril), mas possível a partir da periferia. Como diz o Manifesto Antropófago: “A ciência como codificação da Magia. Antropofagia” (1978: 15). E, muito anos antes, no artigo “Uma adesão que não nos interessa” (Poronominare 1929: 10), publicado na *Revista de Antropofagia*, “queremos o antropófago de knickerbockers e não o índio de ópera.” É este índio golfista, presente, não mais mitificado e relegado ao passado n’*O guarani* de José de Alencar e Carlos Gomes, mas que já anuncia o antropófago ciborguizado, como a mulher ciborguizada de décadas depois e como o negro ciborguizado do afrofuturismo contemporâneo (cf. Dery 1994). Vale ressaltar, não se trata de retomar o Paraíso ou o Matriarcado, mas de construir a partir de aqui e de agora (não apenas um *Jetztzeit*, mas um “tempodaqui”) um projeto utópico que dê fim à propriedade privada e à exploração do trabalho através de um “novo Matriarcado”, uma “restauração tecnizada numa cultura antropofágica” bem definida por Oswald como: “o filho de direito materno, a propriedade comum do solo e o Estado sem classes, ou a ausência de Estado” (Andrade 1978: 128).

Para terminar este exercício arriscado, que tem por objetivo abrir no presente a possibilidade de comparação e diferenci-

ação, ao invés de fechá-los, entre Europa e Brasil, teoria crítica tradicional e teoria decolonial crítica, Modernidade e não-modernos, no “Manifesto Pau-Brasil”, Oswald cita o suíço Cendrars com uma formulação tão precisa quanto difícil de situar historicamente. “Tendes as locomotivas cheias, ides partir. Um negro gira a manivela do desvio rotativo em que estais. O menor deslizado vos fará partir na direção oposta ao vosso destino” (id.: 42). A locomotiva, símbolo universal da modernização,²⁵ da aceleração, da globalização, do achatamento espaço-temporal inaugurado sob a lógica do tempo matematizado, esta locomotiva corre o risco de não avançar, mas de estancar e retroceder graças à ação do negro. Trata-se, sem dúvida, de um elogio do ponto de vista de uma crítica modernista da modernidade, como a que se propõe aqui, mas terá sido pensada assim no contexto de sua formulação?

Para quem entende a história como uma única linha homogênea, qualquer tentativa de mudar de direção aparece como mudança de sentido, qualquer hesitação como “retrocesso”, qualquer gesto “não-moderno” como regressão “pré-moderna.” Nisso concordaram lamentavelmente no século XX tanto os capitalistas quanto os soviéticos, como bem mostrou,

²⁵ Bernardo Ricuperto atenta ainda para o caráter colonial embutido na imagem dos grandes meios de transporte modernos. A antropofagia é, como o poema de Oswald já mostrava, um conflito também com as locomotivas e bondes que cruzam o recém-criado espaço urbano na periferia do Capital. Espaço ainda em disputa com as figuras autóctones, humanos e animais. Ele aponta em relação à *Revista de Antropofagia* que “os antropófagos cariocas, no n. 4, lembram como Oswald tinha notado que toda a vida intelectual brasileira tinha sido feita ‘dentro do bonde da civilização importada’. Os brasileiros precisariam, portanto, ‘saltar do bonde, [...] queimar o bonde’ [...] para realizar a sua cultura” (Ricuperto 2018: 891).

por exemplo, Susan Buck-Morss.²⁶ Benjamin, nas notas preparatórias às teses, ou seja, no coração de sua filosofia da história, corrige Marx e usa uma imagem muito semelhante. Propõe como tarefa política justamente a ação deste negro citado sem juízo de valor explícito por Oswald: “Marx disse que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez isso se apresente de modo diferente. É possível que as revoluções sejam a ação de puxar os freios de emergência pela humanidade que viaja nesse trem” (Benjamin 1991: 697–8). A tarefa, neste caso, é interromper esta viagem nos trilhos positivistas da história. Mas a figura deste negro, deste outro da história, visto, por um lado, como empecilho ao progresso, por outro, e em conjunto com o índio, como aquele em posição privilegiada para interromper o “amontoado de ruínas” chamado progresso nas palavras de Benjamin, ou ainda melhor, a negra e a índia (ciborgues ou não) como sujeitas em posição histórica privilegiadíssima, levanta questões. Nessas figuras estão em curto-circuito questões de raça-classe-gênero e as temporalidades moderna e não-moderna. A radicalidade da tese de Oswald, escrita décadas depois do Manifesto, guardadas ainda todas as suas limitações históricas,

²⁶ Susan Buck-Morss comenta a aceleração temporal que tornou-se programa de estado sob Stalin. “Traduzir a luta espacial entre cidade e campo nos termos do discurso temporal da luta de classes justificava a perseguição de camponeses como ‘pessoas do passado’. Toda a resistência camponesa era definida como resistência de classe que desacelerava o curso da história. [...] Na década de 1920, ainda era possível argumentar que os povos indígenas do norte e do centro da Ásia tinham elementos de sociedade sem classe e de ‘comunismo primitivo’ que poderiam tornar a transição para o socialismo mais fácil. Mas por volta de 1930 toda sua cultura era vista como hostil à revolução e ao progresso histórico. [...] A equação entre tempo revolucionário e modernização econômica implicava uma obliteração necessária das culturas indígenas, da mesma maneira como fez com a classe camponesa tradicional” (2000: 38).

pode ser lida como apontando para isso. Ela parece exigir pensar outros tipos de narrativas, literárias e históricas, narrativas no sentido amplo de organização temporal de acontecimentos, e a partir de pontos de vista até agora ainda não tentados, que sejam transformados em projetos e encampados coletivamente. É no espírito desta radicalidade que Oswald, ainda na *Revista de Antropofagia*, escreveu: “a descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo” (Andrade *apud* Japy-Mirim 1929: 6).

Recebido em 10/01/2020

Aprovado em 11/12/2020

Referências

- ANDRADE, Lucas. “Vanguarda e revolução: aproximações entre Walter Benjamin e Oswald de Andrade”. *Anais eletrônicos do XV encontro ABRALIC: Experiências literárias, textualidades contemporâneas*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Literatura Comparada, 2016, p. 4.712–4.723. Disponível em: <https://abralic.org.br/anais-artigos/?id=1605>. Último acesso em 06.03.2021.
- ANDRADE, Oswald de. *Obras completas. VI. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- . *Os dentes do dragão: Entrevistas*. 2ª ed. São Paulo: Globo, 2009.

- ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BACHOFEN, J. J. *Das Mutterrecht: Eine Auswahl*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- . *Magia e técnica, arte e política*. Obras Escolhidas. Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- . *Gesammelte Schriften*. I-II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- . *Passagens*. Org. Willi Bolle. Trad. Irene Aron, Cleonice Paes Mourão. São Paulo: Imprensa Oficial; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- . “Johann Jakob Bachofen”. In: *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BOAVENTURA, Maria Eugênia. “A Psicologia Antropofágica”. In: ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão: Entrevistas*. São Paulo: Globo, 1990.
- . “Cinquenta setas de sarcasmo”. In: ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão: Entrevistas*. 2ª ed. São Paulo: Globo, 2009.
- BUCK-MORSS, Susan. *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge, Mass.; Londres: The MIT Press, 2000.
- CAMPOS, Augusto de. “Revistas re-vistas”. *Revista de Antropofagia*. São Paulo: Abril Cultural; Metal Leve, 1975.
- CANDIDO, Antonio. “Estouro e libertação”. In: *Brigada ligeira*. São Paulo: Martins, 1945.

- . “Literatura e Cultura de 1900 a 1945”. In: *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Editora Nacional, 1980.
- . “Os dois Oswalds”. In: *Recortes*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- CANTINHO, Maria João. “Walter Benjamin e a história messiânica: Contra a visão histórica do Progresso”. *Cadernos Benjaminianos* 2, p. 1–20, 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17851/2179-8478.0.2.1-20>. Último acesso em 06.03.2021.
- CARLI, Felipe. *O Matriarcado no programa antropofágico: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen*. Dissertação (Mestrado em Literatura). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/175881>. Último acesso em 06.03.2021.
- CHAMIE, Mário. “Freud, Oswald de Andrade e Antropofagia”. *Agulha: Revista de Cultura* 43, 2005. Disponível em: <http://www.jornaldepoesia.jor.br/ag43chamie.htm>. Último acesso em 06.03.2021.
- DERY, Mark. “Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate and Tricia Rose”. In: *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture*. Durham; London: Duke University Press, 1994.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

- FABRI, Bruno. “Experiência, barbárie, antropofagia: Oswald de Andrade, contemporâneo de Walter Benjamin”. *Cadernos Benjaminianos* 3, 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17851/2179-8478.0.3.26-33>. Último acesso em 06.03.2021.
- FRANK, Andre Gunder. “O desenvolvimento do subdesenvolvimento”. *Monthly Review* 18 (4), p. 17–31, 1966. Disponível em: https://doi.org/10.14452/MR-018-04-1966-08_3 (inglês) e https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4289001/mod_folder/content/0/4.%20Cr%C3%ADtica%20%C3%A0%20Teoria%20da%20Depend%C3%Aancia/4.1.%20FRANK%2C%20Andr%C3%A9%20Gunder.%20The%20development%20of%20underdevelopment.pdf (português). Último acesso em 06.03.2021.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- . “Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza”. *Kriterion* 46 (112), p. 183–190, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200004>. Último acesso em 06.03.2021.
- GARCÍA, Maria. “Introducción”. In: BACHOFEN, J.J. *El Matriarcado*. Trad. Maria del Mar Llinares García. Madrid: Ediciones Akal, 1987.
- GOSSMAN, L. “Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 47, 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/751443>. Último acesso em 06.03.2021.

- HARAWAY, Donna. “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”. In: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- HELENA, Lúcia. *Totens e tabus da modernidade brasileira: Símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007.
- IZABEL, Tomaz Amorim. “Interrupção e montagem nas teses ‘Sobre o conceito de história’”. *Cadernos Benjaminianos* 15 (2), p. 135–157, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17851/2179-8478.15.2.135-157>. Último acesso em 06.03.2021.
- . *Franz Kafka e Walter Benjamin: Contar do tempo interrompido*. Tese (Doutorado em Letras). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.
- JAPY-MIRIM. “De antropofagia”. *Revista de Antropofagia* 2 (2), 1929.
- JÁUREGUI, Carlos. “La otra Antropofagia: Oswaldo Costa y la crítica de la cuestión colonial”. *Revista Iberoamericana* LXXXII (255–256), 2016.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

- MADUREIRA, Luís. *Cannibal Modernities: Postcoloniality and the Avant-garde in Caribbean and Brazilian Literature*. Charlottesville; London: University of Virginia Press, 2005.
- MAIO, Sandro. “Leituras da modernidade de Baudelaire: Montagens teórico-ficcionais em Walter Benjamin e Oswald de Andrade”. *Revista Crioula* 8, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1981-7169.crioula.2010.55315>. Último acesso em 06.03.2021.
- MALI, Joseph. “Walter Benjamin”. In: *Mythhistory: The Making of a Modern Historiography*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- MONTAIGNE, Michel de. “Dos canibais”. In: *Ensaio I. Coleção “Os pensadores”*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NEUBER, Lutz. “Das Kontinuum der Geschichte aufsprengen!”. *Schwarzer Faden* 69, 1999. Disponível em: http://www.geschichtevonunten.de/01_sek-lit/theorie/neuber-benjamin_geschichte.htm. Último acesso em 06.03.2021.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- NODARI, Alexandre. “A única lei do mundo”. In: CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge (orgs.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- NUNES, Benedito. “Antropofagia ao alcance de todos”. In: ANDRADE, Oswald de. *Obras completas. VI. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

- . *Oswald canibal*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- PORONOMINARE. “Uma adesão que não nos interessa”. *Revista de Antropofagia* 2 (10), 1929.
- RICUPERTO, Bernardo. “O ‘original’ e a ‘cópia’ na Antropofagia”. *Sociologia e Antropologia* 8 (3), 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752018v836>. Último acesso em 06.03.2021.
- ROLNIK, Suely. “Esquizoanálise e Antropofagia”. In: *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- RUFINELLI, Jorge; ROCHA, João Cezar de Castro (orgs.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- SANTIAGO, Silvano. “Oswald de Andrade ou Elogio da Tolerância Racial”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 35, 1992.
- SCHWARZ, Roberto. “A carroça, o bonde e o poeta modernista”. In: *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SILVA, Cristina da. “Encontros de narrativas entre Oswald de Andrade e Walter Benjamin”. *Acta Scientiarum* 39 (2), p. 121–130, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v39i2.32415>. Último acesso em 06.03.2021.
- TOSTA, Antonio. “Modern and Postcolonial? Oswald de Andrade’s ‘Antropofagia’ and the politics of labeling”. *Romance Notes* 51 (2), 2011.

VIRAVA, Thiago Gil de Oliveira. “Vantagens do caos brasileiro: O Brasil que Oswald de Andrade descobriu em Paris”. *ARS (São Paulo)*, 16 (33), p. 59–79, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2178-0447.ars.2018.147967>.

Último acesso em 06.03.2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia* 35, p. 21–74, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111318/109542>.

Último acesso em 06.03.2021.

—. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2 (2), p. 115–144, 1996. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Último acesso em 06.03.2021.

—. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu, 2017.