

# Montaigne, Oswald de Andrade e a descolonização antropofágica

Ivan Maia de Mello<sup>1</sup>

## Resumo

Considerando o ensaio *Dos canibais* de Michel de Montaigne como ponto de partida que fecundou a concepção da Antropofagia como perspectiva filosófica (em sentido ético, estético e político) por Oswald de Andrade, faz-se a discussão da relação entre essas compreensões da antropofagia e sua potência crítica de descolonização da subjetividade, tanto em relação ao passado, como reapropriação da história, por meio de narrativas que se contrapõem e desconstruem os discursos da colonialidade, quanto em relação ao futuro, como apropriação dos meios (saberes e práticas) para criação de novas possibilidades de vida, particularmente no campo da literatura, das artes e do conhecimento. Também é examinada a hipótese oswaldiana da influência da forma de vida (valores e costumes) dos povos originários da América, com os quais os viajantes do início da colonização e outros escribas tiveram contato, sobre o pensamento europeu, particularmente o pensamento político. Busca-se compreender como Oswald correlacionou os temas da devoração antropofágica, da reapropriação do ócio diante da hegemonia dos negócios, da crítica ao patriarcado, ao messianismo, da concepção interpretativa do sentimento órfico, e da compreensão histórica do pensamento e da experimentação utópica. A conclusão resultante da elaboração da compreensão antropofágica das possibilidades de descolonização subjetiva é a que retoma as perspectivas ancestrais dos povos originários da América e da África (e que pode incluir as perspectivas de outros povos), para problematizar criticamente a própria história dos povos colonizados e os efeitos da colonização ainda presentes na vida desses povos, bem como avalia, visando uma seleção, as componentes de subjetividade que podem ser apropriadas para aumentar a potência de criação de possibilidades éticas, estéticas, políticas, epistemológicas, ecológicas e de saúde de um modo de vida primitivista. Assim é elaborada a filosofia antropofágica como perspectiva de descolonização histórica e existencial, crítica e criativa.

**Palavras-chave:** primitivismo; devoração; apropriação; ócio; descolonização.

## Resúmen

Considerando el ensayo *De los cannibales* de Michel de Montaigne como un punto de partida que fertilizó la concepción de la antropofagia como perspectiva filosófica (en un sentido ético, estético y político) de Oswald de Andrade, se discute la relación entre estas concepciones de la antropofagia y su poder crítico de descolonización de la subjetividad, tanto en relación con el pasado, como la reapropiación de la historia, a través de narrativas que se oponen y desconstruyen los discursos de la colonialidad, y en relación con el futuro, como apropiación de los medios (saberes y prácticas) para crear nuevas posibilidades de vida, particularmente en el campo de la literatura, las artes y el conocimiento. También se examina la hipótesis oswaldiana de la influencia del modo de vida (valores y costumbres) de los pueblos originarios de América, con quienes los viajeros del inicio de la colonización y otros escribas tuvieron contacto, sobre el pensamiento europeo, particularmente el pensamiento político. Busca comprender cómo

---

<sup>1</sup> Professor do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos da Universidade Federal da Bahia, no Bacharelado Interdisciplinar em Artes, do Mestrado Interdisciplinar em Humanidades da UNILAB e do Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da UFBA. Coordenador do grupo de pesquisa e extensão universitária CLIPES (Corpo, Linguagem, Política, Educação e Subjetividade). Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia (2012). Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2005). Pós-Doutorado junto a Universidad de La Republica do Uruguai (2019-2020).

Oswald de Andrade correlacionó los temas de la devoración antropofágica, la reapropiación del ócio frente a la hegemonía de los negocios, la crítica del patriarcado, el mesianismo, la concepción interpretativa del sentimiento órfico y la comprensión histórica del pensamiento y la experimentación utópica. La conclusión resultante de la elaboración de una comprensión antropofágica de las posibilidades de descolonización subjetiva es la que retoma las perspectivas ancestrales de los pueblos originarios de América y África (y que pueden incluir las perspectivas de otros pueblos), para problematizar críticamente la propia historia de los pueblos colonizados y los efectos de la colonización aún presentes en la vida de estos pueblos, así como evaluar, con miras a la selección, los componentes de subjetividad que pueden ser apropiados para incrementar la potencia de creación de posibilidades éticas, estéticas, políticas, epistemológicas, ecológicas y de salud de un modo de vida primitivista. Así, la filosofía antropofágica se elabora como una perspectiva de descolonización histórica y existencial, crítica y creativa.

**Palabras claves:** primitivismo, devoración, apropiación, ociosidad, descolonización

A filosofia antropofágica elaborada por Oswald de Andrade nos seus últimos dez anos de vida, bem depois da fase modernista do Manifesto Antropófago e da Revista de Antropofagia, propõe uma transvaloração descolonizadora, a partir da valorização das matrizes culturais indígenas e africanas, e de uma apropriação da história e da filosofia, enunciadas a partir da Europa desde o início do contato com a América, como devoração da herança colonial, que lança a humanidade em um devir primitivo, matriarcal, lúdico, desrecalcado, comunal, de apropriação técnica, guiado pelo impulso da imaginação criadora.

Após a elaboração da interpretação da Antropofagia de Oswald de Andrade como um pensamento trágico, radicalmente permeado pela filosofia trágica de Nietzsche, como foi feito anos atrás em artigo com esse propósito,<sup>2</sup> e a discussão realizada em um segundo artigo,<sup>3</sup> sobre o impulso lúdico pensado por Oswald como constitutivo da experiência do ócio (particularmente nos processos de carnavalização), reivindicado pela filosofia antropofágica, seguida de outra discussão dos sentidos antropofágicos de apropriação epistêmica e estética, elaborada em um terceiro artigo,<sup>4</sup> agora a questão problematizada é a relação entre a antropofagia na versão da interpretação que Montaigne apresenta em seu ensaio *Dos canibais* e a antropofagia concebida por Oswald, buscando recolher os aspectos trágicos (“sentimento órfico”), lúdicos (relativos ao ócio), epistêmicos e estéticos (devoração) dos trabalhos anteriores na elaboração da perspectiva antropofágica de descolonização.

<sup>2</sup> MELLO, Ivan Maia de. *A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica*. Cadernos Nietzsche: nº 23, São Paulo, 2007. Pags. 59-74.

<sup>3</sup> MELLO, Ivan Maia de. *Oswald de Andrade e o impulso lúdico antropofágico: carnavalização e ócio*. In: SILVEIRA, R.A.T. (Org.) *O carnaval e a filosofia*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2016. Pags. 125-153.

<sup>4</sup> MELLO, Ivan Maia de. *Antropofagia*. In: GALEFFI, D.A.; MARQUES, M.I.C.; ROCHA-RAMOS, M. (orgs.) *Transciclopédia em Difusão do Conhecimento*. Salvador: Quarteto, 2020. Pags. 102-109.

A chegada de expedições de povos europeus à América, no final do século XV e primeira metade do século XVI, causou aos invasores impressões relativas à vida dos povos do “novo mundo” que os remetia ao imaginário paradisíaco da vida presente no livro do Gênesis do povo hebreu. Enquanto no continente europeu, cidades e povos estabeleciam Estados, em cujo território seus déspotas buscavam exercer o poder soberano,<sup>5</sup> o novo continente inspirava a imaginação política européia a idealizar formas de vida em sociedade que passam a ser expressadas em obras como *A utopia*, de Thomas Morus, publicada em 1516, e *A cidade do sol*, publicada em 1602, de Tomaso Campanella

Mas, ao mesmo tempo, relatos de rituais antropofágicos praticados pelos povos originários da América começaram a se espalhar pela Europa, como o livro de Hans Staden, de 1557, sobre suas viagens ao Brasil,<sup>6</sup> na qual este mercenário narra suas participações em guerras das empreitadas de colonização francesa, portuguesa e espanhola, além de sua convivência com povos originários da América, onde ele apresenta sua versão da antropofagia praticada ritualmente pelos nativos.

A essas imagens de cenas antropofágicas que circulam pela Europa nesta época, vem se juntar o relato do que Michel de Montaigne soube e presenciou em relação aos nativos da América levados para a Europa, que foi descrito em um dos *Ensaio*s publicados em 1580, no qual, após descrever os costumes desses nativos, sua vida comunal, utensílios, práticas mágicas, festas e poesia, questiona se os europeus supostamente civilizados não seriam mais bárbaros que os “selvagens canibais” (assim considerados pelo fato de viverem na floresta e praticarem a antropofagia), uma vez que estes o impressionaram espiritualmente pelas virtudes apresentadas.

### **A antropofagia segundo Montaigne**

O filósofo francês se contrapõe à desqualificação dos habitantes do “novo mundo” como bárbaros selvagens e enuncia, possivelmente pela primeira vez, a admissão como natural em todos os povos daquilo que viria a ser designado contemporaneamente como etnocentrismo:

<sup>5</sup> Nicolau Machiavel desponta em 1513, com sua obra *O príncipe*, tornando-se aos poucos uma leitura influente para os líderes europeus que exerceram o poder soberano sobre alguma região.

<sup>6</sup> A obra de Hans Staden foi publicada com o título *História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América, Desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas Terras de Hessen até os Dois Últimos Anos, Visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a Conheceu por Experiência Própria e agora a Traz a Público com essa Impressão*.

[...] não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela idéia dos usos e costumes do país em que vivemos. (MONTAIGNE, 1987, p. 259)

Para Montaigne, seria apropriado denominar selvagens a esses povos na medida em que estes se desenvolvem de modo inteiramente natural, em oposição ao modo como se desenvolviam os povos europeus: “A essa gente chamamos selvagens, como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem” (MONTAIGNE, 1987, p. 259). Enquanto os selvagens foram considerados pelo filósofo como frutos vigorosos da natureza, os europeus teriam prejudicado seu vigor ao deixar corromper seu gosto, como disse em seguida: “As qualidades e propriedades dos primeiros [selvagens] são vivas, vigorosas, autênticas, úteis e naturais; não fazemos senão abastardá-las nos outros a fim de melhor as adaptar a nosso gosto corrompido” (MONTAIGNE, 1987, p. 259). O pensador francês vê o excesso de intervenção humana no curso natural dos acontecimentos relacionados à produção da vida em sociedade, como algo que pode perverter o processo como é gerada uma forma social de existência, diz ele: “As leis da natureza, não ainda pervertidas pela imissão dos nossos, regem-nos até agora e mantiveram-se tão puras que lamento, por vezes, não as tenha o nosso mundo conhecido antes, [...]” (MONTAIGNE, 1987, p. 259). O entusiasmo de Montaigne com os habitantes do “novo mundo” é tal que ele chega a ver na forma de existência desses povos a realização das mais elevadas aspirações poéticas e filosóficas de uma “simplicidade natural”:

[...], pois sou de opinião que o que vemos praticarem esses povos, não somente ultrapassa as magníficas descrições que nos deu a poesia da idade de ouro, e tudo o que imaginou como suscetível de realizar a felicidade perfeita sobre a terra, mas também as concepções e aspirações da filosofia. Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou pudesse a sociedade subsistir com tão poucos artifícios. (p. 259-260)

A “felicidade perfeita” em meio à “simplicidade natural elevada” dos povos nativos do “novo” continente que os europeus descobrem parecia-lhe uma sociedade melhor que a civilização européia corrompida pelo excesso de artifícios. Assim ele apresenta o modo de vida desses povos tidos por selvagens como o que se desenvolve sem comércio, sem hierarquia política, sem discrepância de riquezas, sem regime de herança, modo de vida próprio de povos que gozam de ócio e prezam pelo respeito a todos os membros da coletividade. Descreve a beleza dos costumes

selvagens dizendo: “Passam o dia a dançar” (MONTAIGNE, 1987, p. 261). E a musicalidade dos povos originários é aquela tocada com “longos caniços furados de um lado que tocam para ritmar sua dança” (MONTAIGNE, 1987, p. 261). Instrumentos sonoros presentes nas culturas de vários povos ameríndios até hoje, que, particularmente no Nordeste do Brasil, são chamados de pífano. Ao descrever a atuação dos caciques como a de um respeitado ancião, diz que estes pregam, em suas preleções matinais, “sem cessar, as mesmas coisas: valentia diante do inimigo e amizade a suas mulheres” (MONTAIGNE, 1987, p. 261). As virtudes proclamadas pelo cacique seriam as mesmas exaltadas pelo pajé, considerado por Montaigne como uma espécie de profeta ou sacerdote:

Têm não sei que tipo de sacerdotes ou profetas, que aparecem raramente e moram nas montanhas. Quando surgem, há grandes festas e realiza-se uma assembléia solene a que se apresentam todas as aldeias. [...] O profeta fala-lhes em público exortando-os à virtude e ao dever. Sua moral resume-se em dois pontos: valentia na guerra e afeição por suas mulheres. (MONTAIGNE, 1987, p. 261)

Esse contraponto entre virtudes valorizadas, como agressividade e cordialidade, fica evidente no rigor com que se trata o exercício da função visionária pelo pajé, que ao mesmo tempo que recebe a reverência de todas as aldeias, pode ser morto e despedaçado caso suas predições não se confirmem.

Enquanto admira as virtudes dos selvagens, Montaigne reconhece que os europeus, em geral, não lhe pareciam tão dignos de admiração. Seu pesar é “que tanto condenemos suas faltas e tão cegos sejamos para as nossas.” E conclui que, ainda que se considere bárbaro o selvagem, na medida em que não se mostra de acordo com a razão européia, mesmo assim seria menos bárbaro que o europeu, cuja barbárie seria extrema: “Podemos, portanto, qualificar esses povos como bárbaros, em dando apenas ouvidos à inteligência, mas nunca se os compararmos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades” (MONTAIGNE, 1987, p. 263). Assim, Montaigne não vê os habitantes do novo mundo como “bons selvagens”, tal como pensaria depois Rousseau, nem como mero “lobo do homem”, como supôs Hobbes, ao descrever o que chamou “estado de natureza”. Para além das interpretações maniqueístas que elaboraram os filósofos da modernidade européia em seguida a Montaigne, este considerou a ambivalência inerente aos ditos selvagens, tanto bárbaros quanto virtuosos, seres que gozam de uma liberdade natural, felizes e satisfeitos perante as necessidades naturais:

Não entram em conflito a fim de conquistar novos territórios, porquanto gozam ainda de uma uberdade natural que sem trabalhos nem fadigas lhes fornece tudo de que necessitam e em tal abundância que não teriam motivo para desejar ampliar suas terras. Têm, ademais, a felicidade de limitar seus desejos ao que exige a satisfação de suas necessidades naturais, tudo que as excede lhes parecendo supérfluo. (MONTAIGNE, 1987, p. 263)

Assim Montaigne entende que os habitantes do novo mundo viveriam em um estado de abundância de meios de subsistência oferecidos pela natureza, sem escassez de recursos materiais, nem faltaria contentamento com sua condição de existência, não sendo, portanto, esse o motivo das guerras, uma vez que não precisariam guerrear para conseguir os meios de prover sua existência, e se iam à guerra, seria só por invejarem a virtude de valentia de alguns guerreiros, sendo a glória de saberem-se mais valentes e corajosos o único benefício dos vitoriosos. Com isso, “Voltam para suas terras, onde nada lhes falta e onde podem gozar a felicidade de saber contentar-se com sua condição” (MONTAIGNE, 1987, p. 263). Se vencidos, mostram toda sua firmeza de ânimo, sem medo das ameaças que lhes fazem aqueles que preparam-se para o festim antropofágico de sua devoração, sem nem mesmo assumirem-se vencidos espiritualmente, ou manifestarem qualquer enfraquecimento da coragem.

Ademais, Montaigne assume a diferença entre os nativos do “novo mundo” e ele (junto com seus conterrâneos europeus). Diz o filósofo humanista: “Por certo, em relação a nós são realmente selvagens, pois entre suas maneiras e as nossas há tão grande diferença que ou o são, ou o somos nós” (MONTAIGNE, 1987, p. 265). E mesmo admitindo a grande diferença entre os modos de ser dos habitantes dos dois continentes, nada lhe impediu de apreciar a “inteligência” dos selvagens, da qual ele buscou apresentar “alguns traços”. E conclui, elogiando a poesia dos “selvagens”, na qual vê sobressair a exaltação do amor e do prazer como nos versos do poeta grego Anacreonte: “[...] ora, eu conheço bastante a poesia para julgar que este produto de sua imaginação nada tem de bárbaro, antes me parece de espírito anacreôntico” (MONTAIGNE, 1987, p. 265-266).

Esta forma de vida dos nativos do outro continente, Montaigne descreve como uma vida em que o ócio era comum a toda a comunidade, que vivia feliz a partir do estado de contentamento desses povos com o que a natureza oferece em abundância, capaz de uma saúde que se manifesta poeticamente por meio de festas com músicas e danças. Esta felicidade nativa de uma forma de vida “natural” foi a que impressionou vivamente os europeus e levou-os a projetar sobre o “novo” continente suas imagens

paradisíacas, em pleno período histórico de renascimento europeu da cultura greco-romana e sua visão pagã do mundo.

Configurada por uma ética de poucas virtudes, embora vigorosas e consistentes - a coragem contra inimigos e gentileza com as mulheres – a forma de vida indígena pareceu ao filósofo menos bárbara que a dos europeus, nos quais ele vê uma adulteração das virtudes. E a antropofagia é interpretada por Montaigne como um ritual de vingança, desvinculado de carência ou escassez alimentar, no qual a crueldade é exercida com o mesmo rigor com que eram tratados os “sacerdotes”, “profetas”, os pajés, pelo povo nativo do “novo” continente, em caso de não cumprimento de suas profecias.

### **Antropofagia de Oswald de Andrade**

A biógrafa de Oswald de Andrade, Maria Augusta Fonseca, descreve o dia do aniversário de 38 anos dele, em 11 de janeiro de 1928, quando Tarsila do Amaral, sua esposa e grande pintora do movimento modernista brasileiro, presenteia o marido com uma tela, que este batiza de “Abaporu” (recorrendo a um dicionário de Tupi-Guarani), e a partir daí lança-se a organizar o movimento antropofágico, redigindo o *Manifesto Antropófago* e editando, junto com outros escritores e artistas, a Revista de Antropofagia, na qual publica o manifesto em seu primeiro número.

O interesse do grupo reside num reestudo do “ciclo do gentio”, trazendo para a discussão Montaigne, Staden, Montoya e outros. O propósito é sinalizar que o desmerecimento do índio tem origem no jugo do colonizador europeu. [...] Oswald quer deixar clara a valorização que fazem do “mau selvagem”, em firme oposição ao “bom selvagem” de Rousseau e dos românticos brasileiros (Alencar e Gonçalves Dias). (FONSECA, 1990, p. 180)

Embora seja comum lembrar a referência ao dadaísta Francis Picabia, com seu manifesto e sua revista *Cannibale*, como expressão artística associada à antropofagia, segundo esta biógrafa, “Oswald insiste em grifar a originalidade de seu movimento com relação ao dadaísmo” (FONSECA, 1990, p. 181). Em carta a Tristão de Ataíde, Oswald se refere a Picabia dizendo: “a quem fui ocasionalmente apresentado, mas que pouco me interessou.” (ANDRADE, 1974, p. 46) Por isso mesmo, acrescenta a biógrafa: “Mas se, por um lado, tenta descartar ligações com seus contemporâneos, de outro, não se furta a apontar o interesse que lhe despertam os *Essais* de Montaigne (datados de 1580), Um em especial: ‘*De cannibales*’.”

A antropofagia surge como movimento literário, artístico, cultural, que telegraficamente se expressa na linguagem fragmentária do manifesto, apropriada para um roteiro (com sua sucessão de cenas), e enuncia, após uma elaboração filosófica, o pensamento singular da devoração como noção essencial da visão de mundo antropofágica, e sua transvaloração descolonizadora primitivista, matriarcal e apropriativa.

A transformação social que é proposta na Antropofagia é chamada no manifesto de “Revolução Caraíba” e visa “a unificação de todas as revoltas eficazes na direção do Homem” (ANDRADE, 1972, p. 14). Portanto, se constitui como um movimento contra a desumanização de seres e povos oprimidos, assujeitados, subalternizados, em defesa de outras humanidades possíveis, mais integradas com a biosfera, tal como vivem os povos originários, ligados intimamente à terra.

Na linguagem telegráfica do Manifesto, Andrade põe em sequência “Montaigne. O homem natural. Rousseau” (ANDRADE, 1972, p. 14), seguindo-se uma sequência de revoluções sociais e estéticas que culminariam na figura humana do bárbaro tecnizado; ou seja, Oswald aponta o desenrolar desse processo histórico se direcionando para uma reapropriação pelos povos colonizados — particularmente os povos originários da América e da África, os selvagens, no sentido empregado por Montaigne, vigorosos frutos da natureza selvagem — uma reapropriação da própria história, uma nova história desde a perspectiva dos colonizados, na qual o passado (pré-colonial e colonial) são resignificados, no sentido de retomar sentidos originários que estruturaram a vida desses povos desde tempos antigos, assim como uma apropriação daquilo que na herança colonial pode aumentar a vitalidade desses povos.

No Manifesto de 1928, a individualidade é compreendida como condição prejudicada pelo sistema que rege a vida no capitalismo, o “indivíduo vítima do sistema” é apresentado em oposição a um comunismo originário: “Já tínhamos o comunismo. [...] Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários” (ANDRADE, 1972, p. 16), “Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário” (ANDRADE, 1972, p. 17). Nossa existência histórica como povos colonizados é compreendida a partir da força vingativa de apropriação da produção cultural da civilização dos povos colonizadores, como diz Oswald: “Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti” (ANDRADE, 1972, p.17). E a realidade social, compreendida a partir da perspectiva antropofágica descolonizadora, é criticada e considerada opressora da individualidade,

que assim desenvolve seus complexos psicológicos, seus transtornos psicopatológicos, tendo seus impulsos criadores e transgressores capturados pela ânsia capitalista ou pela criminalidade, e sua libido pela prostituição. Com isso, o Manifesto é concluído com um protesto e uma apologia ao matriarcado antropofágico: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama” (ANDRADE, 1972, p. 19).

O matriarcado, assim, como a alegria, são aspectos da cultura antropofágica que Oswald deseja promover, e o “matriarcado de Pindorama”, junto com “a alegria é a prova dos nove”, são as expressões que aparecem repetidas no manifesto, tal como “a transformação do tabu em totem”, e se tornam, anos depois, a partir de 1944, quando Oswald passa a elaborar sua filosofia antropofágica, alguns dos pontos fundantes dessa perspectiva de descolonização nascida da leitura de Montaigne.

Um hiato de cerca de treze anos interrompeu sua elaboração da antropofagia como visão de mundo quando Oswald, que se separara de Tarsila e se unira a Pagu como esposa, se encontra, acompanhado desta, com Luís Carlos Prestes durante três noites em Montevideo. Este era a maior liderança comunista do Brasil, e convenceu Oswald a filiar-se ao Partido Comunista. Durante os anos de militância no PCB, Oswald deixou de lado as idéias antropofágicas e só retomou-as quando começou a afastar-se do Partido, por discordância com o autoritarismo burocrático stalinista vigente como direção partidária.

A retomada da antropofagia ocorreu em 1944, quando Oswald expressa, numa entrevista, sua visão de mundo antropofágica: “A vida na terra, produzida pela desagregação do sistema solar, só teria um sentido – a devoração.” E ele alerta para as possíveis distorções dessa perspectiva: “Mas se bem que eu dê à Antropofagia os foros de uma autêntica Weltanschauung, creio que só um espírito reacionário e obtuso poderia tirar partido disso para justificar a devoração pela devoração.” (ANDRADE, 1972, p. 28)

Em 1950, em tese elaborada para disputar vaga em concurso para a cátedra de Filosofia, Oswald expõe a concepção de uma cultura antropofágica matriarcal originária, que se alterna em ciclos com uma cultura messiânica patriarcal, recorrendo sobretudo a Nietzsche, Marx, Freud, entre outros pensadores, para interpretar a sequência de experiências históricas do ócio comunal primitivo, do sacerdócio escolástico medieval e do negócio burguês capitalista. O desenrolar da história humana aponta, segundo Oswald e a partir dessa sequência histórica do ócio, do

sacerdócio e do negócio, para a reapropriação do ócio, por meio da emergência de uma cultura lúdica e tecnicamente potencializada, que pode permitir uma diminuição de tempo de trabalho humano, junto com a diminuição da ambição por acúmulo de capital, em favor do gozo do ócio como tempo dedicado às atividades lúdicas, criativas, recreativas, prazerosas, desenvolvidas livremente. Nesse texto, Oswald apresenta Montaigne, ao lado de Rabelais, como duas figuras cruciais para a superação da cultura messiânica medieval e sua ortodoxia teocêntrica. Diz o filósofo da antropofagia: “Duas figuras decisivas marcam, antes do aparecimento racionalista de Descartes, o descrédito da ortodoxia messiânica. São Rabelais e Montaigne.” Eles estariam situados na passagem de uma época cuja hegemonia cultural era exercida pelo sacerdócio para uma outra em que a hegemonia passa a ser exercida pelos donos do negócio. E a retomada, em novos termos, da cultura antropofágica descrita por Montaigne seria, segundo Oswald, o que abriria as portas de uma nova idade do ócio, a reapropriação do ócio por meio da apropriação dos meios técnicos para liberação dos trabalhadores em favor do gozo do ócio. O ócio da nova era antropofágica matriarcal de apropriação dos meios técnicos para produção de uma vida lúdica, em que as artes seriam as atividades mais essenciais ao gozo de um ócio ativo, criativo, e não meramente indolente, passivo. O ócio seria, portanto, o principal tabu a ser transmutado em totem na transvalorização antropofágica proposta por Oswald de Andrade nesta tese citada acima, intitulada *A crise da filosofia messiânica*, onde se lê que: “o mundo do trabalho, graças à técnica e ao progresso humano, passa os encargos sociais para a máquina e procura realizar na terra o ócio prometido pelas religiões no céu” (ANDRADE, 1972, p.127).

O caráter primitivista da antropofagia proposta por Oswald está presente tanto na retomada do ócio comunal, que era próprio das comunidades primitivas, como no aspecto ético da valorização dupla, descrita por Montaigne, em seu ensaio sobre os indígenas tupinambás (levados para a França pela expedição que fundou a França Antártica, tentativa de colonização francesa na Baía de Guanabara), a valorização da gentileza e cordialidade matriarcais em relação às mulheres, e da coragem no enfrentamento aos inimigos. Ainda em 1950, Oswald publica, nos Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia, um texto intitulado *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial*. Nesse texto, ele discute a noção de Sérgio Buarque de Holanda, apontando o contraponto agressividade–cordialidade, como constitutivo da visão de mundo antropofágica matriarcal primitiva (ANDRADE, 1972, p.143):

O 'homem cordial' tem no entanto dentro de si a sua própria oposição. 'Ele sabe ser cordial como sabe ser feroz'. [...] No contraponto agressividade-cordialidade, se define o primitivo em *weltanschauung*. A cultura matriarcal produz esse duplo aspecto.

Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão.

De outro lado a devoração traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade.

Esse aspecto emotivo, sentimental, afetivo, da visão de mundo primitiva foi considerado por Oswald como fator determinante do acontecimento decisivo para nossa história, quanto ao aspecto cultural. Ele supõe que foi essa característica primitiva presente no povo miscigenado que compôs a aliança entre indígenas, negros e portugueses, na guerra travada em 1644 em Pernambuco contra os holandeses da Companhia das Índias Ocidentais, a mais poderosa empresa do capitalismo nascente, caracterizada, em oposição aos habitantes da colônia em disputa, pela austeridade, sisudez e frieza calvinistas dos flamengos. Associando a colonização portuguesa com a religiosidade jesuítica, mais suscetível à miscigenação e ao sincretismo, Oswald aponta essa guerra como a “[...] primeira luta titânica, no mundo moderno, entre o ócio e o negócio” (ANDRADE, 1972, p. 189), ou seja, entre uma população miscigenada e sincrética e holandeses calvinistas, ou ainda, entre a Reforma e a Contra-Reforma, como diz ele: “A importância da guerra holandesa foi ter prefigurado, face a face, duas concepções da vida - a da Reforma e a da Contra-Reforma” (ANDRADE, 1972, p.148). Eis como Oswald interpreta esse acontecimento histórico:

Na guerra holandesa vencia, evidentemente, uma compreensão lúdica e amável da vida, em face dum conceito utilitário e comerciante. [...] Era o ócio em face do negócio. O ócio vencia a áspera e longa conquista flamenga, baseada no primeiro lucro e na ascensão inicial da burguesia. O Deus bíblico, cioso, branco e exclusivista era batido, no seu culto, reformado pela severidade e pelo arbítrio, por uma massa órfica, híbrida e mulata a quem a roupeta jesuítica dera as procissões fetichistas, as litanias doces como o açúcar pernambucano e os milagres prometidos. (ANDRADE, 1972, p. 184)

Essa guerra que Oswald tomou como acontecimento decisivo para a história do Brasil (e os historiadores discutem se ocorreu nele o nascimento do sentimento nativista originário da nação brasileira), seria indicada, no conjunto de textos publicados com o título *A marcha das utopias*, como parte do ciclo das utopias, desencadeado pela influência dos povos nativos do “novo” continente sobre a imaginação política européia. Tanto Morus, autor da *Utopia*, quanto Tomaso Campanella, autor de *A Cidade do Sol*, teriam sido impactados pelo contato com a

realidade descrita nas narrativas dos viajantes sobre o “novo” continente, tal como Montaigne o foi pelos indígenas levados à França: “As utopias são portanto, uma consequência da descoberta do Novo Mundo e sobretudo da descoberta do novo homem, do homem diferente encontrado nas terras da América” (ANDRADE, 1972, p. 149). E depois: “A geografia das utopias situa-se na América. [...] A não ser *A república* de Platão, que é um estado inventado, todas as Utopias, que vinte séculos depois apontam no horizonte do mundo moderno e profundamente o impressionaram, são geradas da descoberta da América” (ANDRADE, 1972, p. 151). Ou ainda, quando diz: “O fato de ser virtude para os habitantes da Ilha de Utopia de Thomas Morus ‘viver segundo a natureza’ decorre do susto amável e persuasivo que foi para os navegantes do século XVI a descoberta do índio nu nas selvas americanas” (ANDRADE, 1972, p. 157). O paganismo renascentista foi estimulado pelas imagens do “novo mundo”, como diz Oswald:

Saber que do outro lado da terra se tinha visto um homem sem pecado nem redenção, sem teologia e sem inferno, produziria não só os sonhos utópicos cujo desenvolvimento estamos estudando, mas um abalo geral na consciência e na cultura da Europa. (ANDRADE, 1972, p. 165)

Para o filósofo da antropofagia, o impacto desconstrutivo do “novo” mundo sobre o imaginário europeu desfez a elevação transcendente do paraíso, que passou a ser percebido como possibilidade terrena de outra forma de vida, e com isso, “Desde então, mesmo que não identificado e compreendido, surgiu no horizonte das controvérsias essa extraordinária questão do homem natural, sem culpa de origem e sem necessidade alguma de redenção ou castigo” (ANDRADE, 1972, p. 190). E Oswald denuncia o malabarismo conceitual que levou Lévy-Bruhl a atribuir ao primitivo o que denominou “mentalidade pré-lógica”. Diz ele:

O branco que se chamou de civilizado, insistiu em padronizar a sua ‘superioridade’. [...] Ao contrário desse título que justificava todos os privilégios e com eles os racismos e os imperialismos, uma outra pobre humanidade colorida de azeviche ou pigmentada de ocre, vegetava nas regiões onde ainda era permitido andar nu e viver feliz. (ANDRADE, 1972, p. 190)

Portanto, o primitivismo de Oswald busca reverter esse sentido de superioridade do branco em favor da felicidade primitiva, ainda que esta tenha sido confundida e associada ao comportamento louco ou infantil. É um primitivismo de valorização das tradições culturais indígenas e africanas constitutivas dos povos em parte dizimados, em parte escravizados, junto a todos os colonizados. E a alegria

primitiva manifestada em festas e costumes estéticos, no estado lúdico cultivado cotidianamente, se opõe à “sisudez de teólogos e professores”. Diz Oswald:

O primitivo, que pela sua teimosa vocação de felicidade, se opunha a uma terra dominada pela sisudez de teólogos e professores, só podia ser comparado ao louco ou à criança.

Dividiu-se então o mundo em duas categorias de seres: a superior, que tinha como seu padrão ‘o adulto, branco e civilizado’, e a outra, que juntava no mesmo comboio humano ‘o primitivo, o louco e a criança’.

A revisão crítica da história da colonização é uma necessidade, frente à tarefa sugerida por Oswald para a filosofia antropofágica, qual seja, a de pensar desde uma perspectiva primitivista de reapropriação do saber ancestral, em termos de uma retomada da ligação com a terra, da vitalização do corpo, da solidariedade comunitária, da valorização da alegria e do reencantamento do mundo. E junto a toda essa reapropriação, uma reinvenção do próprio modo de ser, por meio da apropriação de um modo outro de ser, pensada como devoração da alteridade que passa a constituir o ser próprio, guiada pelo impulso lúdico antropofágico de transformação do tabu em totem, um impulso imanente de “caráter orgiástico”, que está na raiz do chamado “sentimento órfico”, e sugere uma carnavalização da vida. Para essa tarefa antropofágica, “Será preciso que uma sociologia nova e uma nova filosofia, oriundas possivelmente dos *Canibais* de Montaigne, venham varrer a confusão de que se utilizam, para não perecer, os atrasados e os aventureiros fantasmiais do passado” (ANDRADE, 1972, p. 192).

O sentimento órfico, que Oswald entende como a base constitutiva da variedade da experiência religiosa, é discutido nesse texto como um sentimento religioso universal, presente na raiz histórica das diversas religiões:

Entendendo como entendo o sentimento religioso universal a que chamo de sentimento órfico, o qual atinge e marca todos os povos civilizados como todos os agrupamentos primitivos, isso de nenhuma forma toca a minha equidistância, de qualquer culto ou religião. (ANDRADE, 1972, p. 152)

Inclusive, para Oswald, até o cristianismo, mesmo em sua vertente calvinista, teria no fundo este “sentimento órfico” como componente espiritual da experiência religiosa (ANDRADE, 1972, p.173):

É que ninguém arranca do homem isso que eu chamo em alto sentido de ‘sentimento órfico’ e que não passa da ‘religião natural’ dos católicos ou do que Calvino muito bem definiu como ‘sentimento religioso universal’. [...] Sabe-se, hoje, o que o cristianismo deve aos mitos pagãos das ressurreições primaveris, ao próprio orfismo grego e à contribuição de cultos estranhos à sua ortodoxia.

O “sentimento órfico” seria para Oswald, portanto, o sentimento religioso presente nas diversas religiões a partir de suas experiências de renascimento espiritual, propiciadas por meio dos mais diversos e singulares rituais, nos quais uma comunidade gera em seus membros uma comunhão, um sentimento de unidade entre os participantes, uma religação (do latim, *religare*) com a divindade e com a natureza. Este sentimento também estaria presente na experiência artística, na medida em que a arte se desenvolveu a partir da religião, como um processo de autonomização da experiência estética frente às instituições religiosas. Por isso, Oswald aponta na arte de Charles Chaplin a presença desse sentimento, enquanto critica o modo exclusivista com que as “elites cristãs da Europa” tentam fazer dele um privilégio dos crentes de sua fé:

[...] sei que apenas uma coisa subsiste – é o ‘sentimento órfico’, o mesmo que agora em nossos dias, vem trazer mais um atestado insofismável da sua permanência, pela genialidade de Charles Chaplin. [...] Esse ‘sentimento órfico’ é continuamente explorado pelas elites cristãs da Europa, que se obstinam em localizar a revelação na Judéia e negar qualquer validade à de Delfos, de Meca ou de qualquer outro ponto estratégico de que a ‘divindade’ se tenha utilizado ou venha por acaso ainda a se utilizar. (ANDRADE, 1972, p.174)

Para ele, tal como expressa no texto intitulado *Ainda o matriarcado*, a condição da existência humana seria marcada pelo “abismo órfico” (ANDRADE, 1972, p.208-209) que se apresenta com a dúvida e o mistério da fé, esta que morre e precisa estar sempre renascendo de suas cinzas, como a fênix, mítica ave do antigo Egito, onde Oswald localiza, seguindo pesquisas de sua época, as origens do orfismo. No texto intitulado *Descoberta da África*, ele se apoia nas pesquisas de Monsenhor Festugiére, para traçar a genealogia do carnaval e seu cortejo de Escolas de Samba no Rio de Janeiro:

Num estudo assombroso sobre o Hermes Trimegistro, ele acompanha através de um estafante itinerário erudito, a marcha da cultura órfica, da África, via Creta, para a Grécia precedente aos séculos apolíneos. Não seria da mesma origem mística, plástica e melódica que trouxeram, para o Brasil, os escravos da África oriental, os assombros populares da Praça XI? (ANDRADE, 1972, p. 222-223)

A valorização política e cultural dos negros e da África esteve presente no pensamento e no engajamento político de Oswald de Andrade. Não apenas no plano teórico, onde, apoiado em Festugiére, situa o surgimento do orfismo no Egito, e considera o “sentimento órfico” o componente básico da experiência religiosa e artística, incluindo o carnaval. Em discurso na Frente Negra Brasileira, em 1937, ele

aponta a condição dos negros como vanguarda da luta mundial contra as opressões, já sinalizando “direitos enormes” que sugerem a necessidade de reparação quanto ao que sofreram na escravidão (ANDRADE apud FONSECA, 1990, p.225):

Sois a vanguarda dos que pedem justiça social, dos que exigem o acalanto da liberdade, dos que querem trabalho, honra e cultura. A vossa heráldica, feita do tronco infame, das cadeias e do chicote, vos dá direitos enormes. [...] E recusai, como Zumbi, com o preço da própria vida, o clima infernal de qualquer escravidão.

Que vossas forças, negros, desemboquem no porvir. [...] É desse fermento ligado a vossa consistência, que se fazem as transformações do mundo.

Do mesmo modo, ele buscou apoio no (e buscou apoiar o) feminismo, que dava à luz seus primeiros clássicos, como potente realização intelectual de pensadoras, como Simone de Beauvoir, a quem Oswald se refere citando *O segundo sexo*, para criticar a divinização do pai pela libido masculina no patriarcado.

No ano em que morre, 1954, Oswald de Andrade, ainda outra vez, afirma a importância de Montaigne para o caminho novo que se abre ao mundo que a filosofia antropofágica visa possibilitar: “[...] o ocidente nos mandou com o messianismo todas as ilusões que escravizam. Montaigne, no seu grande capítulo dos *Essais*, onde exalta *Les cannibales*, foi o primeiro que viu o caminho novo – o da revolta e do estoicismo do índio” (ANDRADE apud FONSECA, 1990, p.257). O estoicismo indígena, a que se refere Oswald na afirmação precedente, é aquele que Montaigne descreve quando narra o modo de vida indígena com suas virtudes, exaltadas pelos pajés e caciques em suas pregações, entre as quais a coragem, a altivez do espírito indígena, que não se deixa abater por nada, mesmo diante de inimigos que se preparam para matá-lo e comê-lo. Diz Montaigne:

O valor de um homem e a estima medem-se pelo seu caráter e força de vontade. A valentia não decorre do vigor físico e sim da firmeza de ânimo e da coragem. [...] Quem sucumbe sem que sua coragem se abata; ‘quem, se cai, combate de joelho’;<sup>7</sup> quem, apesar das ameaças de morte, não perde sua altivez; quem, agonizante, permanece impassível e com o olhar desafia ainda o inimigo, não é por nós abatido e sim pelo destino. Morre, mas sem ser vencido. (MONTAIGNE, 1987, p. 264)

E a revolta mencionada por Oswald se mostra, na narrativa de Montaigne, relativa ao que os indígenas disseram ao Rei da França, Carlos IX, quando questionados sobre suas impressões dos franceses:

[...] observaram que há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados,

---

<sup>7</sup> Citação do filósofo estóico Sêneca (SÊNECA apud MONTAIGNE, 1987, p. 264, nota do tradutor)

miseráveis mendigam às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam 'metades'; e acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem as casas dos demais. (MONTAIGNE, 1987, p. 266)

Considerado em seu âmbito propriamente cultural, como acontecimento apropriativo que ocorre subjetivamente, pela produção de subjetividade, acontecimento no qual os aspectos de uma alteridade subjetiva são apropriados antropofagicamente e incorporados ao ser próprio, podemos pensá-lo em termos do que Deleuze e Guattari chamaram de agenciamento coletivo, em função da multiplicidade de componentes do processo de subjetivação que são apropriadas, ainda que seja uma experiência individual. A psicóloga Suely Rolnik apresenta a "operação antropofágica" como produção de subjetividade desse modo:

Ora, isso não evoca diretamente a operação antropofágica? Se a interpretamos a partir dessa perspectiva, o 'antropo' deglutido e transmutado nessa operação não corresponderia ao homem concreto, mas ao humano propriamente dito – as figuras vigentes da subjetividade, com seus contornos, suas estruturas, sua psicologia. (ROLNIK, 2000, p. 455)

O filósofo Benedito Nunes, hermenêuta da obra de Oswald de Andrade, compreendeu a polaridade constitutiva do Humanismo surgido com a descoberta do novo continente, como a que se apresenta entre a humanidade tal como se mostrou aos europeus por meio das imagens dos nativos do "Novo Mundo", e aquela imaginada pelo pensamento utópico ao longo de toda literatura inconformista que idealizou uma nova humanidade (NUNES, 1979, p. 72-73):

A descoberta do Novo Mundo foi a descoberta desse outro homem, nu e primitivo, de que as cartas de Vespúcio, avidamente lidas na Europa, traçaram a imagem, aproveitada por Montaigne e pela *Utopia* de Thomas Morus: um ser que vivia 'sem lei, sem rei, sem fé', na ignorância do pecado e em *estado de natureza*. [...] Ora satirizando pelo riso de Rabelais e de Erasmo, ora compreendendo, como em Montaigne, as imperfeições e loucuras da espécie, o Humanismo sempre opôs à realidade humana tal como é, a idéia do homem como deveria ser.

Para Oswald, essa polaridade é inerente à ambivalência primitiva constituída pelos aspectos cordiais e agressivos dos povos originários, em que ora se considera um selvagem agressivo canibal, caracterizando a humanidade em estado de natureza, ora se considera um bom selvagem, cordial, em harmonia comunal com a natureza, dotado de virtudes puras, não corrompidas pela civilização. Assim, os pensadores liberais vão, a partir do hipotético estado de natureza, defender o suposto contrato social fundante da vida em sociedade, cujo desenvolvimento se imagina regulado

“naturalmente” pela autoregulação do mercado. E os socialistas, seguindo a linhagem do pensamento utópico, vão defender uma concepção de sociedade igualitária, que deve realizar a possibilidade idealizada como recuperação da harmonia social primitiva, desvirtuada pela privatização da propriedade coletiva, ou seja, dos bens compartilhados pela comunidade.

O que Oswald combateu, no *Manifesto antropófago*, ao dizer “Contra as sublimações antagônicas”, ganha um sentido elaborado pela crítica dos antagonismos que atravessam a história, desde uma perspectiva antropofágica de crítica radical, que Benedito Nunes explica, dizendo :

A oposição entre ócio e negócio, mais uma das muitas oposições conceptuais em que Oswald mostrou-se fértil (matriarcado / patriarcado, antropofagia / messianismo, cultura jesuítica / cultura reformista, individualismo / coletivismo) transforma-se, como as utopias clássicas ilustram, numa das contradições vitais da história. (NUNES, 1979, p. 75)

A Antropofagia, concebida pelo pensador brasileiro a partir da leitura do capítulo do filósofo francês, configura uma visão de mundo primitivista, matriarcal, transvalorativa, de reapropriação das raízes culturais dos povos colonizados pelos europeus, como constitutivas do próprio, pelo elo histórico com esses povos, junto com a apropriação cultural dos meios técnicos (saberes e práticas), legados pela civilização patriarcal capitalista ocidental e, após uma crítica problematizadora das opressões produzidas, apropriados para o aumento da potência de criação de possibilidades de vida, sobretudo nas artes, onde a devoração de meios de criação pode resultar mais plena de forma e sentido em sua realização.

## **Bibliografia**

- ANDRADE, Oswald. Obras completas, vol. VI. Do pau-brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- \_\_\_\_\_. Obras completas, vol. X. Telefonema. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- FONSECA, Maria Augusta. Oswald de Andrade, biografia. São Paulo: Art Editora, 1990.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem. *Ensaíos*, v. 1 Brasília: Ed. UnB, 1987
- NUNES, Benedito. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979
- ROLNIK, Suely. *Esquizoanálise e antropofagia*. In: ALLIEZ, Eric (Org.). Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000.