

Oswald de Andrade: entre o messianismo e a utopia

David Campos Castro¹

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo explorar a transformação do conceito de messianismo na obra de Oswald de Andrade, especialmente entre os ensaios *A crise da filosofia messiânica*, de 1950, e *A marcha das utopias*, de 1953. Essa transformação é possibilitada pela mudança no eixo de leitura da realidade percebida na obra oswaldiana em 1953, que passa a entender a história do pensamento ocidental a partir da chave da utopia, proporcionada aos europeus pelo encontro com os povos indígenas das Américas e especialmente do Brasil. A partir dessa reorientação, o messianismo, que antes representava o *modus operandi* filosófico do Patriarcado alienante, passa a conter em si também um potencial revolucionário na medida em que acende a chama da utopia e permite a abertura de novos horizontes de possibilidades políticas.

Palavras-chave: Oswald de Andrade; Messianismo; Utopia; Afonso Arinos de Melo Franco; Teoria da bondade natural do homem

ABSTRACT: This article aims to explore the transformation of the concept of messianism in the work of Oswald de Andrade, especially between the essays "A Crise da Filosofia Messiânica" from 1950 and "A Marcha das Utopias" from 1953. This transformation is made possible by a shift in the way Oswald de Andrade reads the history of philosophy in his work from 1953, when he begins to understand the history of Western thought through the lens of utopia, a concept provided to Europeans through their encounter with the indigenous peoples of the Americas, and especially Brazil. With this reorientation, messianism, which previously represented the philosophical *modus operandi* of an alienating Patriarchy, is now understood with a revolutionary potential as it ignites the flame of utopia and allows the opening of new horizons of political possibilities.

Keywords: Oswald de Andrade; Messianism; Utopia; Afonso Arinos de Melo Franco; Theory of natural goodness of humanity

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

O MESSIANISMO

Em “A Crise da Filosofia Messiânica”, Oswald de Andrade divide a história do pensamento e da organização social em dois hemisférios sócio-históricos: o Patriarcado e o Matriarcado, que simbolizam uma oposição de relações de produção, sociais, de parentesco e de concepção de mundo. Inspirado nas concepções de Bachofen (BACHOFEN, 1992), Oswald toma como inspiração os vestígios de organizações matriarcais encontrados ao redor do globo na dita pré-história humana para fundar um conceito sobre tal modo de vida, e contrapô-lo àquele sistema que o solapou: o Patriarcado. Segundo sua orientação, o Patriarcado é a *Weltanschauung* que se caracterizou no Ocidente através dos pilares da propriedade privada, da divisão do trabalho, do filho de direito paterno, da herança e da centralização do poder na figura do Estado. Enquanto o Matriarcado, concepção de mundo presente nos povos pré-colombianos do Brasil e das Américas, seria fortemente marcado pela ausência de Estado, pela propriedade coletiva do solo, pela sociedade sem classes e pelo filho de direito materno.

Acontece que cada um desses hemisférios sócio-históricos é marcado, no pensamento oswaldiano, por uma filosofia que lhe corresponde, por um sistema de pensamento que lhe é próprio. Nas palavras de Oswald: “E tudo se prende à existência de dois hemisférios culturais que dividiram a história em Matriarcado e Patriarcado. Aquele é o mundo do homem primitivo. Este o do civilizado. Aquele produziu uma cultura antropofágica, este uma cultura messiânica.” (ANDRADE, 1970, p. 79)

A cultura messiânica ou, como sugere o título da tese, a filosofia messiânica se opõe, portanto, à cultura antropofágica. Dessa forma, é necessário compreender o escopo e a potência de tais conceitos que nos levam aos questionamentos que o presente artigo se propõe a investigar.

Para início de tal investigação, nos valem da explicação fornecida por Benedito Nunes a respeito de como Oswald delineia a ideia de messianismo:

Essência sublimada do Patriarcado, o messianismo abrange, na extensão com que Oswald de Andrade emprega esse termo, todas as concepções-do-mundo, de sentido religioso ou político, em que a recuperação da existência humana alienada fica dependendo de um termo mediador que a transcende, impondo-lhe uma sobrevivência de caráter sobrenatural (escatológico) ou coletivo (histórico). (NUNES, 1979, p. 62)

É possível, dessa forma, interpretar o messianismo enquanto essa ideologia que submete a existência humana alienada a um termo transcendente, como o que Antonio Negri vem a chamar, realizando uma leitura das implicações políticas do pensamento cartesiano na gênese do capitalismo, de uma *política da transcendência*. O termo é utilizado para explicar o pensamento filosófico que controlou as revoltas populares e propiciou a acumulação original do capital, sob o signo do Estado Absoluto, e o surgimento da burguesia. Nas palavras de Negri:

O poder que sustentava o desenvolvimento do capital exigia uma ideologia que tornasse a divindade atual na história presente. O poder que se organizava no capital, e que permitia e solicitava seu desenvolvimento, deveria (ou melhor, diante da intensidade das resistências, só podia) ser enraizado no absoluto da transcendência. (NEGRI, 2016, p. 2)

Oswald desenvolve o conceito de messianismo num sentido muito parecido, associando-o a uma ideia transcendente à vida que media as relações humanas, distribuindo punições e recompensas extra-mundanas para o comportamento em vida, como forma de domar o caráter arredo da vida e controlar as ações humanas em direção à ascese, ao trabalho e ao acúmulo de capital, em contraposição ao ócio, aos prazeres do corpo e ao devir. No entanto, Oswald remete o seu conceito a uma origem mais distante, que tem seu *locus* na Grécia Antiga, no pensamento de Sócrates e na cisão que ele abre na filosofia grega:

Sócrates é a oposição a toda medida eufórica que os gregos guardavam de sua alta antiguidade. Contra o politeísmo ele lança o Deus único (monoteísmo messiânico). Contra o sentido precário da vida de Heráclito, ele lança a imortalidade da alma (devir contra a fixidez). Contra a visão conflitual do mundo de Empédocles, lança a imutabilidade do Bem (o perigo, o inimigo, o conflito contra o bem imutável e único). (ANDRADE, 1970, p. 94)

Em suma, contra a precariedade da vida, Sócrates opõe a transcendência, a salvação que se encontra sempre fora do mundo. Essa “oposição a toda medida eufórica que os gregos guardavam de sua alta antiguidade”, à qual Oswald se refere, aparenta advir de um pensamento de feições nietzschianas (sendo Nietzsche outro crítico feroz da política da transcendência), especialmente inspirado na oposição entre os impulsos apolíneo e dionisíaco que é formulada em “O Nascimento da Tragédia” e no tratamento atribuído a ela por Sócrates. Isso se dá porque Nietzsche compreende a tensão entre ambos estes impulsos

como a forma através da qual os gregos buscaram escapar da facticidade da vida indomável, do sofrimento e da dor marcados no forte apelo à terra que representa o dionisíaco: a construção da imagem onírica da vida, o Olimpo. A teogonia grega afigura-se, na visão nietzschiana, como uma espécie de mediação da relação com o mundo, como um véu de beleza, de ingenuidade, de júbilo jogado por sobre uma vida incapturável e contingente. Essa mediação ocorre na forma de um espelho: vale a pena viver a vida porque os próprios deuses a vivem; a existência resplandecente dos deuses, em suas benesses e desgraças, traz ao espírito grego a vontade de viver, e essa é a marca do apolíneo. Essa tensão, esse embate entre a inescapabilidade do terreno (dionisíaco) e a transfiguração onírica do mundo (apolíneo) é, pois, o núcleo-duro da tragédia.

No entanto, Nietzsche diagnostica no pensamento de Sócrates uma ruptura com esse espírito trágico, caracterizada por uma radicalização do impulso apolíneo e da completa negação do dionisíaco. É possível perceber em sua teoria da reminiscência, em sua teoria das ideias e em sua dialética uma espécie de hipertrofia do *logos*, da ideia e da razão enquanto virtude, concomitantemente a uma consequente rejeição do impulso, do corpo e do terreno simbolizados pelo dionisíaco. Tal mecanismo socrático opera, nesse sentido, como uma forma de escapar à facticidade do mundo através de um caminho transcendente, ideal, inatingível. É um rompimento com a força do terreno, do devir, da diferença e do conflito. É uma política da transcendência, uma forma de niilismo negativo (DELEUZE, 1976, p. 69), enfim, de messianismo, nos termos d'*A crise da filosofia messiânica*.

Oswald assim também se refere ao pensamento de Sócrates: “O messianismo que brota de suas convicções imortalistas e que depois a figura do Cristo centralizaria vem dar alimento interior as populações proletárias que iniciam, nas bordas do Egeu, a marcha técnica do homem.” (ANDRADE, 1970, p. 95). Ou seja, Oswald identifica nas ideias socráticas de Deus único, imortalidade da alma e Bem absoluto as marcas da filosofia messiânica que vem combater a veia dionisíaca, antropofágica da antiguidade grega. E tal filosofia se tornará o germen ideológico estruturador do cristianismo e do monoteísmo em geral, assim como plantará as bases que sustentarão a exploração da força de trabalho desde a Grécia, passando por Roma, pela Idade Média e atingindo a modernidade.

É o messianismo que dá corpo filosófico à ruptura definitiva do Ocidente com o Matriarcado e à sua entrada na era do Patriarcado:

A ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo. [...] De fato, da servidão derivou a divisão do trabalho e a organização da sociedade em classes. Criou-se a técnica e a hierarquia social. E a história do homem, passou a ser, como disse Marx, a história da luta de classes. Uma classe se sobrepôs a todas as outras. Foi a classe sacerdotal. A um mundo sem compromissos com Deus, sucedeu um mundo dependente de um Ser Supremo, distribuidor de recompensas e punições. Sem a ideia de uma vida futura, seria difícil ao homem suportar a sua condição de escravo. Daí a importância do messianismo na história do patriarcado. (ANDRADE, 1970, p. 81)

Está delineado o trajeto do messianismo enquanto uma forma de alienação política e metafísica da humanidade, que se posiciona contra o devir, os instintos, a diferença e sustenta a existência de um termo Absoluto no qual está enraizada a origem do poder, censurando as energias vitais e as direcionando para um plano metafísico, com o intuito de facilitar a servidão. É esta a filosofia que conduz a colonização europeia no continente americano, exercendo sua força de dominação sobre o Matriarcado antropofágico. Ou como resume, novamente, Benedito Nunes:

A Weltanschauung messiânica, que une duas instâncias de dominação - a temporal de uma classe, através do Estado, e a espiritual do sacerdócio -, com fundamento comum no poder do Superego, por sua vez ligando a autoridade do pai a de Deus no Céu, reproduz o modelo colonial de governo. E é a conquista espiritual dos Jesuítas que se transfere à ação e ao pensamento do messianismo, suporte ideológico e expressão filosófica de uma superestrutura de que são aspectos integrantes o regime da propriedade privada no Direito, da família monogâmica quanto aos mores e do monoteísmo quanto a religião. São messiânicas as religiões de salvação e as filosofias da transcendência [...] (NUNES, 1990, p. 32)

O “ÍNDIO” BRASILEIRO E A UTOPIA

Em 1953, no entanto, Oswald de Andrade publica *A marcha das utopias*, aquele que seria o seu último ensaio de fôlego (ou coletânea de ensaios) antes de sua morte, em 1954. Até mesmo pelo tamanho, pela densidade do texto e pelas referências utilizadas, é muito difícil não entender *A marcha das utopias* como um próximo passo em relação ao ensaio mais propriamente filosófico da obra oswaldiana: *A crise da filosofia messiânica*.

A Marcha das utopias segue por um caminho diferente do ensaio predecessor, apesar de ainda recorrer a temas comuns, como a crítica ao cunho ascético das culturas protestantes que tomaram conta da Europa e à política de transcendência impregnada no

pensamento ocidental desde a sua origem, assim como à acumulação fria do capital oriunda dessas sociedades “vestidas”. No ensaio em questão, Oswald de Andrade discorre acerca daquilo que ele vem a chamar de Ciclo das Utopias, um período histórico que, nas suas palavras, teve seu início com a chegada dos europeus à América, evento que trouxe consigo o desvelamento de um novo horizonte de possibilidades de organização social, política, cultural e metafísica com o qual o continente europeu sequer sonhava. De acordo com Oswald, é a partir desse choque cultural oriundo do encontro, o mau encontro entre os europeus e os povos indígenas das Américas, que se acende a fagulha da utopia no Velho continente: “As utopias começam com a descoberta do homem natural e seu cálido paraíso no século XVI.” (ANDRADE, 1990, p. 233)

Para o desenvolvimento dessa tese, portanto, Oswald apoia-se no trabalho historiográfico realizado por Afonso Arinos de Melo Franco em seu livro *O índio brasileiro e a revolução francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Nesta obra Afonso Arinos traça uma genealogia de ideias que se desenvolve entre autores europeus desde o século XVI e que vai desembocar nos ideais da Revolução Francesa, no século XVIII. Genealogia esta que é marcada pelos impactos do mau encontro entre europeus e ameríndios e o subsequente processo de colonização. É uma linhagem teórica que leva de volta do Novo Mundo para a Europa, como uma espécie de refluxo da colonização, ideias de igualdade e liberdade presentes nos povos ameríndios e colhidas nos relatos de viagens que circulavam volumosamente no Velho Continente. Ideias incendiárias que viriam a implodir a própria organização social europeia.

É um percurso de filosófico traçado por autores que vão desde Thomas Morus até Rousseau, passando por Montaigne, Grotius, Locke, Diderot e muitos outros. De acordo com Arinos, a imagem que foi se construindo na Europa a respeito do modo de vida dos povos indígenas das Américas foi que moldou toda uma corrente de pensamento progressista e contestador, e acabou por se tornar o germen dos ideais centrais da Revolução Francesa. Ou, nas palavras de Oswald, a Revolução Utópica: “A Ilustração Utópica, a época chamada das Luzes; a Revolução Utópica – a Francesa.” (ANDRADE, 1990, p. 234)

Para compreender esse percurso, Arinos nos convoca a analisar as narrativas que se construíram a respeito do Brasil e das Américas na esfera pública europeia desde os primórdios do “descobrimento”. Nesse sentido, informa-se que a constatação de que o mundo era maior do que se imaginava e de que havia terras inexploradas pela humanidade

“civilizada” acabou por reacender na Europa todo um conjunto de mitos e lendas a respeito de terras desconhecidas, seres mitológicos, monstros e anomalias sobre as quais se discutia havia séculos na literatura, poesia e no cotidiano popular:

As ilhas mágicas, os continentes milagrosos, boiavam na luz de estranhas revelações, guardados pelos seus misteriosos defensores. Eram as terras desde sempre anunciadas por Homero, Aristóteles e Platão. Os romanos, principalmente com os livros de Plínio, Estrabão e Plutarco recolheram as tradições gregas e as transmitiram aos seus sucessores da Idade Média e da Renascença. (DE MELO FRANCO, 2000, p. 31)

Muitas dessas lendas eram atribuídas originalmente à Índia, e foram paulatinamente transportadas para o imaginário a respeito das Américas, e especialmente do Brasil, criando uma imagem sobrenatural a respeito do Novo Continente e de seus habitantes. Todavia, essa imagem não foi exclusiva e nem hegemônica historicamente. Arinos aponta que houve uma disputa de narrativas no debate público europeu a respeito do que os “descobridores” haviam encontrado no Novo Mundo. De um lado, corria esta narrativa de que as Américas seriam o habitat de seres mitológicos e monstros e seus habitantes seriam algo outro que humano, enquanto de outro lado, circulavam ideias diferentes a respeito dos novos territórios, vertente essa que mais nos interessa aqui. Era um tipo de pensamento marcado pelo fascínio pelo modo de vida indígena e que cultuava a ideia de que os povos aqui viviam de forma idílica, despreocupada e livre. Especialmente livre.

Havia outra forma de se descrever o homem brasileiro. Aos cronistas desta última tendência, o índio aparecia, não mais como um monstro, mas, ao contrário, como um homem bem constituído física e moralmente, que desfrutava uma existência idílica e descuidosa, sem deveres nem obrigações, no meio de uma natureza acolhedora, próspera e feliz. (DE MELO FRANCO, 2000, pp- 43-44)

Esse fascínio causado pelo modo de vida indígena foi o motor dessa tradição à qual nos referimos aqui junto com Afonso Arinos e Oswald de Andrade. A “descoberta” de um povo que vivia feliz em um estado de liberdade e igualdade foi motivo de muita excitação teórica, cultural e política na Europa. O Ocidente achava impressionante o fato de esses povos viverem, como popularizou-se dizer nos relatos de viagem e nas cartas jesuíticas, sem fé, sem lei e sem rei. Era recorrente na literatura a ideia de que a própria língua dos povos

indígenas da costa do Brasil “carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medida.” (GANDAVO, 2008, p. 134)

Essa perspectiva a respeito da liberdade e da felicidade dos indígenas brasileiros é um dos elementos presentes no caldo cultural que dá sustentáculo teórico aos movimentos revolucionários do pensamento europeu pós-colonização, em especial o humanismo e o iluminismo, assim como o trajeto que leva de um ao outro. A essa concepção, dá-se o nome de teoria da bondade natural do homem, teoria pautada na noção de que o homem em seu estado de natureza, em seu estágio “pré-civilizatório” é naturalmente bom e a civilização é que o corrompe. Essa ideia já pairava sobre a literatura ocidental – e não só no Ocidente - havia muito tempo. De acordo com Arinos, ela remonta à obra de Confúcio, passando por Sêneca e pela Idade Média, através das figuras de Pelágio e São Jerônimo, dentre outros (DE MELO FRANCO, 2000, pp. 44-45). Todavia, a especulação filosófica não era acessível às grandes massas, de forma que a teoria da bondade natural do homem só ganha força enquanto imaginário popular na Europa a partir da “descoberta” das Américas, e especialmente do Brasil. A partir daí as especulações filosóficas a respeito do que poderia ser o homem fora da civilização receberam “exemplares” que, através de muitos artifícios teóricos, serviram para ilustrar a teoria da bondade natural.²

Tal teoria foi muito conveniente aos ideais revolucionários que começavam a surgir no período do Renascimento, e foi desenvolvida através dos relatos de viagens ao Brasil e às Américas, atribuindo um sentido teórico à afirmação do homem e à sua luta secular contra a tutela do Estado e da Igreja. De maneira que a ideia do “bom selvagem”, do homem naturalmente bom foi sub-repticiamente aproveitada pelos teóricos do humanismo renascentista:

2 Quanto a este tema, Afonso Arinos debate a legitimidade dessa formulação, questionando algumas distorções realizadas por Montaigne e Rousseau em suas teorias, de modo a ocultar determinadas características essenciais do modo de vida indígena que não condiziam com o aspecto de candura e pureza que se queria construir a respeito destes povos, como por exemplo a guerra, a antropofagia e a “lascívia” presente nas mulheres. Esses temas são manipulados por Montaigne à sua conveniência e são, muitas vezes, ocultados por Rousseau. Essa discussão foge ao intuito do presente artigo, mas pode ser encontrada nos capítulos IV e VI d’*O índio brasileiro e a Revolução Francesa*.

Todos os humanistas foram apaixonados leitores dos livros de viagens, e o confessam nas suas obras. Erasmo, Thomas Morus, Rabelais, Campanella, Montaigne se deliciaram com esse gênero de literatura que, dois séculos mais tarde, iria fazer de novo, e confessadamente, as delícias de Malthus, David Hume, Voltaire, Condillac, Diderot e Rousseau. Acontecia então o que era inevitável. Os filósofos quinhentistas, impossibilitados de criticar abertamente as injustiças do tempo, por causa da severa vigilância que a Igreja e o Estado exerciam sobre toda a produção intelectual, aplicada aos assuntos políticos, começaram a fazer insidiosas descrições de comunidades ideais, que viviam num verdadeiro reino de venturas, exatamente porque adotavam e praticavam instituições que eram opostas às vigentes nos países civilizados da Europa. (DE MELO FRANCO, 2000, p. 130)

Foi a partir desse movimento que foi inventada a palavra utopia, através da pena de Thomas Morus, dando nome a uma ilha fictícia, construída literariamente com o intuito de tecer, indiretamente, críticas ferozes ao domínio da Igreja e do Estado Absolutista. A palavra utopia, oriunda do grego *topos* (lugar) e precedida do prefixo *u*, de negação, expressa justamente a ideia do não-lugar, como nos apresenta Marilena Chauí: “O significado negativo da palavra utopia indica o traço definidor do discurso utópico, qual seja, o não-lugar é o que nada tem em comum com o lugar em que vivemos, a descoberta do absolutamente outro, o encontro com a alteridade absoluta.” (CHAUÍ, 2008, p. 7). É a partir desse encontro com a alteridade absoluta que se inicia o que Oswald vem a chamar, baseando-se, em parte, na obra de Arinos, de Ciclo das Utopias, um período histórico no qual os pensadores de verve mais subversiva na Europa estão orientados pela possibilidade de um novo modo de organização social, inspirado nos povos indígenas do Brasil e das Américas.

No que se refere à descrição oferecida por Morus sobre a Ilha de Utopia, por exemplo, nota-se que na ilha fictícia não há propriedade privada, concentração de riquezas, todos trabalham numa jornada de seis horas e o ouro é utilizado para construir as privadas dos prisioneiros (ideia depois reciclada por Lenin, em suas projeções do comunismo). Morus afirma que “a virtude consiste em se viver segundo a natureza” e que “quem obedece à razão escuta à voz da natureza”, delineando já aí a teoria da bondade natural que se desenvolveria até Rousseau e mais adiante. Desse germen surgiram também outros caminhos, inclusive o dos socialistas utópicos como Fourier, Saint-Simon, Proudhon etc., que pregavam uma volta a esse “estado de natureza” dourado.

Assim como Morus, autores como Erasmo de Rotterdam e Rabelais, no século XVI, também adotam em suas obras algumas nuances que, indiretamente, remetem ao Novo Continente³. Nessa mesma toada, encontra-se Montaigne, que em seus *Essais*, especialmente no capítulo referente aos canibais, faz referência direta aos indígenas brasileiros. No contexto de uma Europa flagelada por guerras de conquista, Montaigne encontra nos costumes indígenas e especialmente nas guerras, de acordo com Arinos, um fio condutor que pode levar a uma reinterpretação dos valores europeus. Montaigne, como bom humanista, planta aí uma semente da narrativa do “bom selvagem”, alegando que as guerras indígenas não tinham outro fundamento senão a emulação pela virtude. Da mesma forma, louva a bravura dos indígenas capturados em guerra, assim como louva a poligamia, a ausência de propriedade e o “comunismo primitivo” presente em tais povos.

Essa defesa dos costumes dos “selvagens” aparece em Montaigne como fruto da corrente filosófica à qual aderiu: o Humanismo, a partir da qual realizava uma crítica ferrenha aos costumes europeus, possuindo uma predisposição a encarar as artes e as ciências (a “civilização”) como a desgraça da humanidade (tese que será sustentada por Rousseau em seu ensaio à academia de Dijón um século depois), postulando uma superioridade do natural em relação ao racional, ao “civilizado”. Isso está denotado no constante questionamento que ecoa no ensaio *Dos canibais*, qual seja: será o “índio” bárbaro ou serão bárbaros, na realidade, os europeus?

Portanto, podemos muito bem chamá-los de bárbaros com relação às regras da razão, mas não com relação a nós, que os ultrapassamos em toda espécie de barbárie. A guerra deles é toda nobre e generosa e tem tanta desculpa e beleza quanto possa permitir essa doença humana; não tem outro fundamento entre eles além da busca da virtude. Não estão em luta pela conquista de novas terras, pois ainda desfrutam dessa fertilidade natural que os abastece, sem trabalho e sem pena, de todas as coisas necessárias, em tal abundância que não têm motivo para aumentar seus limites. Ainda estão nesse ponto feliz de só desejar tanto quanto suas necessidades naturais lhes ordenam: tudo o que vai além é, para eles, supérfluo. (MONTAIGNE, 2010, p. 150)

³ Vale frisar que existem relações diretas entre estes 3 escritores, tendo em vista que Erasmo dedica o *Elogio da Loucura* a Thomas Morus e que Rabelais era comprovadamente leitor de ambos.

Arinos entende que o mito do bom selvagem, fomentado desde os primórdios, mas teorizado e catalisado a partir do século XVI, mais fortemente a partir da obra de Montaigne, veio a tomar sua forma mais sofisticada no século XVIII, e que o modelo deste mito foi o “índio” americano, mais especificamente o do hemisfério sul, porque se mostrava mais distante do europeu em termos climáticos, de fauna e de costumes. O fato de andarem nus, como não ocorria com os povos da América do Norte, remete a uma visão edênica já presente no imaginário religioso europeu, e coaduna com o intuito de atribuir aos “selvagens” essa noção de pureza, de inocência, de um estado de natureza, tal qual Adão e Eva antes do pecado. Assim como também o fato de viverem sem fé, sem lei e sem rei, o que aos olhos ocidentais seria um estado puro de liberdade, ao qual se remeteriam os revolucionários do século XVIII para afirmar a liberdade como direito natural, visto que é traço essencial ao homem em seu estado de natureza.

Contudo, avançando no tempo, diferentemente dos humanistas do século XVI, os revolucionários do século XVIII não haviam mais de recorrer a Deus e nem às imagens divinas do paraíso e da origem da humanidade, com a qual não podiam romper Montaigne ou Morus. O abandono da teologia, então, permite a teóricos como Voltaire e Diderot, e mais especialmente a Rousseau, uma abordagem pretensamente científica a respeito do “selvagem”, onde estaria o princípio da humanidade *em si*, sem apelo à religiosidade. E dessa maneira, acabam por entender a organização social indígena, sem a mediação do divino, como sendo a Idade de Ouro da humanidade. Partindo da ideia de que aquilo que o homem deveria ser, ele já havia sido, e agora existiam exemplares em carne e osso para comprovar a possibilidade de um outro modo de vida e inflamar os espíritos revolucionários: os “índios” americanos e principalmente brasileiros. O que o século XVI pensou em termos de uma natureza como sistema abstrato, o século XVIII passou a pensar em termos de homem, um homem abstrato, em seu estado natural. Realizando-se, assim, uma passagem de Deus à natureza e, por fim, ao homem.

Nesse sentido, Rousseau teve grande papel na consolidação desta imagem idílica do homem natural e na conseqüente rejeição ao modo de vida europeu, extremo oposto da organização social indígena. Rejeição esta que tanto fomentou os espíritos revolucionários do fim do século XVIII. A ideia de que o homem era naturalmente bom e a sociedade o corrompia abriu uma porta para se pensar novos modelos de sociedade, que acabassem com determinadas instituições consideradas como um escárnio da realeza em relação ao povo. O

apego a uma liberdade inegociável e a um modo de vida igualitário encontrado nos povos indígenas brasileiros e americanos foi o fator que mais contribuiu para a construção dessa ideia da bondade natural, que tanto serviu de espelho aos revolucionários europeus, refletido no mote da Revolução Francesa: “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. O caráter mitológico desta figura do bom selvagem é posto em questão por Arinos, no entanto, por mais que a tese da bondade natural seja nada mais que um mito e uma ficção, a premência da liberdade e da igualdade para os povos indígenas é incontestável, o que atribui aos autores da genealogia traçada por Arinos uma certa dose de razão, apesar das nuances fantasiosas com as quais cobriram a imagem do “índio” brasileiro.

MESSIANISMO UTÓPICO

A partir dessa linhagem teórica apresentada por Afonso Arinos é que retomamos *A marcha das utopias*, de Oswald de Andrade. Signatário da tese exposta n’*O índio brasileiro e a revolução francesa*, Oswald entende essa genealogia como compondo o já referido Ciclo das Utopias, onde a Europa se deparou com o absolutamente Outro em todas as suas acepções, mas especialmente no âmbito político. É nesse contexto que são revisitados alguns pontos d’*A crise da filosofia messiânica*, tendo em vista que Oswald retoma n’*A marcha das utopias* a oposição, já disposta no ensaio anterior, entre Matriarcado e Patriarcado, mas agora o Matriarcado tem por representante a utopia, a felicidade dos povos “a-históricos” sem fé, sem lei, sem rei e, principalmente, sem propriedade privada. Enquanto o patriarcado representa o império colonial e a frieza do cálculo de acumulação do capital. O Novo Mundo traz ao ambiente cultural europeu uma perspectiva edênica, paradisíaca, onde viviam homens sem necessidade de redenção, sem culpa, e Oswald identifica, junto com Arinos, este fio que conduz das utopias do pós-encontro à Revolução Francesa, e na perspectiva oswaldiana, segue adiante até as revoltas de 1848, a Revolução Russa e as vanguardas artísticas do começo do século XX.

O que há de fundamental nesse ciclo histórico é a revolta contra o modelo econômico e social disposto pelo Patriarcado e uma tendência à matriarcalização das sociedades, apontada utopicamente por Oswald, de maneira metalinguística. Está instaurado, portanto, o espírito da utopia, que se opõe radicalmente à ideologia: “no fundo de cada utopia não há somente um sonho, há também um protesto. [...] ao contrário da ideologia que procura manter a ordem estabelecida, toda Utopia se torna subversiva, pois é o anseio de romper a

ordem vigente” (ANDRADE, 1990, p. 204). É nesse espírito que Oswald vê a esperança de um rompimento futuro com o Patriarcado, pois já se desenvolveu sub-repticiamente no próprio continente europeu, tal qual um refluxo da dominação colonial que se desenrola ao longo do tempo, o gérmen daquilo que veio a colapsar o Estado Absolutista. A teoria da bondade natural, tal como historicizada por Arinos, é parte de um panorama histórico de ideias que se opõem ao *status quo* desde o seio da metrópole. Ela integra uma corrente maior, que é a corrente da utopia.

No entanto, o que chama a atenção na conexão entre esses dois ensaios de Oswald de Andrade é que, apesar de haver um transporte dos conceitos de Matriarcado e Patriarcado de um texto ao outro, juntamente com as críticas e esperanças revolucionárias que eles abarcam, a oposição entre antropofagia e messianismo, tão cara ao texto de 1950, aparece de forma muito discreta em 1953. Na verdade, seria mais correto apontar que elas aparecem de maneira transformada, especialmente no que se refere ao conceito de messianismo.

Aquele messianismo virulento e alienante que exploramos na primeira parte deste artigo já não é mais tão referido nos ensaios sobre o ciclo utópico. A crítica ao Patriarcado ainda aparece ao longo da atribulada reconstrução histórica da civilização que Oswald traça, mas não mais sob o signo do messianismo, que n’*A marcha das utopias* aparece de maneira sutil, apenas no último dos ensaios, o capítulo IX, e não mais com uma carga negativa, como a apresentada em 1950, mas sim como se conectado à noção de utopia. Neste ensaio em específico, Oswald se dedica a investigar as aspirações utópicas presentes na história do próprio monoteísmo, antes mesmo da colonização e da “descoberta” dos povos nus, e identifica em movimentos e passagens subversivas da história do catolicismo essa fagulha subversiva da utopia:

Não houve no mundo medieval uma mentalidade utópica ou, para melhor historizar, uma mentalidade pré-utópica?

A beleza do nome encontrado por Thomas Morus para a sua ilha da felicidade faz com que se datem os anseios utópicos do aparecimento de seu livro, no século XVI. O fenômeno, porém, sempre existiu desde que uma sociedade se sentiu mal no seu molde enrijecido e sonhou outra conformação ideológica para a sua existência. Que nome tomaram as Utopias no largo percurso da Idade Média? Foram geralmente tratadas como "heresias" e quase todas liquidadas a ferro e fogo.

Não foi, porém, um fenômeno historicamente medieval esse das Utopias tratadas como heresias e abatidas pela Igreja, ou melhor, pelo sacerdócio, tendo como executor o braço secular. O primeiro Cristianismo foi uma Utopia, uma Utopia

herética tanto em face do Sanhedrim judaico como do poderio político romano. E por isso o Cristo da realidade ou da lenda teve o lenho em cruz como coração de seu sonho social.” (ANDRADE, 1990, p. 205)

Percebe-se que, ao identificar na própria origem do cristianismo a chama revolucionária da utopia, Oswald entende o processo histórico da Igreja como um fenômeno complexo, no qual o próprio messianismo, tão violentamente rejeitado em *A crise da filosofia messiânica*, é capaz de tomar a forma revolucionária da utopia. Na verdade, encontra-se intimamente ligado a ela. Na sua investigação da mentalidade pré-utópica presente no cristianismo, Oswald diagnostica, nos mais diversos anseios messiânicos apresentados ao longo da história, o mote revolucionário e muitas vezes herético. Esse ímpeto revolucionário é representado pelo símbolo da Parúsia: “Aí nesse momento valorizou-se um termo que julgo extremamente ligado às Utopias. É o termo grego *Parúsia* – destinado a indicar a volta do Deus vingador para repor as coisas em seus eixos numa situação social errada.” (ANDRADE, 1990, p. 205)

É a partir da ideia de Parúsia, elemento central às mais diversas acepções do messianismo, que Oswald identifica os movimentos utópicos no seio do cristianismo. Aqui Oswald abre uma porta na sua teoria precedente para deixar espaço ao messianismo revolucionário, o messianismo com o sinal invertido, desta vez, como movimento progressista, apesar de muitas vezes manipulado com fins de alienação, especialmente quando é colocado o justicamento num plano *post-mortem*, configurando-se num messianismo de perfil ascético que recorre a um Deus transcendente, fora do mundo.

É possível entender esse movimento oswaldiano como uma flexibilização, uma brecha na sua crítica ao cristianismo e à política de transcendência, onde ele passa a identificar valores positivos na ideia de uma segunda vinda do Deus justicador, desde que essa esperança seja agitada por um sentimento de valorização da vida em oposição a uma situação de alienação.

Outro termo que serve excelentemente é o da "resistência" para designar a teimosia dos judeus em manter a sua personalidade histórica e religiosa. A raiz dessa resistência foi o messianismo que já se divisa na Gênese, sobretudo na eleição de Abraão. Há, evidentemente, uma Parúsia profética, isto é, a ideia de uma vinda pessoal do Messias julgador e portador de justiça. Mas, através dos profetas e desde a Gênese, tanto em Amos como em Ezequiel e em Jeremias, esse sentimento sonhador se espalha, sobretudo, na recuperação histórica da

liberdade. É durante o desterro babilônico que o profetismo anuncia a ressurreição histórica e a liberdade do "povo eleito". (ANDRADE, 1990, p. 206)

Dessa maneira, Oswald identifica esses momentos messiânicos revolucionários na eleição de Abraão, nos livros de Sofonias e nos de Jeremias, nas palavras de São Domingos, na heresia dos cátaros ou no milenarismo de Joaquim de Fiori. Em diversos momentos históricos e bíblicos diferentes, o denominador comum é sempre o ideal parusaico e messiânico. “No fundo de cada heresia há, pois, uma Utopia. E essa Utopia se dobra e recobre do ideal parusaico. É quase sempre a vinda justicadora do Cristo que porá termo as situações insustentáveis para um certo grupo de crentes.” (ANDRADE, 1990, p. 207)

Sendo assim, podemos concluir esse breve esforço analítico compreendendo que *A marcha das utopias* representa uma transformação na obra oswaldiana, pois ao inserir o conceito de utopia em jogo, Oswald revisita seus conceitos mais sólidos e fundamentais, especialmente o de messianismo. O marco político-filosófico da humanidade passa a ser o mau encontro entre os europeus e os povos indígenas, definindo toda verve subversiva e revolucionária precedente como a história pré-utópica da Europa, ou as suas utopias pré-históricas, para brincar com os referenciais. O messianismo passa a integrar também o campo dos conceitos com potencial subversivo, ao invés de configurar a essência filosófica da dominação, como sugere *A crise da filosofia messiânica*. É através do conceito de utopia que Oswald revisita o messianismo, vendo nele agora o potencial para funcionar como motor de ignição dos sentimentos revolucionários, abrindo os horizontes de uma nova configuração social. Messianismo e utopia se conectam.

Com esse percurso intelectual, é possível também visualizar que o processo de colonização não pode ser compreendido como uma via de mão única, no qual os europeus apenas despejaram sua *Weltanschauung* sobre os povos ameríndios e saíram incólumes do processo. A dominação colonizadora violentou, física e epistemicamente os povos originários, mas ela também teve de lidar com esse refluxo, com essa intrusão dos modos indígenas no seio do seu próprio sistema. Foi essa percepção que fez Oswald de Andrade redirecionar o curso de sua teoria, tomando como eixo central de sua obra a ideia de utopia, como o balizador dialético do fenômeno social e filosófico e, com isso, tendo de flexibilizar o seu conceito de messianismo, apresentado com feições muito diferentes em seus dois principais e últimos ensaios de fôlego. Essa variação no percurso da obra oswaldiana nos dá

algumas pistas para pensar a respeito desse refluxo da colonização, desse efeito rebote que a Europa mesma produz, dialeticamente, dentro do próprio sistema. Caminhamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Oswald. **Obras completas, vol. 6: do pau-brasil à antropofagia e às utopias.**

Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.

ANDRADE, Oswald. **A utopia antropofágica.** São Paulo: Globo, 1990.

ARINOS DE MELO FRANCO, Afonso. **O índio brasileiro e a revolução francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

BACHOFEN, J.J. **Myth, religion and mother right.** New Jersey: Princeton University Press, 1992.

CHAUÍ, Marilena. **Notas sobre a Utopia.** *Cienc. Cult.* [online]. 2008, vol.60, n. spe1, pp.7-12.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia.** Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios: uma seleção.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MOORE, Thomas. **A utopia.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

NEGRI, Antonio. **Políticas da imanência, políticas da transcendência: ensaio popular.** Trad: Herivelto P. Souza. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, vol 4, nº 2, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Oswald de Andrade: entre o messianismo e a utopia

NUNES, Benedito. **Antropofagia ao alcance de todos**. *In*: A utopia antropofágica. São Paulo: Globo, 1990.

NUNES, Benedito. **Oswald Canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.