

Antropofagias futuras, seus tempos e textos

Filipe Ceppas¹

João Camillo Penna²

« ...Cunhambebe tinha à sua frente
um grande cesto cheio de carne humana.
Comia de uma perna, segurou-m'a diante da boca
e perguntou-me se também queria comer.
Respondi: “Um animal irracional não come um
outro parceiro, e um homem deve devorar um
outro homem?” Mordeu-a então, e disse:
“Jauára ichê. Sou um jaguar. Está gostoso.”
Retirei-me dele, à vista disto. »

Hans Staden

Proposição

Em meados de 2020, instigados por Hilan Bensusan, editor da revista *Das Questões*, lançamos a chamada para esse dossiê que incluía um convite a colegas que há tempos trabalham com a antropofagia e temas afins. A ideia de um dossiê sobre *Antropofagias futuras* teve ao menos duas motivações principais: pensar como as diferentes áreas — as artes, a antropologia, a literatura, a filosofia etc. — se sentem interpeladas pelo tema hoje e provocar uma reflexão sobre a própria temporalidade como dimensão constitutiva da antropofagia, em suas diversas abordagens. Mas a ideia pode ter tido também uma terceira (ou quarta) motivação, que vislumbramos *a posteriori*: o título de nosso dossiê está em diálogo com o livro do próprio Hilan Bensusan, *Linhas de animismo futuro*, e com aquela que é uma das mais extensas e importantes coletâneas de textos sobre o tema: o livro *Antropofagia hoje?* organizado por João Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli e publicado em 2011.³

¹ Professor da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ. Lançou recentemente o livro *Ensaios de Filosofia nos Trópicos. Questões de Ensino e Aprendizado*, pela editora Unicamp.

² Professor titular de Teoria Literária e Literatura Comparada do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da UFRJ. Pesquisador do CNPq.

³ Bensusan, 2017; Rocha & Ruffinelli, 2011.

Entre 2011 e 2021 passaram-se dez anos. Tempo suficiente, sem dúvida, para retomar os pontos essenciais de um problema (noção, metáfora) que afinal completará 100 anos em 2022, se pensarmos que algo da ruptura da *Revista Antropofágica* já está contida na semana de arte moderna. O escopo do atual projeto, como se verá, é, no entanto, bastante diferente da grande suma que foi a coletânea de 2011, e sobretudo muito mais reduzido. Para fazermos minimamente justiça ao tema precisaríamos ainda mencionar outras datas, muitos outros nomes, remetendo-o ao passado remoto do Brasil, antes de ser Brasil, nessa longa e multissecular especulação sobre o canibalismo tupinambá, ao presente e ao futuro da existência concreta de povos indígenas hoje no Brasil, e ao longo projeto de extermínio índio em curso. O Ocidente não terá se recuperado do trauma quinhentista, é uma evidência que a longevidade do problema sem dúvida comprova. A antropofagia é inseparável de uma lei do tempo da linguagem e da escrita, que atesta simultaneamente a sua destruição e remete a um tempo em que os povos indígenas viviam no litoral da costa dominando todo o atual território brasileiro. Explique-se a dupla temporalidade nela embutida: a catastrófica do fim (adiado, continuado) e a da utopia ou “ucronia”, como horizonte prenhe do presente. A antropofagia é o *dever-índio* do Brasil em contraposição ao plano histórico em curso de sua aparentemente incontornável ocidentalização. Algo que transparece no humor do jaguar Cunhambebe que afirma a Hans Standen o quanto era gostoso comer carne humana. Ela é o nosso *Contra-Um*, o nosso Discurso contra a servidão voluntária.⁴

Tais motivações prospectivas e retrospectivas foram, no entanto, radicalmente chacoalhadas pela contingência do presente. Em julho de 2020, em plena primeira onda da pandemia, ao desejo de elaborar um dossiê sobre antropofagia não poderia escapar um certo sentimento de angústia, de estranhamento perante o futuro. Em alguns de seus momentos mais inéditos e dramáticos, como em seu primeiro *lockdown*, a pandemia deixou o futuro em suspenso e sem chão. Diante dela, muitas vozes se apressaram em prever os mais diversos desdobramentos para o futuro da humanidade e do capitalismo. Mas foi antes, também, e de modo bem particular, a própria noção de “futuro”, ou a própria vivência da temporalidade, que se viu bagunçada com essa drástica interrupção da

⁴ Ver La Boétie (1999) e os comentários, nessa edição, de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí.

dita “normalidade”, sempre uma reconstrução anacrônica e que nunca de fato existiu.

No início de 2021, quando organizamos as contribuições do dossiê, encontrávamo-nos há um ano em *lockdown* seletivo (como designá-lo de outra maneira?), denegado, ele próprio praticamente invisível, começando o terceiro ano do governo Jair Bolsonaro. A associação inevitável do vírus ao governo que nega a sua existência e se furta a proteger a população que supostamente (des)governa, acreditamos, marca de maneira indireta, não necessariamente explícita, mas perceptível, todas as contribuições desse dossiê. A pandemia e o (des)governo, como dois lados da mesma questão, são o pano de fundo que emerge de maneira indireta, mas assombra o dossiê como um todo. O acolhimento caloroso e positivo à proposta desta publicação, por parte de nossas convidadas e convidados, indica a força da antropofagia como questão na atualidade e como horizonte teórico em que se delineiam elementos importantes para respostas possíveis a um cenário pandêmico, a um sempre eventual cenário pós-pandêmico, virtualidade com a qual não deixamos de sonhar— e, quem sabe ainda, um manual de sobrevivência no cenário de pandemônio político que se abateu sobre o país.

A antropofagia é plural, como esse dossiê bem o comprova, múltiplas são as entradas possíveis, as abordagens, e múltiplo é o próprio “objeto” de estudo. Em nossa proposta, indicamos ao menos três grandes eixos de pesquisas sobre a antropofagia (que também nos ajudaram a definir a disposição final dos textos enviados para compor o dossiê): (1) os estudos antropológicos e filosóficos, sobretudo a partir do pensamento ameríndio, seus mitos e ritos; (2) a antropofagia assumida por Oswald de Andrade como plataforma filosófica, artística e política; e (3) a presença da antropofagia-canibalismo em diversos âmbitos da história do Ocidente, em suas dimensões literárias, filosóficas, artísticas, políticas, religiosas, psicanalíticas, etc. Ainda que esses três grandes eixos de pesquisas estejam fortemente atravessados por referências e questões comuns, isso não necessariamente facilita uma visão de conjunto. Dois elementos no entanto parecem atravessar os ensaios aqui apresentados em toda a sua heterogeneidade: a dimensão temporal da antropofagia, vista como “produção de tempo”, e uma dimensão contra-identitária, que transparece na multiplicação de inscrições do prefixo *contra*: contra-lógica, contra-anthropologia, contra-colonial e, paradoxalmente, por fim, na ideia mesmo de uma contra-antropofagia.

O congelamento temporal que sentimos durante a pandemia talvez deva ser entendido como um contraponto àquilo que a antropofagia parece sugerir enquanto dimensão especificamente temporal, ou apresentação transcendental do tempo,⁵ na medida em que sentimos que o futuro foi subitamente abolido. De certa maneira, o regime eleito em 2018 é uma máquina de destruição do tempo. Não só ele se reescreve no passado, como na tentativa de glorificar a sinistra história da ditadura civil-militar brasileira, como a própria dimensão do presente é instabilizada pelo procedimento característico de desrealização dos fatos, oscilação permanente entre afirmação e desmentido, naquilo que se convencionou designar com o nome de pós-verdade, significando talvez mais propriamente uma “verdade fluída” ou permanentemente refeita. Tudo o que foi dito pode ser desdito e redito *ad infinitum*, remetendo ao infinito da reescrita do tempo, como aspecto característico de variabilidade factual do momento que vivemos. A tática de tornar todos os fatos opiniões, de insuflar sobre eles a nuvem de uma “dúvida razoável” (aquém de qualquer dúvida razoável), é peça central da máquina de desrealização, em um tempo que nunca coincide consigo mesmo.

Dessa abolição de futuro não está ausente um componente de longa duração, iniciado com o surgimento das ditas vanguardas históricas, da qual de certa forma a antropofagia de 1928 não deixa de fazer parte. Em 1909, Filippo Tommaso Marinetti publicou no jornal francês *Figaro* o primeiro *Manifesto Futurista*, iniciando o ciclo das vanguardas, ao estabelecer o futuro como território da utopia e tempo da máquina. Cem anos depois, um outro italiano, Bifo Berardi, faz um balanço do apelo dessa dimensão utópica constituída pelo futuro em seu tempo, demonstrando o seu paulatino derretimento no século que se seguiu.⁶ A utopia vanguardista fizera uma translação conhecida do espaço ao tempo: com a ocupação integral do espaço da terra, foi preciso deslocar o não-lugar utópico para o tempo. Esse é por exemplo o movimento que a ficção científica vai percorrer: entre suas matrizes essenciais estão a *Utopia* de Thomas More e a especulação sobre o comunitarismo ameríndio na aurora da invasão do “Novo Mundo” pelas metrópoles ocidentais. Adiante, ela deverá projetar-se sobre outros espaços deslocados no tempo e localizados no futuro.⁷

Mas justamente em 1928, a antropofagia chama a atenção pela sua diferença: conforme será dito em alguns artigos desse dossiê, ela consiste na

⁵ Viveiros de Castro, 2002, p. 238.

⁶ Cf. Berardi, 2019.

⁷ Penna, 2008.

repetição de uma cena arcaica do passado colonial: a antropofagia tupinambá que não tem absolutamente nada de utópica. A reconstituição saborosa que Oswald e os “antropófagos” modernistas fazem da “cena primordial” consiste no primeiro gesto daquilo que Florestan Fernandes, em um texto programático de 1956, chamou de “rotação de perspectiva”.⁸ Na pena de Florestan, trata-se não mais de pensar a etnologia dos povos constituídos pela colonização, mas de levantar a “atividade propriamente criadora desses povos”, que se utiliza do “mundo dos brancos [...] como matéria-prima histórica para a ‘cultura culturante’ dos coletivos indígenas”, para citar um comentário a esse respeito, de Viveiros de Castro.⁹ *Antropofagia como contra-etnologia*, dirá Jean-Christophe Goddard nesse dossiê. A antropofagia é uma narrativa etiológica grávida de futuro, ao encenar uma contra-história do Brasil, numa perspectiva escancaradamente anticolonial, decolonial *avant la lettre*, e sempre circunscrevendo o ponto de seu reinício e a maneira de recomeçar o tempo. A cena não é, no entanto, de fato “primitiva”, ou passada, já que os habitantes originários do atual Brasil estavam e estão muito bem vivos no território brasileiro; ao contrário do que disse a Lévi-Strauss o embaixador brasileiro na França, Luiz Martins de Souza Dantas, antes de sua viagem ao Brasil, conforme a cena reconstituída por Eduardo Sterzi em seu ensaio neste volume. “Antropófagos” são, por exemplo, ainda e desde sempre (com toda a carga semântica que se queira reconhecer ou questionar), os deuses e os mortos dos Araweté, povo da Amazônia oriental que está bem vivo, aqui e agora, resistindo às investidas etnocidas do Ocidente.¹⁰

Da mesma maneira, Mário de Andrade, ao escrever *Macunaíma*, publicado no mesmo ano que a primeira denteção da *Revista de Antropofagia* (1928), sabia que reescrevia narrativas pertencentes a povos ameríndios que existiam no momento em que escrevia. A escrita intertextual de seu romance é composta a partir de material etnográfico recente na época, colhido por Theodor Koch-Grünberg, lido por ele entre 1925 e 1926, apenas 14 ou 15 anos depois do encontro do antropólogo alemão com os índios *pemons* (em 1911), em Roraima.¹¹ A imitação marioandradina da enunciação mitológica se dá portanto em um mesmo tempo, ao mesmo tempo diverso e compartilhado com os índios no Brasil, no momento em que escreve a rapsódia, que superpõe múltiplas e conflitantes camadas de escrita nessa saga da

⁸ Fernandes, 1958, p. 25.

⁹ Viveiros de Castro, 1999, p. 115.

¹⁰ Viveiros de Castro 1986 e 2002; e <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Arawet%C3%A9>

¹¹ Sá, 2012.

colonização narrada do ponto de vista do colonizado.¹² A contra-etnologia não narra “sobrevivências” do passado, ao modo de Tylor, mas se situa em uma disputa no tempo poroso do presente.

Nada mais atual, portanto, que a histórica disputa pelos territórios indígenas ou quilombolas e o direito desses povos determinarem seus modos de existência. Quando o artista makuxi Jaider Esbell performa *Macunaíma*, desabrasiliando a grafia e a pronúncia do nome (*Macunaíma*)¹³, sublinhando a metamorfose do mito encarnado em seu neto, o próprio Esbell, é *Makuamima ele mesmo* que diz a seu neto ter se grudado na capa do livro de Mário, negando assim a versão vitimária de que teria sido roubado, injustiçado, traído ou enganado pelo autor cujo nome aparece na capa. “Fui eu mesmo que quis ir na capa daquele livro. Fui eu que quis acompanhar aqueles homens”.¹⁴ A disputa de autoria instala a demanda sem dúvida necessária pelo controle das próprias narrativas. Ou, antes, o reconhecimento de tradições potencial ou efetivamente conflitantes aponta para uma agonística indecível. Esse tema subjaz ao dossiê, aonde aparecem pelo menos três referências explícitas ao texto de Gayatri Chakravorty Spivak: *Pode o subalterno falar?*¹⁵ É possível entender essa metamorfose da vontade do mito, que atravessa as obras artísticas e literárias—e sobrevive a elas, e nos encontra hoje, do outro lado da linha, em obras de arte e literaturas contemporâneas— como um *turning point* (ou a “ponta de lança” do Oswald!). Vão-se os humanos, os animais, as coisas, o mundo, ficam os mitos. Desaparecemos nós, carne do mito.

A linha de força do dossiê demonstra que a antropofagia é antes de mais nada uma reflexão contra-identitária. Toda identidade é constituída pelo outro, no outro. Toda e qualquer reivindicação de autonomia repousa sobre uma fundamental heteronomia. O outro é originário e a identidade, o mesmo, derivado, resultante. As identidades não são substanciais, mas unicamente relacionais. Essa, a fundamental carência de unidade que transparece na exigência da guerra de vingança com um inimigo não substancial, que se confunde com o próprio eu coletivo da aldeia, cuja existência está apenas à existência do inimigo comido.

¹² Nodari, 2020.

¹³ Questão derridiana da “impressão” (aqui, *différance*), central na análise do Corupira, no texto de Alexandre de Jesus, resenhado no nosso dossiê.

¹⁴ Esbell, 2018, p. 16.

¹⁵ Spivak, 2010.

Textos

Abrimos nosso dossiê com a poderosa aproximação entre a folha de papel e o barco-território *El Durasno* em que “lugar e hora se desfaldam”, no poema *Bandeira de quarentena*, de Fernando Gerheim. *El Durasno*, do romance *Serafim Ponte Grande*, de Oswald de Andrade, publicado em 1933, é o barco no qual, para se viver um “nudismo transatlântico”, uma “sociedade anônima de base priápica”, uma “humanidade liberada”, livre de interferências policiaiscas, é preciso anunciar a peste a bordo. “*El Durasno* só pára para comprar abacates nos cais tropicais”. É a mobilidade contra a formação burguesa e reformista, como avaliou Antonio Cândido. Um pouco todo o avesso do que vivemos em quarentena. O poema evoca outras intervenções de Fernando Gerheim como os vídeos antropofágicos *Salomé* (2011) e *Urubucamelô* (2002). Tomamos *El Durasno* e o poema de Gerheim como uma epígrafe para o nosso dossiê antropófago produzido em tempos de pandemia: ele anuncia em desvios cíclicos (“tudo é tempo e contra-tempo!”) a liberação e a mobilidade antropofágicas. Essa imagem sugestiva para a própria poesia-prosa de Oswald —que avança na superfície da linguagem como um cruzeiro deslizando pelo mar, com sua estética ao mesmo tempo errática, rigorosa, vigorosa e combativa— poderia muito bem ser também uma imagem para o nosso dossiê.

É olhando para o passado e percorrendo um desvio que o texto de Camila de Caux, “O ruído outra vez: A dinâmica dos fluidos entre os Tupinambá da costa”, aborda o tema, inaugurando os textos analíticos do dossiê. Através de uma análise comparativa extremamente perspicaz entre os rituais tupinambás da reclusão do matador e aquele da reclusão das meninas após a primeira menstruação, a autora identifica a importância do ruído e de uma dinâmica dos fluidos para a própria compreensão da antropofagia, além de trazer a questão de gênero para a reflexão sobre a antropografia tupinambá. O texto de Camila sugere que a antropofagia tupinambá pode ser também compreendida levando em consideração as “diferentes maneiras pelas quais um corpo pode ser agenciado”. Vingança e parentesco se reúnem: se o filho é um futuro vingador, para a compreensão da antropofagia não importa somente o ritual de morte e devoração do inimigo ou o ritual de reclusão do matador, mas também as transformações que possibilitam a criação de corpos férteis e a relevância dos gêneros que se submetem ou não “ao esquema da fertilidade e da reprodução” (incluindo o fato de que os rituais do primeiro homicídio e da menarca apresentam, de modo invertido, semelhanças

surpreendentes). Nesse sentido, como abertura para desdobramentos futuros, Camila situa no centro do debate acerca da antropofagia, e de modo rigoroso, o feminino e o transgênero como algo mais que um ruído (eventualmente ameaçador).

O universo da antropofagia tupinambá também comparece no próximo texto, de Carlos Segovia (“Tupi or Not Tupi – *That is the Question. On Semio-cannibalism, Its Variants, and Their Logics*”), agora abordado desde uma perspectiva filosófica a partir da revisão da antropofagia tupinambá proposta pelos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro. Vale indicar duas dimensões temporais presentes na análise de Segovia sobre o *Semio-cannibalism* — isto é, um canibalismo simbólico, constitutivo da relação com o Outro, sobretudo quando ele [canibalismo] é real (Sahlins-Viveiros de Castro). Segovia desenvolve uma densa e concisa proposta de formalização das lógicas de variantes do semio-canibalismo: de um lado, os semio-canibalismos cristão e capitalista —cada um, a seu modo, reduzindo o múltiplo ao um— e, de outro, o exo-canibalismo amazônico, que afirma o múltiplo sem um. A primeira característica temporal e prospectiva dessa abordagem reside no desafio de ressituar os contrastes ou as confrontações entre os “povos nativos” e o “mundo ocidental” como sendo o embate entre dois tipos de canibalismos, ou semio-canibalismos. Os contornos, problemas e implicações de uma tal perspectiva de análise encontram-se dispersos em uma ainda incipiente, mas rica produção, aguardando maior sistematização.¹⁶

A segunda dimensão temporal da abordagem de Segovia está na ideia mesma de *tornar-se outro*. No caso do semio-canibalismo europeu, o *tornar-se* (o vir-a-ser, o tornar-se singular e o tornar-se outro) é, dentre outras coisas, uma subordinação contínua ao Um, ao mesmo; é a desrealização da diferença própria de cada coisa pela sua transformação incessante *qua* elemento de troca na circulação capitalista (Guattari). No segundo caso, no animismo ameríndio, o vir-a-ser pressupõe a alteridade não como um outro já dado, mas como a contínua relação instituinte do eu e do outro. Aqui, ainda, “a posição do Outro é trocada mas nunca suprimida”; enquanto que, na primeira, “o Outro é plenamente apagado”. Daí que, relendo a famosa tirada de Oswald —“*Tupi or not Tupi, that's the question*”— Segovia conclui, seguindo a “contra-lógica alter-orientada” dos tupinambás, que *Tupi* (no jogo com *to be*, isto é: *to be a Tupi*) significa enfrentar o lugar relacional do Outro (europeu) como um outro *qua* inimigo.

¹⁶ Ver, por exemplo, Montanari 2018; Kilani 2018; Villeneuve 2016; e Vandenberg 2014.

A noção de *contra-antropologia*, no texto de Jean-Christophe Goddard (“O branco estrangeiro. Contra-antropologias amazônicas do capitalismo colonial”), parece aproximar-se da *contra-lógica* tupinambá analisada por Segovia. Se, como Goddard afirma, desde a perspectiva ameríndia, a “deglutição do estrangeiro” deve ser entendida como “relação fundamental com a alteridade predadora e potencialmente afim”, visando “se metamorfosear no outro com o objetivo de traduzir, conhecer e prevenir a ameaça que constitui a humanidade que ele atualiza”, a antropofagia, em seu sentido mais geral, não seria exatamente uma “incorporação” do que o outro tem de mais valioso, mas antes, precisamente, aquela afirmação relacional do Outro como (potencial) inimigo —e não apenas o Outro-europeu, mas também o Outro indígena, Outro planta, animal, pedra, astros, rio, montanha. Goddard apresenta e analisa a noção de contra-antropologia a partir de duas referências distintas: o mito do Jurupari, do noroeste amazônico, e o culto de Tenkowa, da Guiana Francesa. Em ambas as referências, os nativos problematizam radicalmente o imaginário branco assumindo-o como elemento deslocado em sua autodescrição. No caso do Jurupari, quando o indígena afirma a identidade dessa entidade com o diabo ocidental, ele “...se constitui e com ele constitui o missionário, num espaço ontológico específico, que não é nem indígena nem branco, um não-lugar de vida no qual ambos são capturados (engolidos) pela colonização”.¹⁷ No caso do culto à carga (presente tanto na Papua Nova Guiné como na Guiana Francesa), a atribuição, por parte dos nativos, de um poder de possível redenção a um carregamento de avião ou de navio seria um modo de *re-banalizar* “o despotismo e a esterilidade da socialização capitalista”. Este segundo caso explicita mais claramente, ou *mais corporalmente*, o caráter ativo e desafiador de uma *contra-antropologia*: “O contra-antropólogo (...), antes de teorizar sobre a ontologia do espaço europeu, primeiro o experimenta fisicamente”.

A temporalidade futura, profética e vingativa dessa experimentação é clara e corporalmente exemplificada no protagonismo de Makunaima, avô de Jaider Esbell, analisado por Clarissa Diniz, em “Vivos e aqui”. Há cem anos da semana de 22, o texto de Diniz não apenas tematiza a questão da temporalidade —ou, antes, sua negação, o *alocronismo* no *Macunaíma* de Mário de Andrade— como descreve sua encenação, na visão de Jaider Esbell, para quem seu avô, Makunaima, *se grudou*

¹⁷ Esse espaço ontológico ou não-lugar parece aproximar-se do conceito de situação colonial de Manoni, discutido por Vyrgioti (ver abaixo), assim como da ideia de mitologia paralela, que aparece na análise do Corupira, por Alexandro de Jesus, no texto resenhado ao final do dossiê.

na capa daquele livro.¹⁸ Makunaima produz o futuro, utilizando-se de Mário e “[entrelaçando] no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte”, como afirma Esbell citado pela autora. Diniz, assumindo a tese da “produção do tempo” própria às culturas antropofágicas, na esteira de Viveiros de Castro, procura situar a ideia de vingança no âmbito da inserção da produção artística indígena no mundo das artes, para além da dialética “tornar-se outro” e “tornar-se um”. Com essa estratégia, Clarissa Diniz aponta para a abertura futura, nas artes, de uma possível ética contra-colonial, em que nos educaríamos “para desmontar a humanista lente da ‘vitimização’ que invariavelmente nos mantém na ambivalente, hipócrita, ‘civilizatória’ e (...) confortável posição de sermos simultaneamente algozes e defensores de povos indígenas”.

Já Beatriz Azevedo e Laura Francis, em “Será esse o futuro do século XXI?”, propõem uma análise das noções de temporalidade presentes no pensamento de Oswald de Andrade, tendo como ponto de partida a proximidade dos aforismas antropófagos com aspectos importantes das culturas ameríndias. Em contraste com a perspectiva de crítica ao alocronismo do *Macunaíma* de Mário de Andrade, desenvolvida por Clarissa Diniz, as autoras identificam antes a coincidência da proposta da antropofagia oswaldiana com as concepções de tempo e memória ameríndias, sobretudo a partir de Kopenawa e dos Yanomamis. Para Azevedo e Francis, na principal “equação temporal” da antropofagia, “...nem o ‘passado’ (bárbaro), nem o ‘presente/futuro’ (tecnizado) podem ser compreendidos enquanto termos isolados”. Seguindo esse princípio, as autoras elencam e articulam as mais diversas tiradas e iluminações oswaldianas que fazem transitar e curtocircuitar passado, presente e futuro, tal qual o “bárbaro” como futuro a conquistar; ou o comunismo como nossa realização pretérita; ou, por fim, as críticas filosóficas, sociais, psicológicas, culturais de Oswald como antevisão dos principais embates do nosso presente, no século XXI. A análise de Azevedo e Francis apresenta, assim, a antropofagia como “reinvenção infinita”, “criação de um território utópico mitopoético” — sua “sincronicidade espaço-temporal ritualizando passado, presente e futuro, questionando as posições fixas e cristalizadas, valorizando o movimento, a experiência, o devir”: Oswald “brasileiro do século XXI”, “antes do tempo”, ou ainda como futuro do século XXI.

¹⁸ Ver, ainda, nesse dossiê, “Uma história devolvida — Notas sobre antropofagia” e “A descida da vovó pajé jenipapo do espaço sideral”, de Esbell.

Em “Identidade antropófaga e identidade nacional brasileira: Oswald de Andrade, carne e inteligência a serviço da grande taba do mundo”, Rafael Eugênio revisita a velha questão da identidade brasileira a partir do marco representado pelo pronunciamento pós-moderno sobre a identidade cultural de Stuart Hall. A propósito, vale lembrar a provocação de Stuart Hall a Viveiros de Castro, em um simpósio ocorrido em Manchester por volta de 1999. Durante os debates, Hall (que Viveiros de Castro nessa altura não conhecia) lhe faz a pergunta à queima roupa: “Seu trabalho é muito interessante; mas seus índios parecem ter estudado em Paris”. A que Viveiros de Castro responde que “na realidade, havia ocorrido exatamente o contrário: que alguns parisienses haviam estudado na Amazônia”. A resposta parece ter satisfeito a Hall, na ocasião, mas não a Viveiros de Castro que permaneceu com a pergunta sobre “o que a antropologia deve teoricamente aos povos que estuda?”, que registra o giro perspectivista e a dívida teórica para com as sociedades que os antropólogos pretendem estudar.¹⁹ As fórmulas canônicas que marcaram a leitura dialética do Brasil como “estrangeiro para si próprio” que identificaram na antropofagia a nossa *Aufhebung* (no dizer de Sérgio Paulo Rouanet, mas antes, de Eduardo Viveiros de Castro, deslocando a *Aufhebung*²⁰) são modificadas por um influxo anímico inconstante, que desestabiliza a identidade inicial, de forma que deixa de existir o estômago íntegro a absorver o outro, constituindo-se por meio dessa acumulação. A absorção não unifica o Outro, anexando-o a si mesmo e convertendo-o à própria imagem; o mesmo nessa configuração nunca terá existido. As relações se dão em um espaço de exterioridade exogâmica em que o ser é um resto que devora um outro resto do outro, num processo de metamorfose inconclusa e permanentemente em aberto. Nessa releitura da antropofagia oswaldiana, via Eduardo Viveiros de Castro e Alexandre Nodari, trata-se de estabelecer um novo princípio de identidade-não-identitária, de um Brasil caraíba oposto ao Brasil da elite europeia, que nos permitisse por outro lado, pensar as identidades não-substanciais que se generalizam agora no mundo e que não se limitam ao Brasil, mas que a antropofagia oswaldiana antecipa.

“Montaigne, Oswald de Andrade e a descolonização antropofágica” de Ivan Maia de Mello retorna ao ensaio de Michel de Montaigne, “Dos canibais”, uma das fontes reconhecidas da antropofagia oswaldiana, para identificar na elaboração anti-etnocêntrica ali exposta as raízes de uma utopia descolonial que definirá a filosofia

¹⁹ Viveiros de Castro, 1999, p. 152-153.

²⁰ Viveiros de Castro 2002, p. 193.

de Oswald como um todo. Já Carlos Segovia havia surpreendido em Montaigne, tal qual lido por Lévi-Strauss, a “cena primitiva” do encontro das duas metades da espécie humana, aonde se desenhariam os dois tipos de “semio-canibalismos” (o do Um e o do Dois). O artigo estabelece uma linha descontínua que atravessa a obra de Oswald, comunicando o Manifesto antropófago de 1928 com as teses de 1950, em torno do motivo da utopia, que vai permitir a Oswald localizar na selvageria do índio uma “revolução caraíba” incumbida de produzir o antídoto ao humanismo messiânico e capitalista. Com um hiato de 13 anos, o período “comunista” de Oswald, a filosofia de Oswald se configurará a partir de 1944, e se cristalizará nas teses dos anos 1950. É o índio que propõe ao mundo o ócio, contrapondo-se ao negócio capitalista e à promessa messiânica de um ócio celeste, que a tecnologia moderna, substituindo o trabalho humano por máquinas, tornaria um programa político viável. No final das contas, conclui Maia de Mello, todas as utopias com exceção de *A república* de Platão teriam a sua origem nas Américas. Mas justamente, no texto-modelo do gênero, a *Utopia* de Thomas More, trata-se de superpor sobre o imaginário trazido dos relatos de viajantes europeus às Américas (notadamente o *Mundus Novus* do Pseudo-Vespúcio, de 1504) a *República* de Platão!

Raísa Inocência realiza um experimento prático de descolonização em seu ensaio pessoal-teórico, “Saber-comer, comer o saber”. O gesto antropofágico identifica saber e comer, saber e sabor, ao qual deve se acrescentar uma segunda camada de relações: a viagem, o passeio. A partir disso se trata de preparar um grande banquete de conceitos suculentos, em um passeio que aproveita as referências existentes como bagagens bem compactadas, extraindo delas o potencial de deslocamento, de vida e alegria. As passagens obrigatórias trazem pratos ao gosto variado: o epistemicídio de Boaventura Souza Santos, a geofilosofia de Deleuze e Guattari, relida por Suely Rolnik, de onde começam a ser extraídos personagens conceituais que se cristalizam na Vênus Caôzeira, uma transformação da noivinha antropofágica de Rolnik. A pergunta sobre a “criação de uma filosofia da imanência do desejo” leva a ensaísta a escolher as parcerias de viagem, alguns “homens brancos” de que gosta, mas sobretudo mulheres, negras, racializadas. A exigência de descolonizar o pensamento ocidental é a maneira de fugir ao exercício reconhecido na filosofia tal qual é praticada nos termos da tradição, de “citar uma tradição de homens (brancos) citando homens (brancos)”. Comer e viajar, portanto, em companhia seleta, e citar portanto como quem come. A Vênus Caôzeira é a

personagem conceitual brasileira periférica e proustiana que traz a memória do saber-sabor da vida brasileira, dos gostos amorosos fazendo o ensaio transitar pelo território da intimidade, e dramatizar experiências de comida, inclusive de ser comida, como quando o rosto da ensaísta foi comida por um cachorro.

Um outro ensaio que se interroga sobre a atualidade da utopia hoje é “Democracia que virá: alternativas contemporâneas em diálogo com o matriarcado de Pindora” de Rafael Renato dos Santos e Viviane Melo de Mendonça. O Matriarcado de Pindorama que Oswald ativara a partir da leitura de Bachofen serve de horizonte para um diálogo com o diagnóstico sobre o colapso da democracia contemporânea, representada pelo engodo neoliberal das massas, enquanto nova forma de racionalidade do mundo. As alternativas apontadas por esse diagnóstico são organizadas em torno de uma nova democracia que se desenha no futuro por vir; uma nova democracia distinta da democracia capitalista atual, não excludente; uma nova globalização não desigual, um comum como alternativa ao modelo do privilégio proprietário. A tudo isso, Oswald é convocado a responder, em sua grande hipótese sobre a dialética histórica entre sociedade matriarcal e messianismo patriarcal. A utopia oswaldiana poderia quem sabe esboçar um desenho dessa democracia que virá, como sugere Angela Davis.

O ensaio de Eduardo Sterzi, “Uns índios (suas falas)” aproveita a deixa de Eduardo Viveiros de Castro de que o conto “Meu tio lauretê” (de 1961) de João Guimarães Rosa seria, ao mesmo tempo, uma prefiguração do próprio perspectivismo ameríndio e uma “retomada dos pressupostos do Manifesto Antropófago”. Explícito então o fato de o perspectivismo ser também uma “retomada da antropofagia oswaldiana”. Os dois textos literários seriam como que a prefiguração augúrica da operação perspectivista como um todo. Ali estão reunidos num mesmo conto os temas da metamorfose em animal (em onça, no caso), da antropofagia, o onceiro que vira onça acaba comendo o seu interlocutor, e da transformação linguística: o português aos poucos se “tupinizando”. Em meio a todos esses devires um que subjaz a todos: o devir-índio do mestiço, e o dilema da traição, numa operação linguística, metafísica e política. O texto retrança a linha de estudos de “Meu tio lauretê” começando com o ensaio inaugural de Haroldo de Campos, que sublinhara a “tupinização” da língua que transporta o drama para um embate interno ao português, que cede espaço a uma língua-voz outra, “gaguejo, onomatopeia, rosnado, grunhido,” capaz de tocar no “mistério” das línguas, os rastros da História que jazem nela. O drama contido no conto, seguindo ainda as

pistas de Eduardo Viveiros de Castro, é de uma dupla reviravolta equívoca e contraditória: o drama da traição do “índio-onça traidor de seu povo-onça”, cujo antídoto é o remorso brutal que o “faz atraído, seduzido, pelas onças, até virar onça ele próprio”. É esse drama tão classicamente brasileiro da traição do índio, transformado em predador de índio; traição a seu próprio povo, atualizada nessa reencenação trágica, que ao mesmo tempo faz o texto dialogar com o que vivemos hoje no Brasil. O ensaio de Sterzi sobre Rosa espregueia um ou vários genocídios indiciados em seus textos, constitutivos da história do Brasil: o nascimento do sertão que surge no lugar do território dos índios, o manicômio de Barbacena, indicado em “Sorôco, sua mãe, sua filha”, aonde foram mortos mais de 60 mil internos. A literatura de Rosa é a escrita em filigrana da presença-ausência de rastros de diversos holocaustos, que se trata de ouvir, trazendo para a língua a escuta dessas vozes que fragmentam a escrita, mastigam e transformam o português. Há ali exposta uma grande tese sobre o estatuto da literatura de Rosa e da literatura em si, enquanto escuta dos mistérios de uma língua que faz o “subalterno cantar”, e que a sua escrita nos prepara a ouvir.

A proposta de Luciana da Costa Dias, em “Performance & Filosofia na América Latina: A antropofagia como um tipo de ‘Epistemologia do Sul’” é a de conceber o pensamento como incorporação e a filosofia como performance, a partir da antropofagia compreendida como uma epistemologia do sul. Dias inicia sua análise com o estranhamento de Flusser em sua experiência do Brasil — o *Bodenlos*, a perda do solo, a ausência de fundamentos ou de modelos— contrapondo-o ao lugar comum hegeliano da América como “terra do futuro”. Sem fundamentos, sem raízes, ou antes rizomática, a América sempre teria sido performática, esse o lado exuberante de sua cultura híbrida em composição e tensão com processos políticos, econômicos, sociais de uma modernização capenga. Para Dias, a antropofagia, enquanto movimento que faz curtocircuitar a distinção entre um antes e um depois, um pré-moderno (“bárbaro”, indígena) e um pós-moderno (uma filosofia rizomática da diferença), essa antropofagia enquanto “ferramenta epistemológica” estaria “relacionada à Filosofia da Performance como uma forma de personificação radical”. Filosofia crua, transcultural, um pensar que é corpo, carne e sangue, “...capaz tanto de apropriação como de expropriação, desieraquização, desconstrução”, nas palavras de Haroldo de Campos, citado por Dias. O caráter performático da perspectiva filosófica antropofágica revelar-se-ia com maior evidência em seu parentesco com obras como as de Helio Oiticica, Lygia Clark, Artur Barrio, que

valorizam o corpo “como um objeto plástico-ideológico” — plasticidade contra o eurologocentrismo. Essa dimensão ganha um colorido inédito e potente com a aproximação, apenas esboçada por Dias, entre a antropofagia e a obra de Ana Mendieta, artista que (tal como Oswald, em contexto e com recursos muito distintos) explorou de modo interconectado “diferentes idiomas artísticos”, uma postura combativa no mundo da arte e da política, assim como os mitos e filosofemas de uma “pré-história” matriarcal.

A aproximação da obra de Ana Mendieta à antropofagia oswaldiana, ao final do texto de Luciana da Costa Dias, serve como prelúdio à análise da ecofagia realizada por Fernando Codeço, em “Ecofagia: erosão como arte ambiental canibal”. Como ignorar a proximidade das silhuetas e dos registros rupestres de Mendieta, realizados via de regra em falésias, às margens de rios, com o processo de erosão analisado por Codeço? As imagens impressionantes do avanço do mar em Atafona, registradas por Codeço, têm uma força em tudo paralela aos registros das performances de Mendieta: marcas ecofágicas subterrâneas brotando da terra feito erupção vulcânica: “a erosão é esse grito ecológico: o da natureza não-humana afirmando a posse contra a propriedade”. O texto de Codeço dialoga, ainda, com o *Bodenlos* de Flusser e com uma certa supremacia do espaço sobre o tempo (recorrente em alguns textos de nosso dossiê) quando, na esteira de Hans Blumenberg, afirma a erosão como “a possibilidade sempre aberta de uma total reversão dos fundamentos (...) abalo que é a própria experiência do mundo, um saber anterior ao pensamento, pois carrega consigo elementos originais do espaço”. A ocorrência desse abalo enquanto experiência espacial-canibal, Codeço a identifica na letra do texto de Montaigne sobre “os canibais”, que mais uma vez retorna ao dossiê: erosão e antropofagia se conectam no uso metonímico que o ensaísta francês faz das metáforas geológicas para relativizar e inverter os valores associados ao que é bárbaro e o que é civilizado, criando uma “figura invertida do mundo” (“não se trata de relativismo, mas de perspectivismo”, afirma Codeço). Com essa análise sobre o canibal em Montaigne, Codeço procura lançar luz sobre as relações entre os próprios processos de erosão, sua “arte ambiental canibal” e os “pequenos naufrágios” que a ecofagia produz, “ultrapassando um intenso mal-estar inicial para o pensamento estruturado no ‘sujeito’” em direção a um “pensamento corporificado (...) que vem da agitação das entranhas”.

“Agitação das entranhas” é bem um aspecto fundamental da análise da economia libidinal do colonialismo, na perspectiva de Marita Vyrgioti, no texto “The

Royal Road to the Colonial Unconscious’: Psychoanalysis, Cannibalism, and the Libidinal Economy of Colonialism”. Aqui, contudo, essa agitação encontra seu eixo na sexualidade e sua ferramenta de análise na psicanálise freudiana.²¹ A partir de Fanon, Vyrgioti investiga “a dinâmica inconsciente de fantasias raciais e sexualizadas” do colonialismo, ativa na “visceralidade do racismo colonial como desejo de devorar e aniquilar o colonizado”, mas também enquanto medo-desejo-fantasia do colonizador de ser devorado sexualmente pelo colonizado. Ao analisar a antropofagia sob o signo da melancolia (“a única maneira de manter a memória da destruição colonial é através da identificação melancólica com o patrimônio perdido”), Vyrgioti compara os embates contracoloniais de Oswald e Césaire em termos da “...possibilidade de imaginar um espaço psíquico incontaminado de onde se opor à alienação colonial” — ou “...*naquilo* para o qual nenhuma história pode ser escrita, a menos que seja sobre como isso assombra os relatos de si mesmo”. Na contraposição colonizador-colonizado, Vyrgioti identifica em Manoni e em Fanon a existência de um “terceiro”: a própria “situação colonial” (o que nos envia ao “não-lugar” ontológico do Jurupari, no texto de Goddard, ou à mitologia paralela do Corupira, no texto de Alexandro de Jesus resenhado ao final deste dossiê); um domínio “...permeado por uma ‘estrutura de sentimento colonial’, um ‘campo de força de afetos’ onde apenas expressões específicas de apego e identificação são permitidas”; expressões atravessadas por fantasias de ordem sexual, sendo o canibalismo “...uma fantasia de longa duração acerca do que o outro negro [ou, no caso brasileiro, também o indígena] fará ao corpo do colonizador”. Seguindo Mbembe, Vyrgioti ressalta que, para o colonizador, “não ter um ‘objeto perturbador’ ou um ‘inimigo’ é igual a privação, é igual a permanecer com aqueles sentimentos destrutivos dos quais se sente envergonhado e perseguido”. Isso prenderia o colonizador (e, por extensão, o colonizado) numa espiral infinita de racismo e violência: “...a menos que algum tipo de reconhecimento ou reconciliação seja alcançado, a economia libidinal colonial do colonialismo está condenada a ser redespertada cada vez que o equilíbrio racista for abalado”. Deste modo, conclui Vyrgioti, “...enquanto os resquícios do passado colonial permanecerem sem luto, o canibalismo terá um lugar na agenda acadêmica decolonial. Arriscando uma

²¹ Teoria para a qual, diga-se de passagem, as questões geológicas não são de todo indiferentes. Em mais de um momento de sua trajetória, Freud especulou sobre a conexão entre a filogênese e a ontogênese tendo como referência a evolução geológica da terra ou metáforas geológicas. Ver Chnaiderman 2003 e Winograd 2007.

paráfrase freudiana, talvez a interpretação do canibalismo seja, afinal, a estrada real para o inconsciente colonial”.

Se Vyrgioti pensa o futuro da antropofagia sobretudo em resposta a um canibalismo compreendido como “prática arcaica, uma fantasia, uma mancha racista ou um medo irracional que não tem [ou que não deveria mais ter] lugar no imaginário contemporâneo pós-colonial”, admitida a força desse complexo colonial inconsciente (tal como pensado por Manoni e Fanon a partir da psicanálise), o que significaria lidar com ele e sua mancha racista desde uma “filosofia antropofágica” entendida não como “identificação melancólica”, mas como perspectiva contra-anropológica, pluriversal ou multinaturalista? Deixamos a pergunta em suspenso,²² para tentar situar o sentido “contra-anthropofágico” que Jaider Esbell atribui ao movimento, à situação mesma da experiência nativa, “que não precisa forjar uma cultura ou uma identidade”.

Jaider Esbell, nativo, indivíduo do povo Makuxi, “neto de Makunaimi”, em “Uma história devolvida — notas sobre antropofagia”, parece se contrapor ao dossiê como um todo, lançando contra ele a suspeita de que a antropofagia nas bases em que se dá a discussão é mais uma “intromissão”, acrescida à invasão territorial e o genocídio, uma “adaptação, para uso e propósito próprio, da antropofagia”, sem dúvida bem intencionada. A “devolução” do título se refere à própria antropofagia — como uma oferenda centenária devolvida pelo mar à terra de onde veio, que inverte a direção da origem. Trata-se agora de um texto ameríndio sobre uma prática ameríndia, de que os europeus, ou os brasileiros euro-identificados, se apropriaram, em um processo caracteristicamente restitutivo. Importante o lugar que essa recusa e acusação explícita se confere no dossiê, essencial ainda por registrar o momento de tomada de controle das próprias narrativas pelos “nativos”, seus autores históricos, revertendo uma expropriação colonial do copyright das histórias.

Ao mesmo tempo exterior e interior, preferindo inscrever a sua recusa *no* dossiê, ao invés de se furtar a participar, ocorre quem sabe aqui um exercício de antropofagia de dois lados: o gesto de vingança embutido no texto ao mesmo tempo inserido no corpo de ensaios que se propõem a refletir sobre os muitos “tempos” da antropofagia. Antropofagia é entendida aqui como rito compensatório para a

²² Sem deixar de mencionar, ainda, a importância de se considerar as críticas de Oswald a Freud no exercício de uma análise psicanalítica da colonialidade em diálogo com a antropofagia oswaldiana, assim como a própria hipótese da importância do canibalismo como elemento intrínseco ao desenvolvimento do sujeito para a psicanálise, em relação com a fase oral e o narcisismo. Para duas abordagens possíveis das relações entre a antropofagia de Oswald e as ideias de Freud, ver Nodari 2015 e Ceppas 2020.

aniquilação ameríndia estampada nesse diagnóstico histórico de fôlego. Resta o veredito dedutível da peça da acusação segundo o qual a antropofagia teria antes de tudo canibalizado os próprios índios antropófagos transformando-os em material identitário, metáfora do Brasil e do brasileiro, em sua relação com o estrangeiro. Quando poder-se-ia dizer todo o contrário: a antropofagia constituiu um dispositivo essencialmente contra-identitário que demonstra a heteronímia essencial em toda autonomia identitária, em cada um a impossibilidade de fazer um, uma carência essencial de substância e unidade. Entendamo-nos nesse sentido sobre a proposição de Esbell: se “Fiz-me em meu avô, somos agora um só, de fato” formula uma unidade na herança para com o mito, como uma performance da homonímia, esta não permanece heteronômica, isto é, a seu modo, antropofágica (uma contra-antropofagia antropofágica!)?

Seja como for, Esbell chama a atenção para outro aspecto fundamental de uma apropriação colonial ainda em curso: o colonizador apropria-se do território, dos ritos, dos mitos, mas não tem sequer interesse em se apropriar da língua, da linguagem nativa (exceto, evidentemente, para fins proselitistas). Essa apropriação seletiva permite que a força nativa das narrativas, dos valores, dos ritos — antropofagia aí incluída— seja deturpada, depreciada. Esbell, então, se pergunta: “Para além dessas leituras sobre a apropriação indevida da prática antropofágica, o que nós artistas e intelectuais nativos podemos dizer ou trazer para compor essas infundáveis discussões?” Sua resposta é formulada em termos de “passear por sobre as armadilhas contidas nesses conteúdos”, na recusa em identificar-se com um tipo de arguição —comer-vomitar como cultura nacional? —, e na afirmação do fazer e trazer a continuidade de suas tradições. Esbell sugere, ainda, a ativação de um exercício de tradução como “...um ato contínuo de narrar a autocriação e passagem no tempo, o contato e o afastamento natural que acontece quando duas naturezas simplesmente não querem e nem podem se copiar e se fundir”. Contra “vomitar sobre a memória inalcançável dos nativos uma cultura própria, a cultura brasileira”, Esbell afirma o reconhecimento das culturas originárias “como as bases dessa que seria uma cultura nacional” — o que, enquanto atitude “contra-antropofágica”, interpretamos como implicando, para o interlocutor (nós, brancos), mais escuta, mais atenção à língua, à linguagem — algo que numa outra ponta do argumento (mas a mesma) Sterzi identificou em Guimarães Rosa— e menos hiper-interpretação, se de fato queremos assumir uma ética contra-colonial, como sugere Clarissa Diniz, contra as armadilhas da vitimização e da predação.

A resenha de *Corupira – Mau encontro, tradução e dívida colonial* de Alexandro de Jesus, a cargo de Filipe Ceppas, matiza a topologia derridiana do fora e do dentro mobilizada pelo autor em seu livro, para dar ainda uma outra volta na crítica ao estatuto do discurso colonial tal qual inscrito no mito do Corupira, relido por Jesus. Na desconstrução do mito realizada no livro o Corupira se situa num lugar equívoco de cisão entre o mundo do colonizado e do colonizador, apontando sempre para uma dobra ao mesmo tempo exterior e interior, própria e imprópria ao discurso, que permanece como o resto ou rastro dessa operação discursiva. O espaço liminar ocupado por esse discurso não prescinde da violência pura e dura, da “faca amolada” que funciona como um suplemento ele próprio exterior e interior ao dispositivo discursivo. A operação derridiana realizada por Jesus (Alexandro e não o Cristo) consiste em situar com precisão o espaço dessa interioridade suplementar interna ao texto e desde sempre exterior a ele, que será ocupado pelo mito. O Corupira é, de fato, a arquiescrita da colonização na medida em que, desconstruído por Jesus, ausculta a sombra das falas da floresta que o texto colonial rasura e deixa a mostra, e que cabe à desconstrução reconstituir. Ceppas conclui com a provocação segundo a qual o texto de Jesus é o *próprio* Corupira que no interior do espaço extrínseco da crítica repete o gesto de reproduzir a fala sempre por definição imprópria que transcreve a fabulação oral indígena no interior do texto desconstrutor. A essa exterioridade desde sempre interior é preciso, no entanto, acrescentar um nível suplementar de suspeita: de que o “fora, antes da linguagem” insistentemente circunscrito por Jesus seja uma ação do próprio Corupira, sinalizando a rasura do discurso colonial, em um lugar de exterioridade que o faz assumir a verdade de sua própria tradução. É o que parece sugerir uma referência curta e escancarada na *Revista de antropofagia*, que faz falar o próprio Corupira, uma enunciação direta que contradiz todas as falas indiretas sempre citadas na análise feita por Alexandro de Jesus, na terceira referência deslocada no dossiê, salvo engano, ao ensaio de Gayatri Spivak, *Pode o subalterno falar?* A enunciação do Corupira poderia sinalizar a presença de um Corupira *ele próprio* antropófago, que deglute o discurso colonial em um espaço que a fala inventa.

Abrimos nosso dossiê sobre *Antropofagias futuras* com um poema e o encerramos com a linda e impactante pintura de Esbell, “A descida da vovó pajé jenipapo do espaço sideral”. Curiosamente, os dois extremos se encontram. Se o poema de Gerheim nos traz a imagem das “linhas negras” que traçam a insígnia da “bandeira de quarentena / hasteada na ponta / do mastro-lápis”, defendendo a

“revolução permanente” na “página / *que nunca foi nem será branca*”; o jenipapo — utilizado para traçar linhas negras na pintura corporal indígena— é um dos principais frutos da medicina tradicional em mãos sobretudo das mulheres, anciãs, avós, conhecedoras das plantas e de suas propriedades medicinais. E esse conhecimento tem sido fundamental para povos como o Macuxi, no enfrentamento da pandemia,²³ sem esquecer que a própria pintura corporal tem, de modo geral, para os povos indígenas, dimensões terapêuticas, protetivas e rituais. Que, nesse cenário de pandemia e de pandemônio político, vovó pajé jenipapo proteja todxs nós!

Referências

- BENSUSAN, Hilan. *Linhas de animismo futuro*, Brasília (DF): IEB / Mil Folhas, 2017.
- BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. Trad. Regina Silva. São Paulo: Ubu, 2019.
- CEPPAS, Filipe. “Oswald contra o Patriarcado. Antropofagia, matriarcado e complexo de Édipo”. In: Léa Silveira; Alessandra Parente (Org.). *Freud e Patriarcado*. 1ed. São Paulo: Hedra, 2020.
- CHNAIDERMAN, Miriam. “Esfarelando tempos não encimesmados”, in *Ágora*, v.VI, n.2, jul/dez 2003, p.235-250.
- ESBELL, Jaider. “Makuanima, o meu avô em mim!”. In: *Iluminuras*, v. 19. Jan./jul, 2018.
- FERNANDES, Florestan. “Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil”. In: *A etnologia e a sociologia no Brasil*. São Paulo: editora Anhambi, 1958.
- KILANI, Mondher. Du goût de l'autre. *Fragments d'un discours cannibale*. Paris: Éd. du Seuil, 2018.
- LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: editora Brasiliense, 1999.
- MONTANARI, Angelica. *Cannibales. Histoire de l'anthropophagie en Occident*. Paris: Arkhê, 2018.
- NODARI, Alexandre. “A metamorfologia de *Macunaíma*: notas iniciais”. In: *Crítica Cultural*, v. 15, n.1. jan./jun. 2020.
- NODARI, Alexandre. “A transformação do tabu em totem’, notas sobre (um)a fórmula antropofágica”, in *das Questões*, n.2, fev/mai 2015, p.8-44.
- PENNA, João Camillo. “Máquinas utópicas e distópicas”. In: Novaes, Adauto (org.). *Mutações. Ensaios sobre as novas configurações do mundo*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2008.
- ROCHA, João César de Castro; Ruffinelli, Jorge. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É realizações, 2011.

²³ Ver “Mulheres wapichana e macuxi da região murupú realizam oficina de medicina tradicional”, no site do Conselho Indígena de Roraima: <https://cir.org.br/site/2020/12/20/mulheres-wapichana-e-macuxi-da-regiao-murupu-realizam-oficina-de-medicina-tradicional/>

- SÁ, Lúcia. *Literaturas da floresta: Textos amazônicos e cultura latino-americana*. Trad. Maria Ignez França. Rio de Janeiro: eduerj, 2012.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Iemida et ali. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Trad. G. de Carvalho Franco, São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1974.
- VANDENBERG, Vincent. *De chair et de sang. Images et pratiques du cannibalisme de l'Antiquité au Moyen Âge*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- VESPÚCIO, Américo. "As quatro navegações". In: *Novo Mundo. As cartas que batizaram a América*. Trad. Eduardo Bueno. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.
- VILLENEUVE, Roland. *Histoire du cannibalisme. De l'anthropologie rituelle au sadisme sexuel*. Paris: Camion Noir, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Etnologia brasileira". In: *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Antropologia (volume 1)*. Miceli, Sérgio (org.). São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- WINOGRAD, Monah. "Freud e a filogenia anímica", in *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v.19 - n.1, p.69-82, Jan./jun. 2007.