



ANTROPOFAGIA EM SUA IMAGEM E DESSEMELHANÇA

ANTHROPOPHAGY IN ITS IMAGE AND DISSIMILARITY

Marcos Vinicius Pereira Silva¹
Universidade Federal do ABC

¹ Graduado em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC (UFABC).
E-mail: marcviinicius@gmail.com.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3855176126674487>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-5730-0093>.



RESUMO: Em textos como *Poesia Pau-Brasil*, *Manifesto Antropofágico* e *A Crise das Filosofias Messiânicas*, apenas para citar alguns exemplos, Oswald de Andrade contrapõe duas visões de mundo distintas: de um lado, a metafísica ocidental que tem o “Ser” como fundamento; do outro, a perspectiva antropofágica. O presente ensaio se aventura na produção de uma imagem do pensamento antropofágico; em suma, pretende traçar caminhos para a seguinte questão: o que significa pensar antropofagicamente e quais são suas implicações enquanto visão de mundo? Aqui, o delineamento da imagem do pensamento antropofágico contará com o auxílio de alguns conceitos de Deleuze e de Derrida, que, como será apontado ao longo do texto, carregam aspectos de um pensamento pré-lógico devorador de signos, semelhante ao que Oswald sugeriria.

Palavras-chave: Oswald de Andrade. Antropofagia. Filosofia brasileira. imagem do pensamento. Tupi.

ABSTRACT: In texts such as "*Poesia Pau-Brasil*," "*Manifesto Antropofágico*," and "*A Crise das Filosofias Messiânicas*," to name a few examples, Oswald de Andrade contrasts two distinct worldviews: on one side, the Western metaphysics that has "Being" as its foundation; on the other, the anthropophagic perspective. This essay ventures into the production of an image of anthropophagic thought; in summary, it aims to outline paths for the following question: what does it mean to think anthropophagically, and what are its implications as a worldview? Here, the delineation of the image of anthropophagic thought will be aided by some concepts from Deleuze and Derrida, which, as will be pointed out throughout the text, carry aspects of a pre-logical thought that devours signs, similar to what Oswald suggested.

Keywords: Oswald de Andrade. Anthropophagy. Brazilian philosophy. Image of thought. Tupi.



1 Pau-brasil, filosofia de importação

No “Livro da convalescença” de 1954, Oswald de Andrade afirma que a concepção antropofágica da vida deve continuar a ser estudada. Oswald morreu nesse mesmo ano, deixando como herança a consciência do inacabamento de seu trabalho e, além disso, indicando que a antropofagia não se limita a um movimento estético, ela é antes de tudo uma visão de mundo, uma forma de interpretar a vida que terá também suas manifestações estéticas. É enquanto herdeiro que esse texto se aventura em delinear certos aspectos dessa visão de mundo, a antropofagia como *Weltanschauung*, que transforma o tabu em totem e os valores opostos em valores favoráveis, em resumo, é a seguinte questão que aqui está posta: Qual a imagem do pensamento antropofágico? O que significa pensar antropofagicamente?

De largada cabe explicitar o que nos permitirá usar o ferramental epistêmico do pós-estruturalismo, Derrida e Deleuze principalmente, para a compreensão do pensamento de Oswald de Andrade. Partiremos então da audaciosa tese que Eduardo Viveiros de Castro desenvolve em *Metafísicas Canibais*. Nele, Viveiros de Castro coloca a seguinte questão: O que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda? Com tal questão o autor propõe uma reviravolta. As teses antropológicas que surgem no século XX com os estudos de Lévis-Strauss são frutos, poderíamos dizer, de uma aliança epistêmica entre esses pesquisadores e o pensamento nativo. Resultado disso é que a cultura que foi objeto de estudo da antropologia exerceu um papel de coautoria nas teorias estruturalistas e pós-estruturalistas que, por sua vez, impactaram a produção intelectual de Guattari, Deleuze e Derrida seja se aproximando ou se afastando da teoria de Lévis-Strauss. A própria estrutura conceitual entrou em um processo de variação, os antropólogos, graças a esses encontros, puderam exercitar o maxilar e aprenderam a devorar: “[...] todas as teorias não triviais são versões das práticas de conhecimento indígenas; essas teorias se situam em estrita continuidade ontológica (em relação de transformação estrutural, portanto) com as pragmáticas intelectuais dos coletivos que se viram historicamente em ‘posição de objeto’ relativamente à disciplina”(Castro, 2018, p. 24). Viveiro de Castro é muito perspicaz em trazer à luz um Lévis-Strauss antropófago, o *perspectivismo* e o *multiculturalismo* seriam resultado de uma potente deglutição.

Por isso, ao utilizar os referenciais teóricos do pós-estruturalismo que se afamaram no século XX enquanto comentamos a proposta filosófica de Oswald, não pretendo fazer aproximações ou comparações, o cotejamento entre eles não é aqui um objetivo. Mas é como se Oswald já operasse por *rizomas* ou estivesse exercitando o *jogo* e a *différance* à dentadas, “Fim da filosofia messiânica” pode ser visto também como um exercício de desconstrução da tradição filosófica na medida que explicita

os ditos e não ditos metafísicos. Se a deglutição do bispo Sardinha é o ato vingativo dos tupis talvez seja interessante pensar que também eles foram devorados, um dos resultados, apenas como exemplo, é *Mil Platôs*. Oswald já tinha em seu estômago a cosmovisão ameríndia nos anos de 1920. Oswald, em termos de forma de pensamento, a sublevação contra a razão e o *logos* metafísico que marcam seus manifestos, antecipa toda uma tradição de pensamento não apenas no que faz, mas também em como faz. O manifesto antropófago mesmo propõe essa deglutição mútua, isto é, aponta para o fato de que também nós fomos devorados: “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. A idade de ouro anunciada pela América” (Andrade, 1990, p. 48). As utopias, a possibilidade de organizações outras, seja social ou epistêmica, foi possibilitada nesse caso pelos povos das Américas.

Oswald, além de antecipar a *différance* em sua prática antropofágica, já anuncia sua possibilidade em sua ortografia ou, como afirma Derrida, sua falta à ortografia. Foneticamente a diferença entre *diférance* (com *a*) e *différence* (com *e*) é inaudível na língua francesa, o que faz com ela seja diferenciada apenas por escrito. Derrida nos lembra que a palavra diferença possui dois sentidos: pode ser uma diferença espaço-temporal, isto é, um desvio que tarda e suspende a consumação de algo; outro sentido é da diferença de identidade, alteridade distanciada. Além desses dois sentidos, a palavra diferença coloca alguma relação de passividade entre objetos que se diferem, o centralizado em diferença com o objeto que se desvia dessa centralidade, a diferença traz uma impossibilidade de troca de posições. A *différance* (ou diferença como se traduziu para o português) remete ao mesmo tempo às suas múltiplas significações e insere um constante jogo entre ativo e passivo, uma incessante troca de posições. Essa ideia de Derrida só foi possível pelo “erro” gramatical, nada novo para Oswald. O brasileiro exorta a “contribuição milionária de todos os erros”, é nas variações fonéticas que está a novidade poética, a possibilidade da criação que se coloca em constante processo de variação nunca centralizando-se e sempre diferindo. A leitura linguística, a lida de Derrida com os signos, ou melhor, a sua crítica é, sem nos afastarmos da tese de Viveiro de Castro, algo relativo a poética pau-brasil indicada por Oswald como produto de exportação que levaria à superação da cópia e o encontro da originalidade. Sem nós a Europa não teria nem o seu pós-estruturalismo.

2 Contra-ontologia à dentadas

Como afirma Benedito Nunes, a antropofagia está, identitariamente, ao lado dos diversos “ismos” que eclodiram na Europa no início do século XX, o dadaísmo, o cubismo e o surrealismo são movimentos estéticos que inspiraram o ato antropofágico de arte moderna brasileira. Apesar das

influências, logo de saída, nos posicionaremos ao lado do mesmo Benedito Nunes, no seguinte sentido: A antropofagia não é uma réplica ou reprodução dos movimentos de vanguarda europeia, ela não se detém ao primitivismo já presente nesses movimentos, Oswald de Andrade dá um passo a mais, chegando à subversão do que comumente se entende com termo. Oswald devorou a Europa, uma devoração tipicamente brasileira que lhe permitiu trazer à luz o que Haroldo de Campos irá apontar como uma filosofia genuinamente brasileira. Oswald foi capaz não apenas de fazer filosofia no Brasil, mas também, uma filosofia desde o Brasil.

O modo com que Oswald trata o termo primitivo e a própria imagem do indígena não é de modo romântico, pelo contrário, ele é um profundo crítico à visão do indianismo de José de Alencar e do grupo *Anta* de Plínio Salgado. Quando ele trata dos indígenas, ele foge dessa visão do “bom selvagem” de Rousseau, do bárbaro inocente tão presente no imaginário.

Os verdes-amarelos daqui querem o gibão e a escravatura moral, a colonização do europeu arrogante e idiota e no meio disso tudo o guarani de Alencar dançando valsa. Uma adesão como essa não nos serve de nada, pois o “antropófago” não é índio de rótulo de garrafa. Evitemos essa confusão de uma vez para sempre! Queremos o antropófago de Knicker-bocker e não o índio de ópera (Oswald, 2017, p. 68).

Ele compreendeu que o “bom selvagem” foi uma construção colonial, os tupinambás eram, na verdade, um povo belicoso. Enquanto a morte cerimonial era considerada uma boa morte, a relação entre os grupos inimigos possuía uma essencialidade positiva. Apenas o inimigo forte era devorado a fim de potencializar e renovar as forças do devorador. A vingança coletiva era, portanto, o motor central da vida tupinambá, todos os seus fundamentos vão na direção da guerra ao seu contrário (Castro, 2018). Oswald retoma o ato tupi procurando não distorcer as figuras indígenas, a antropofagia é o ato de vingança. Devorar a cultura europeia é também um ato vingativo contra o inimigo. Que fique notório, absorver o inimigo não é tornar-se o inimigo, é, sim, tornar-se outro através do outro.

Oswald, então, adota os termos “selvagem”, “bárbaro” e “primitivo” para designar a subjetividade antropofágica, porém ele o faz operando uma virada considerável. Esse pensamento da devoração não é o pensamento de um povo que está atrasado em relação ao europeu, se trata, na verdade, do pensamento em estado livre, que pode experimentar sem a limitação de normas ou da lógica. Em resumo, é o pensamento não domesticado. Oswald é um escritor que faz um grande uso da ironia e do sarcasmo, a adoção desses termos parece que é um exemplo disso, também um modo de re-significar essas expressões, devorando e subvertendo esses signos coloniais. O selvagem e o primitivo é, na obra de Oswald, tudo que resiste ao empreendimento civilizatório colonial, que consegue escapar dos esquematismos racionais, mantendo-se livre “contra todas as catequeses”.



A "Antropofagia" oswaldiana [...] é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do "bom selvagem" (idiotização sob o modelo das virtudes europeias no romantismo brasileiro de tipo nativista, em Gonçalves Dias e José de Alencar, por exemplo), mas segundo o ponto de vista desabusado do "mau selvagem", devorador de brancos, antropófago. Ele não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma "transvaloração" (Campos, 2006, p. 234).

O pensamento primitivo antropófago coloca em jogo uma razão que não se essencializa, que no ato de vingança absorve o seu inimigo, transmuta o "eu" através do "outro". Jorge Schwartz vê nisso uma tensão entre o nacional e o cosmopolita que move o pensamento de Oswald, o que Schwartz chama de dialética do "cá" e "lá" que manifesta a permuta e a justaposição entre o centro e a periferia, o fora e o dentro. A devoração do Bispo sardinha é o mesmo ato que leva Oswald a descobrir o Brasil na medida que descobre as vanguardas europeias.

O já citado Haroldo de Campos é outro que chama atenção para essa relação entre o nacional e o universal que orienta a razão antropófaga que exercita uma visão crítica da história que apropria, desapropria, desierarquiza e desconstrói. Tudo que nos é outro, incluindo o passado, merece ser devorado (Campos, 2006). A esse respeito, Haroldo caracteriza duas formas de nacionalismo: um ontológico e outro *modal*. O nacionalismo ontológico possui, assim diz o poeta, uma característica *parousiástica* que lhe concede o elemento da *presença*. O conceito de presença dá ao significante uma referência que o limita de modo transcendental, é Derrida quem a detecta nas noções de essência, substância, existência e sujeito, nos esquemas que fixam a identidade do Ser, estabelecendo um fundamento para a realidade que caracteriza a metafísica ocidental. Com isso, instaura-se um sistema de valores e identidade. Esse pensamento metafísico foi, segundo Haroldo, transferido para nossas terras e, partindo do *logos* enquanto origem da verdade do ser, do sistema de hierarquias valorativas, procurou-se o caráter nacional. Contudo, "quando se vai descrever o que seria essa substância entificada - o 'caráter' nacional - cai-se num 'retrato médio', aguado e convencional, onde nada é característico e o patriocentrismo reconciliador tem que recorrer a hipóstases para sustentar-se" (Campos, 2006, p. 236).

Se de um lado temos a *presença* como eixo da metafísica, na antropofagia há um abandono da centralidade que fixa uma origem e um sujeito, permitindo um constante deslize que desloca a todo instante qualquer referência. Torna-se inviável então produzir uma identidade transcendental que imobiliza o ser e o coloca numa impermeabilidade com seu outro. É no declínio da referência exercida pelo pensamento antropófago que o nacionalismo passa a ser um movimento dialógico da referência, eis então o nacionalismo modal caracterizado por Haroldo de Campos.

Nos mantendo ainda no arcabouço conceitual de Derrida para termos de comparação, diremos então que Oswald foi capaz de pensar o Brasil no âmbito da *différance*, isso lhe permitiu observar a



cultura em sua fluidez que entrecruza linhas e se fragmenta de modo não linear, resultado disso é que Oswald não concebe uma origem absoluta, um princípio. Não é uma linhagem que nos une, é muito mais a deglutição que leva a um devir, que coloca o sujeito sempre num estado de brevidade, diferenciado-se de si através do inimigo-sacro: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (Andrade, 1990, p. 47). Ela une diferencialmente operando conjunções disjuntivas.

A antropofagia permite criar e proliferar multiplicidades. As multiplicidades não são modos de inclusão ou exclusão classificatórios, ao contrário, são modos de individuação através da diferenciação, um processo de constante atualização, de realização do possível. A multiplicidade é o modo de existência que acontece na diferença, para nos utilizarmos das palavras de Oswald, não há um “stop”. Ela opera agenciamentos de singularidades heterogêneas. Se, nesse sentido diferencial, a antropofagia não possui uma *arché*, ela também não é teleológica, se desdobrando por errância, é sempre um “entre”. Nos utilizando do conceito de rede formulado por Jansen, podemos afirmar que a antropofagia enquanto criadora de multiplicidades produz sempre uma rede: uma rede é uma perspectiva, um modo de inscrição e de descrição, o movimento registrado de uma coisa enquanto ela vai se associando com muitos outros elementos” (Jensen, 2003, p. 227 *apud* Castro, 2018, p. 117). Devorando, a individualidade se dilui, se abre para temporalidade e para a realidade movente, aquele que devora se diferencia de si e passa a se ver como múltiplo. Não há ponto de vista sobre as coisas, os seres e as coisas é que são pontos de vista (Deleuze; Guattari, 1968, p. 79). Podemos chamar essa operação efetuada pela antropofagia de *síntese disjuntiva*, afinal, ela não tem a semelhança ou a identidade como causa. É justamente isso que aqui chamaremos de “devir”: o constante movimento que ocorre numa relação diferencial que atualiza uma potência, um vir a ser que é refratária a qualquer unificação totalizante. A multiplicidade não é a soma de fatores, é, na verdade, a subtração da unidade, o uno é o que deve ser retirado para produzir o múltiplo. Vale lembrar o caráter bélico da antropofagia tupi que não pode ser desconsiderada na criação conceitual de Oswald, portanto, ela não gera uma conciliação entre os contrários, na verdade, ela gera uma indiscernibilidade entre os heterogêneos, conecta e faz comunicar dois contrários.

A antropofagia, em sua polissemia, pode ser compreendida como ferramenta epistêmica derivada da alegoria que Oswald faz dela. Partindo dessa alegoria epistêmica Oswald procura alcançar um modo de pensamento “pré-lógico” a qual, como relatamos anteriormente, ele chama de primitivo ou selvagem. Ele concebe uma imagem do pensamento que é também um pensamento sem imagem, para utilizarmos a expressão de Deleuze e Guattari. Os signos não se fixam numa transcendência, no rito tupi o devorador também é devorado em sua morte guerreira, os sentidos das práticas tupi está na guerra, é a relação com o inimigo que coloca a vida social em funcionamento, o que se processa então



é a dinâmica diferencial que a antropofagia estabelece superando o ser e o não ser. Enquanto ferramenta epistêmica e analítica ela permite observar como elementos e signos devoram, contém e se relacionam com o que não é ele mesmo, a relação com o inimigo não é excludente, ela é imanente e devorativa passando inclusive pelo acolhimento que antecede o ritual antropofágico.

O pensamento deglutidor opera pela *différance*. O jogo de substituições de vogais do neologismo feito por Derrida é inaudível na pronúncia francesa, ela vem para demonstrar como a escrita fonética não é inteiramente fônica. De modo semelhante, a antropofagia faz notar como os sistemas identitários e culturais funcionam com elementos que não são eles mesmos e que, ao contrário, pertencem a um outro sistema. É esse o sentido do conceito de *jogo* derridiano e que pode explicar de maneira significativa o ato simbólico da devoração, sem limitações transcendentais, sem uma *arché* ou um *telos*, produz uma série de substituições em redes de significações descentradas sem verdade *presente* correspondendo a exterioridade dos sistemas de signos que remetem sempre para fora de seus próprios limites. “O que é o tabu senão o limite, o intocável”, dizia Oswald, o tabu através da antropofagia passa pelo processo da totemização, isso se encarna na figura do “inimigo sacro”, o que se absorve então é esse valor posicional que transforma esse limite intocado em totem e, por consequência, transpondo esse limite visando a alteridade como ponto de vista sobre o “Eu”. Cada signo passa a compor permutações interpretativas e referenciais, fazendo correr inversões e redistribuições combinatórias (Castro, 2018).

3 Tupi or not tupi

Em 1925, a bordo de um navio, Oswald escreve a “Carta oceano”, texto ligeiro em sua escrita, sem conectivos, sem pronome, lançando imagens que ao seu modo de construção faz recordar “Memórias sentimentais de João Miramar” publicado no ano anterior. A “Carta oceano” já apontava para a devoração oswaldiana que alcançaria proeminência anos depois em 1928 com o manifesto: “Até agora brasileiro escritor vindo da Europa limitava-se a fazer papel Hans-Staden artilheiro Bertioga caiu preso Tupinambás século 16 apavorado antropofagia aconselhava não comerem gente. Morubixaba respondia - não amole é gostoso”. Beatriz Azevedo afirma que Oswald busca aproximações com a rítmica da fala ameríndia em que não há o verbo “ser”. Mas o que nos interessa realmente é a referência que Oswald faz ao relato de Hans Staden:

Koniam Bébe tinha uma grande cesta cheia de carne humana diante de si e estava a comer uma perna, que ele fez chegar perto de minha boca, perguntando se eu também



queria comer. Respondi que somente um animal irracional devora a outro, como podia então um homem devorar a outro homem? Cravou então os dentes na carne e disse: “Jau ware sche” que quer dizer: “Sou uma onça, está gostoso.” Com isso, retirei-me de sua presença (Staden, 2013, p. 117).

A resposta dada pelo morubixaba passou por diferentes traduções, entre elas o que varia é o animal citado: sou onça, sou tigre ou sou jaguar. Se o problema que Hans Staden coloca é o fato que um homem não pode comer outro homem, então a resposta ameríndia desmonta o argumento, afinal, o morubixaba não é homem é jaguar. A resposta dada a Hans Staden e toda a não-lógica que ela implica é adotada por Oswald como modo de “tirar o chão” da lógica europeia (Azevedo, 2018). O silogismo que exclui na base do “ou, ou”, ou homem ou animal, não comporta a multiplicidade da antropofagia, o morubixaba toma a perspectiva do inimigo de duas maneiras: a primeira maneira pelo próprio ato da devoração que o faz absorver a perspectiva do devorado; essa devoração, ao menos nesse relato, é possibilitada pela sua desterritorialização no jaguar, é esse o outro momento de seu devir-inimigo. Pierre Clastres relata a relação dos povos ameríndios com o jaguar: “Essa fera se configura como concorrente do homem (pois mata os mesmos animais) e, além do mais, representa um animal que torna o homem, ao mesmo tempo, caçador e caça. O jaguar constitui uma ameaça à “humanidade do homem” (1995, p. 22).

Nota-se então, que o jaguar é também um inimigo para o humano, seu concorrente, mas ainda assim ele é simbolicamente capturado e alvo de uma aliança junto ao humano.

Retomo aqui a obra “Metafísicas canibais” de Viveiro de Castro que descreve o xamanismo como operador de mudanças de perspectivas em um avizinhamo entre humano e animal. O antropólogo utiliza a teoria de Deleuze e Guattari para falar de um devir-jaguar, um movimento em que o humano e jaguar se associam através de uma “conexão parcial, salientando que “estar implicado em um devir-jaguar não é a mesma coisa que virar um jaguar”, assim como não é imitar, ser, ou corresponder, isso porque o devir não ocorre por identificação, a aproximação entre dois elementos ocorre por captura e conexão entre heterogêneos. “O avesso de uma identidade, uma identidade ao contrário, para recordarmos a palavra tupinambá para inimigo” (Castro, 2018, p. 186). O devir não atua, portanto, nem por identificação nem através do terceiro excluído, mas funciona, nesse caso, confundindo espécies e sintetizando diferenças produzindo uma aliança humano-felino. De modo mais geral o devir se dá por deslizamentos e por ambiguidades entre diferenças, um “avizinhamo extremo” segundo Deleuze e Guattari. O devir é então um modo de captura simbólica por aliança e predação, o que mais uma vez nos leva a conceber a antropofagia como um modo de pensar que interioriza a diferença para exteriorizar o “eu” que se determina no inimigo.



A exteriorização-interiorização ocorre justamente porque a reprodução simbólica depende do que não é o “mesmo”, do limite que está fora. Peguemos como exemplo o devir-vespa da orquídea e o devir-orquídea da vespa que Deleuze e Guattari nos dá em *Mil Platôs*, a vespa se desterritorializa na orquídea fazendo as vezes de seu aparelho reprodutor ao carregar o pólen e reterritorializando a própria orquídea nesse processo. Não há aqui imitação, mas captura de código enquanto uma e outra dependem de uma aliança externa. Essa rotação perspectiva em que espécies, códigos e signos estão em constante permuta compõem a imagem do pensamento antropofágico. Aos moldes do “Anti-narciso”, a antropofagia de Oswald decorre de uma experimentação junto ao pensamento ameríndio e o mundo que ele projeta, fazendo do canibalismo a imagem do pensamento e o inimigo sacro o personagem conceitual.

4 Pensar com o maxilar

Oswald, de maneira recorrente, inscreve a antropofagia no conceito de *weltanschauung*. Entendida comumente como visão de mundo, *weltanschauung* é uma orientação que fundamenta a relação com a realidade através de narrativas, concepções e proposições que dão base para um certo modo de viver e existir formando uma integralidade da existência humana.

Partindo de Heidegger, deve-se levar em conta que *weltanschauung* está em um campo hermenêutico, ou seja, compõe o solo primordial - não de um modo transcendente, mas sim histórico - pré-teórico da interpretação da facticidade do próprio *dasein*, estamos falando das condições de possibilidades interpretativas de si e do real, o que traz a possibilidade de uma hermenêutica antropófaga. Neste ponto, seguindo o próprio Oswald de Andrade, devemos tomar uma precaução: “[...] se não dermos à moderna fenomenologia o valor apenas metodológico que ela tem, estamos de volta a todas formas de exaltação do conceito de *Ser* de Parmênides” (Andrade, 1990, p. 122). A interpretação de si em um sentido antropófago subtrai o “ser” como “motor-imovel” tratando-o com um “momento estável de uma relação de movimento”. Caso se queira elaborar alguma espécie de hermenêutica devorativa é necessário partir de uma interpretação de si que é possibilitada por meio e através do “outro”, do inimigo heterogêneo. “Sou jaguar”, essa interpretação que o morubixaba faz de si mesmo, só é possibilitada por um *weltanschauung* que permite o deslize dos códigos e uma constante rotação perspectiva. Se em Heidegger o ser está essencialmente escondido sob a tradição, Oswald irá considerar o Ser o impostor dessa mesma tradição.

Enquanto ao método fenomenológico, Oswald se aproxima dele em seu objetivo de superação da clássica dicotomia entre sujeito e objeto, ele não se furta, porém, em afirmar o “entre” dessa relação,



ele coloca o sujeito como sujeito a..., ou seja, que está também sendo sujeitado a todo momento, capturando e sendo capturado e tomando o ponto de vista de seu captor. Uma hermenêutica antropófaga deveria então ser uma interpretação que leva em conta as alianças heterogêneas, os devires que formulam a existência.

O que seria então a imagem do pensamento antropofágico proposta por Oswald? A imagem do pensamento não é o que ela produz em teses, mas o que ela é, ou seja, o que significa pensar (Deleuze; Guattari, 2010). Estamos falando de um plano pré-filosófico, um lugar onde os conceitos vêm habitar antecedendo, portanto, teses e métodos. Pelas palavras de Deleuze e Guattari, o plano é constituído por uma ida e uma volta, o pensamento salta e imediatamente retorna como matéria, a sua imagem. Assim, quando o pensar aponta para os acontecimentos, os acontecimentos também passam a apontar para o pensamento. “Quando salta o pensamento de Tales, é como água que o pensamento retorna. Quando o pensamento de Heráclito se faz pólemos, é o fogo que retorna sobre ele” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 48). O relato de Hans Staden sobre o morubixaba-jaguar que é apropriado por Oswald pode ser entendido também como uma expressão da imagem do pensamento, ela o faz já articulando um conjunto de personagens conceituais.

O que se opera no relato são dois sistemas de pensamentos diferentes que contrastam, aqui tomo a liberdade de fazer uma analogia aos diálogos platônicos em que Sócrates e seu interlocutor aparecem como personagens conceituais. Sócrates efetua o próprio significado do que é pensar para Platão, enquanto seu interlocutor traz as más percepções e os erros de um pensamento parco. Assim, não é Sócrates que representa a filosofia de Platão, ao contrário, é Platão que se torna “o invólucro de seu principal personagem conceitual” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 78). Oswald torna o guerreiro tupinambá sujeito de sua filosofia enquanto Staden é seu interlocutor. Oswald de Andrade é, portanto, invólucro de um personagem que, em um devir jaguar, tem a devoração como aspecto principal da vida. A imagem do pensamento que deriva desse sujeito filosófico que descreve o plano de imanência é então a devoração, é por isso que Viveiro de Castro chamará o pensamento de Oswald de uma “ontologia ortodôntica”, o próprio pensamento é realocado do cérebro para o sistema digestivo.

Por fim, seguindo novamente as indicações de Deleuze e Guattari, cabe refletir a respeito do personagem conceitual oswaldiano que não pretende ser uma reconstituição antropológica do tupinambá. Enquanto sujeitos da filosofia, Dioniso de Nietzsche não é o Dionísio mítico, Sócrates em Platão não é o Sócrates histórico (Deleuze; Guattari, 2010). É relevante levar em conta que Oswald, ávido leitor de Nietzsche inclusive, faz do tupinambá um filósofo, alguém que se movimenta sobre o próprio significado do que é pensar antropofagicamente.



Recebido em: 02/06/2024

Aceito em: 16/09/2024

Publicado em: 21/10/2024



REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura: 1990.
- ANDRADE, Oswald. *Manifesto antropófago e outros textos*. São Paulo: Penguin, Companhia das letras, 2017.
- AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia: Palimpsesto Selvagem*. Sesi Editora: São Paulo, 2018.
- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- CASTRO, Eduardo Viveiros. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Ubu: São Paulo, 2018.
- CLASTRES, P. 1995 Crônica dos índios Guayaki, São Paulo, Editora 34.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972) *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980a) *Mil Platôs vol. 1*. São Paulo, Editora 34: 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980c) *Mil Platôs vol. 5*. São Paulo, Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1991) *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Perspectiva, 2005.
- NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura: 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- ROLNIK, Suely. *Antropofagia Zumbi*. São Paulo: n-1 edições, 2021.
- SCHWARTZ, Jorge. *Fervor das vanguardas: arte e literatura na América Latina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

