

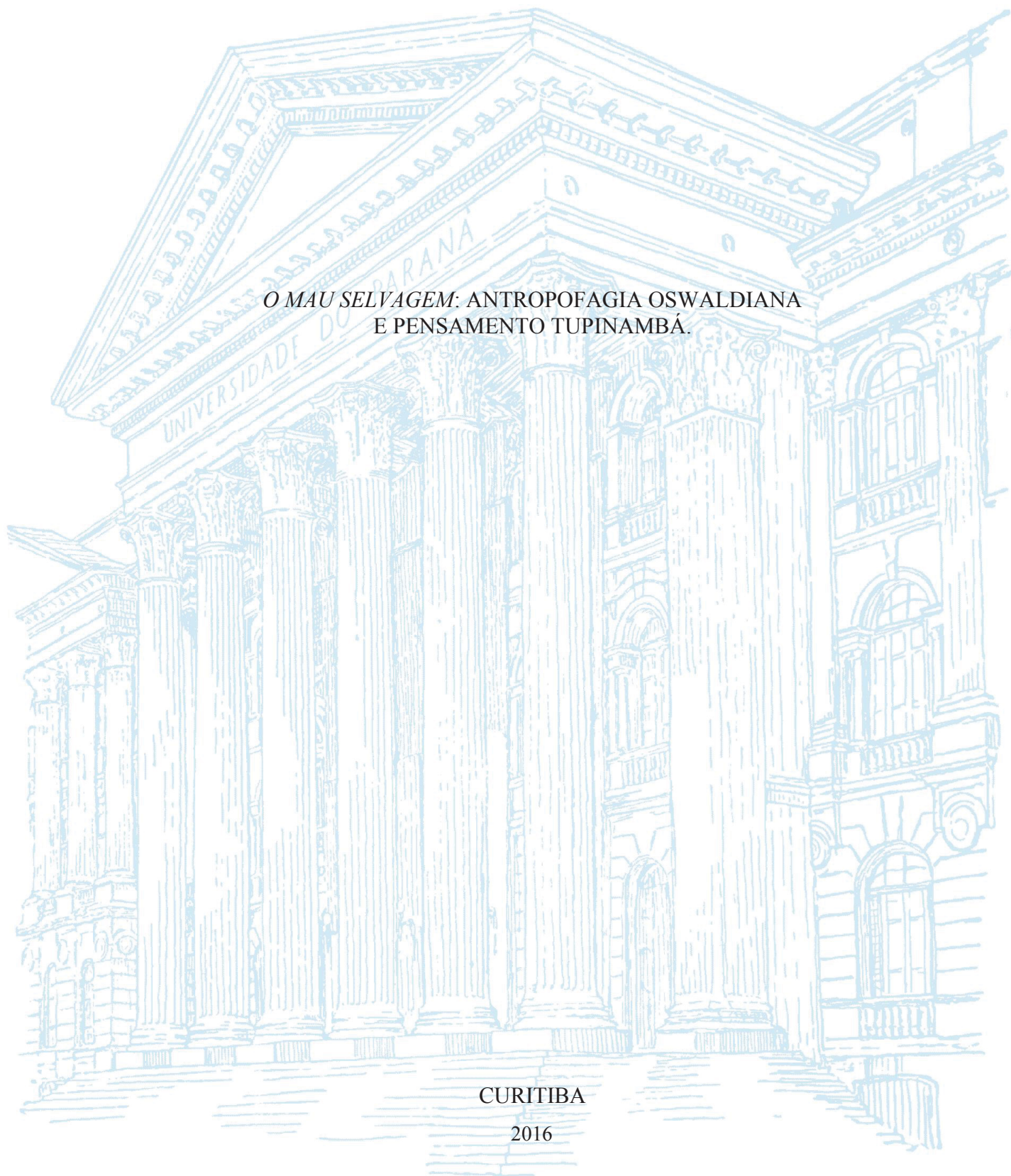
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GUSTAVO HENRIQUE FONTES DE HOLANDA

*O MAU SELVAGEM: ANTROPOFAGIA OSWALDIANA
E PENSAMENTO TUPINAMBÁ.*

CURITIBA

2016



GUSTAVO HENRIQUE FONTES DE HOLANDA

*O MAU SELVAGEM: ANTROPOFAGIA OSWALDIANA
E PENSAMENTO TUPINAMBÁ.*

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

Curitiba
2016

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE
BIBLIOTECAS/UFPR-BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR.
Bibliotecária: Rita de Cássia Alves de Souza – CRB9/816

Holanda, Gustavo Henrique Fontes de

O mau selvagem: antropofagia oswaldiana e pensamento tupinambá.

/ Gustavo Henrique Fontes de Holanda. – Curitiba, 2016.

120 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná. Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

1. Andrade, Oswald de, 1890-1954 - Crítica e interpretação. 2. Literatura -
Filosofia. I. Título. II. Universidade Federal do Paraná.

CDD B869.8

TERMO DE APROVAÇÃO

1



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 154/2016

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação/Tese para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: FILOSOFIA.

Ao décimo quinto dia do mês de agosto do ano de dois mil e dezesseis, as quatorze horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa, composta pelos Professores Doutores: Miguel Alfredo Carid Naveira (Antropologia/UFPR), Walter Romero Menon Junior, (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Gustavo Henrique Fontes de Holanda "**O Mau Selvagem: Antropofagia oswaldiana e pensamento tupinambá.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa realizada pelo Prof. Dr. Marco Antonio Valentim. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "APROVAÇÃO" do mesmo, HABILITANDO-O AO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA * na área de concentração: FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação, no prazo de sessenta (60) dias. A obtenção do título de Mestre está condicionada à implementação das correções sugeridas pelos membros da banca examinadora e ao cumprimento na íntegra das exigências estabelecidas na Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca. * HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA.

Abaixo, os comentários consubstanciando os pareceres da banca.

COMENTÁRIOS: Solicite-se a reavaliação de conclusões de dissertação, com base no debate ocorrido na defesa, no sentido de uma problematização das teses defendidas.

Curitiba, 15 de agosto de 2016.



Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira
Primeiro examinador
Antropologia/UFPR

Prof. Dr. Walter Romero Menon Junior
Segundo examinador
UFPR

DEDICATÓRIA

Dedico esta pesquisa à minha mãe, Dinari Fontes, que nasceu em uma comunidade ribeirinha do alto rio madeira; e a todos que lutam por um mundo onde as diferenças sejam mais que possíveis e pensáveis, bem vindas.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente preciso agradecer a minha amada companheira, Bárbara Canto, pela cumplicidade e parceria de todas as horas, nessa aventura maior de ter uma família, e conciliar a criação dos pequenos com uma vida acadêmica e politicamente ativa.

Em seguida, agradeço ao meu comprometido orientador Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, que “zela pela diferença” nos espaços de Filosofia acadêmica. Ao Prof. Dr. Alexandre Nodari, pela colaboração com a pesquisa através de preciosos apontamentos e sugestões de leitura. Aos amigos que tive a sorte de colher-conhecer na UFPR, particularmente Eloyluz, Gustavo “mãozinha”, Wagner, Camila, Murilo, Rafael e Renan. E claro, agradeço também a bolsa de pesquisa da Capes por ter tornado essa empreitada materialmente possível.

RESUMO

Em *O mau selvagem: antropofagia oswaldiana e o pensamento Tupinambá*, empreende-se uma análise da obra filosófica de Oswald de Andrade, tendo como base os textos, *Crise da filosofia messiânica* (tese apresentada ao concurso de Prof. Dr. da USP, no ano de 1950), e o artigo “o antropófago”, escrito pouco depois e hoje presente na coletânea de ensaios *Estética e Política* (1992). Neles o autor expõe a sua “filosofia da devoração” como “única lei do mundo” (1928), já que “a vida na Terra produzida pela desagregação do sistema solar só teria um sentido – a devoração” (ANDRADE, 1992, p. 28). Observa-se que na hermenêutica proposta pelo autor, a antropofagia opera como conceito nuclear, em contraposição a tradição do Ocidente messiânico e patriarcal. Esta oposição estruturaria a dialética que percorre todo o pensamento oswaldiano. De um lado, a cultura antropofágica, cujo horizonte existencial é a imanência do perigo, a propriedade coletiva da terra, o matriarcado e a economia do Ser. Do outro lado uma cultura messiânica, onde se teria a transcendência do perigo, cuja dinâmica existencial instaura a figura de Deus ou o Estado, para assegurar o direito do *pater familias* à propriedade privada e à herança. Nesta leitura, o poder do *pater familias* seria o núcleo onto-teológico do direito positivo e do sacerdócio, pensado este último como o braço espiritual do sistema patriarcal, operando o que seria uma apropriação (indébita) do “sentimento órfico”. É neste sentido que Oswald de Andrade empreende uma busca pelo núcleo originário da instauração deste poder do *pater familias* através da análise da tese do matriarcado de Bachofen (1987), que por sua vez nos remete a trilogia das Oréstias, de Ésquilo ([458 a.C] 1988), cujo tema central seria a virada do direito matriarcal enquanto fundamento da vida coletiva, para o direito patriarcal. Bachofen coloca que este impulso inaugural que o patriarcado recebe da Grécia encontrou sua consolidação final com a fórmula do direito romano “*pater est quem nuptiae demonstrant*”. Em seguida, a teoria de Oswald nos leva a análise do texto de *Totem e tabu*, de Freud ([1936] 1950), onde o filósofo também acredita encontrar algumas das raízes do patriarcado e do messianismo. Enquanto estratégia de desnaturalizar esta tradição histórica, o autor lança a figura do antropófago e o conceito de antropofagia, tendo como base os relatos (sobretudo franceses), sobre os nativos ameríndios que ocupavam a Costa do Brasil. Nesta linha de análise, sentimos a necessidade de, em um segundo momento, buscar dar conta da Antropofagia também enquanto prática (*práxis*) destes coletivos humanos – os Tupinambás ou Tupis da Costa. E assim nos debruçamos sobre relatos e crônicas, teses antropológicas e etnografias. Ao se abrir para este diálogo, a investigação encontrou fortes convergências entre a Antropofagia como proposta por Oswald de Andrade, e conceitos como “sociedade contra o Estado” (CLASTRES, 1978), “autodeterminação ontológica” e “imanência do inimigo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002-2010), “ambivalência” etc. A investigação do alcance e pertinência desta tensa e equívoca convergência ocupa toda a segunda parte desta dissertação até a conclusão de que a Antropofagia, tanto literal (etnográfica e antropológica), quanto literária (estética e filosófica) deve ser entendida como impulso ontológico de predação da diferença com vistas à transformação. Antropofagia então, como fórmula de uma disposição de, na relação com o outro, alterar-se; não apenas reconhecer a diferença, como de exercê-la.

Palavras – Chave: Filosofia, Antropofagia, Pensamento Ameríndio.

ABSTRACT

In 'The bad savage: Oswald's anthropophagy and the Tupinambá thinking', an analysis of the philosophical work of Oswald de Andrade is undertaken, based on the texts, *Crisis of Messianic Philosophy* (thesis presented to the Prof. Dr. contest of USP, in the year 1950), and the article "the anthropophagus", which was written right after and today is present in the collection of essays *Aesthetics and Politics* (1992). On them, the author exposes his "devouring philosophy" as the "single law of the world" (1928), since "life on Earth produced by the dissolution of the Solar System would only have one meaning - the devouring" (ANDRADE, 1992, p. 28). Inside the Hermeneutics proposed by the author, it is observed that the anthropophagy operates as a nuclear concept, in contraposition as the tradition of the Messianic patriarchal West. This opposition would structure the dialectic that goes through the entire thinking of Oswald. On one side, the anthropophagic culture, whose existential horizon is the immanence of danger, the collective property of the earth, the matriarchy and the economy of the Being. On the other side there is a Messianic culture where there would exist the transcendence of the danger, whose existential dynamics installs the figure of God or the State, to assure the right of pater familias to private property and to heritage. In this reading, the power of the pater familias would be the onto-theological core of positive right and of priesthood, this last being thought as the spiritual arm from the patriarchal system, operating what would be a misappropriation of the "orphanic sentiment". It is in this sense that Oswald de Andrade engages a search for the original nucleus of the establishment of the pater familias' power through the analysis of Bachofen's (1987) matriarchy thesis, which, on the other hand, refers to the Orestias' trilogy, from Esquilo ([458 a.C] 1988), whose main theme would be the turnaround of matriarchal right as foundation of collective life, to the patriarchal right. Bachofen argues that this inaugural impulse that the patriarchy receives from Greece has found its final consolidation with the Roman law formula "pater est quae nuptiae demonstrant." Next, Oswald's theory leads us to the analysis of Freud's text *Totem and Tabu* ([1936] 1950), in which the philosopher also believes he's found some of the roots of patriarchy and messianism. As a strategy to denaturalize this historical tradition, the author launches the figure of the anthropophagus and the concept of anthropophagy, based on reports (mainly from French) about the native Amerindians who occupied the Coast of Brazil. In this line of analysis, we felt the need to, in a second moment, seek for Anthropophagy also as a practice (praxis) of these human collectives - the Tupinambás or Tupis da Costa. And so we focus on reports and chronicles, anthropological and ethnographic theses. In opening up to this dialogue, the research found strong convergences between Anthropophagy as proposed by Oswald de Andrade, and other concepts such as "society against the state" (CLASTRES, 1978), "ontological self-determination" and "immanence of the enemy" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002-2010), "ambivalence", etc. The investigation of the scope and pertinence of this tense and equivocal convergence occupies the whole second part of this dissertation until the conclusion that Anthropophagy, both literal (ethnographic and anthropological), and literary (aesthetic and philosophical) must be understood as an ontological impulse of predation of the difference with a concerning view to transformation. Anthropophagy would then change in relation with the other, as a formula of an disposition, not just to recognize the difference, but also to exert it.

Keywords: Philosophy, Anthropophagy, Amerindian thought.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
1.1 CONTEXTO HISTÓRICO	14
2. ANTROPOFAGIA OSWALDIANA.....	19
2.1 GENEALOGIA DA ANTROPOFAGIA OSWALDIANA	19
2.1.1 O selvagem, de Couto de Magalhães.....	19
2.1.2 Oswald: “o maior grilo da história” e o Comunismo.....	22
2.2 A CRISE DA FILOSOFIA MESSIÂNICA	27
2.3 “O SER COMO TAL”: O UM, A TRANSCENDÊNCIA DO BEM E A ORDEM.	33
2.3.1 O um e o Estado.....	37
2.3.2 “Insurreição ativa contra o império do UM”.....	38
2.4. O “HOMEM NATURAL”.....	40
2.5. O MATRIARCADO (DAS MUTTERRECHT).....	45
2.6. AS EUMÊNIDES.....	50
2.7 TRANSFORMAÇÃO DO TABU EM TOTEM: FREUD, INCESTO E EXOGAMIA.....	54
2.8 A SERVIDÃO.....	58
2.9 A “WELTANSCHAUUNG” ANTROPOFÁGICA.....	63
2.10 BAIXA E ALTA ANTROPOFAGIA.....	65
3. O PENSAMENTO TUPINAMBÁ.....	70
3.1 GENEALOGIA DO MAU SELVAGEM.....	70
3.2 A LEI INSCRITA NO CORPO.....	71
3.3 A CHEFIA.....	72
3.4 A CATEQUIZAÇÃO DOS GENTIOS.....	76
3.5 O JAGUAR E O LOBO.....	79
3.6 SOCIALIDADE.....	83
3.7 A QUESTÃO E A FUNÇÃO DA GUERRA.....	84
3.7.1 “Sociedades-para-a-troca”: a hipótese de Lévi-Strauss.....	85
3.7.2 Florestan Fernandes e o “instrumentum religionis”.....	91
INTERMEZZO ETNOGRÁFICO SOBRE A GUERRA.....	92
3.7.3 Arqueologia da violência e a lógica da diferença.....	98
3.7.4 Vingança: canibalismo, memória e imanência do inimigo.....	101
3.8 PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO: NATUREZA, CULTURA E TRIADISMO.....	105
3.9 CAÇA E GUERRA: BANQUETE DE GENTE.....	107
4. CONCLUSÃO.....	111
4.1 ANTROPOFAGIA, PREDACÃO DA DIFERENÇA COM VISTAS À TRANSFORMAÇÃO.....	111
5. REFERÊNCIAS.....	121

1. INTRODUÇÃO.

Iniciamos a pesquisa para esta dissertação de Mestrado com o objetivo único de investigar a controvertida obra filosófica do pensador brasileiro Oswald de Andrade. Ao analisar seus escritos observamos que apesar do *Manifesto Antropofágico* ter surgido no que seria a juventude do autor [1928], é na retomada da Antropofagia, em meados da década de 1940, que o termo é proposto a partir do registro específico da Filosofia. O autor mesmo nos confessa isso em uma de suas entrevistas: “em 1928, lançamos o manifesto antropofágico, porém só depois da minha ruptura com os comunistas em 45 é que estou estudando profundamente o assunto” [ANDRADE, 1990, p. 179].

Neste sentido, a parte da obra a ser tratada por essa pesquisa se restringe aos textos de maturidade do autor, nos atendo principalmente a Tese apresentada para concurso da cadeira de Filosofia da USP em 1950, *A crise da filosofia messiânica*, e o ensaio “*O antropófago*”, escrito poucos anos depois. Consta ainda dos escritos desta fase filosófica o ensaio *A marcha das utopias*, cuja leitura se mostrou também bastante valiosa para a nossa pesquisa.

Nestes textos acima referidos o autor apresenta a antropofagia como conceito nuclear de uma outra “visão de mundo” (*Weltanschauung*), diferente da legada pela tradição do Ocidente messiânico e patriarcal. De fato, constatamos que todo o pensamento de Oswald de Andrade se estrutura a partir de uma dialética que postula uma oposição fundamental entre uma “cultura antropofágica” e uma “cultura messiânica”. Do lado da antropofagia teríamos a imanência do perigo como horizonte existencial, capaz de produzir a solidariedade social expressa a partir da propriedade coletiva da terra e partilha dos bens, cujo sistema político seria matriarcal (em sentido lato, já que o autor faz apenas uma leitura metafórica deste conceito), e a economia seria a “economia do ser”. Já a cultura messiânica se distingue pela propriedade privada da terra, cuja dinâmica de transcendência do perigo postula ou instaura a necessidade de um poder superior (Deus ou o Estado), único capaz de assegurar o sistema patriarcal ancorado no direito a herança, por sua vez gerado pela “economia do haver”. Estes termos ficarão mais claros no desenrolar da pesquisa.

Temos ainda que na hermenêutica proposta pelo autor, o núcleo do patriarcado (e do messianismo) estaria no reconhecimento do poder do *pater familias* enquanto embrião da imagem do poder como coerção. Esta figura, segundo Oswald, veio a estruturar o “direito positivo” que teria como função original assegurar os direitos do *pater familias* a propriedade privada e a herança. Isso do ponto de vista estritamente político e secular. Do ponto de vista religioso, para o filósofo, a cultura messiânica teria produzido o “sacerdócio”, espécie de

braço espiritual do patriarcado que vem operando historicamente uma apropriação “indébita” do que o pensador chamou de “sentimento órfico” (proposto enquanto impulso humano para crer), dirigindo assim as massas para a aceitação das desigualdades e da exploração econômica e política: “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, 1972, p. 81].

Seguindo esta trilha Oswald de Andrade empreende então uma busca pelo núcleo originário de instauração deste poder do *pater familias* através da análise da “teoria do matriarcado” como formulada pelo antropólogo suíço Johann Jakob Bachofen, que por sua vez o remete ao texto das *Oréstias ou Oresteias*, com especial ênfase para o terceiro ato da Trilogia de Ésquilo [458 a.C], intitulado *As eumênides*. O outro texto analisado pelo autor em busca destas origens (históricas e psíquicas do patriarcado, é o clássico *Totem e tabu* de Freud ([1936] 1950). Nestas leituras Oswald acredita ter encontrado o núcleo originário da tradição patriarcal e messiânica do Ocidente e, em contrapartida, elementos suficientes para respaldar a aplicação da contra-teoria de um “matriarcado originário” que, sendo parte da formação histórico-política de toda a humanidade, também estaria presente no mundo ameríndio. É então com o objetivo de desnaturalizar esta tradição histórica que o autor apresenta a figura do antropófago e o conceito de antropofagia, tendo como marco histórico a descoberta dos nativos ameríndios pelas armas, pelas cruces e pela intelectualidade europeia.

Não podemos nos esquecer, no entanto, que a imagem do indígena que interessa ao autor é aquela do nativo americano como presente nas crônicas quinhentistas (sobretudo francesas), produzidas durante os primeiros anos de invasão e conquista das terras do Novo Mundo, no esteio da malfadada catequização dos gentios. Neste sentido, o antropófago oswaldiano se converte na imagem arquetípica do “homem natural”, pensado enquanto exemplo de uma humanidade não domesticada (ou não civilizada), cuja dinâmica social não produzia hierarquias, nem exploração do trabalho ou miséria. E cuja contribuição ao grande caldeirão das ideias “modernas” a respeito da justiça social e das liberdades individuais precisa ainda hoje ser devidamente reconhecida. Afinal, lemos no manifesto antropofágico que, “sem nós [os ameríndios] a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (ANDRADE, 1978, p. 14).

Nossa pesquisa, contudo, ao privilegiar o conceito de antropofagia resolveu se debruçar de maneira um pouco mais atenta sobre o modo de vida dos povos que ocupavam a Costa do Brasil durante os anos de invasão e conquista, para averiguar se haveria de fato uma convergência – mesmo que tensa e equívoca, entre a proposta de uma filosofia antropofágica,

e o “pensamento ameríndio” enquanto expressão “ontologicamente autodeterminada¹” destes coletivos humanos. E assim, fomos nos aproximando da Antropologia e das etnografias com o objetivo de minimamente dar conta da “antropofagia carnal” ou literal, para a partir dela traçar um paralelo com a antropofagia filosófica de Oswald. Fizemos isso por acreditar que uma filosofia que “jamais ultrapasse os limiares de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência”, corre o risco de permanecer mais uma ideologia que um instrumento de investigação humana (WAGNER, 2012, p. 41)².

Crucial neste sentido foi a descoberta da obra do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, cuja teoria do “perspectivismo amazônico” é proposta literalmente como uma retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 129). Tal leitura iluminou nossos caminhos analíticos voltados para dar conta da segunda etapa desta pesquisa que teve como meta se debruçar sobre os significados da antropofagia literal. Através destas e de outras leituras antropológicas, fomos aos poucos descobrindo conceitos como “autodeterminação ontológica”, “imanência do inimigo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), “sociedade contra o Estado”, “insurreição ativa contra o império do Um” (CLASTRES, 1978, 2004), “ambivalência” (STUTZMAN, 2002) etc., que pareciam acenar para um diálogo direto com a antropofagia oswaldiana, mesmo que “em novos termos”.

A investigação do alcance e pertinência desta tensa e equívoca convergência ocupa toda a segunda parte desta dissertação, onde surge como figura guia do nativo ameríndio o “mau selvagem”. Nosso foco de análise, nesse segundo momento, passou a ser então o pensamento ameríndio dos Tupis que habitavam a Costa (Tupinambá, Tamoio, Tememinó, Tupiniquin etc.), recebendo contribuições teóricas por vezes forjadas a partir do olhar sobre outras etnias (em particular, os Guaranis de que trata Pierre Clastres, mas também os Araweté de Viveiros de Castro e os Yudjá de Lima).

Oferecemos como conclusão desta pesquisa a leitura de que a antropofagia, tanto literal (etnográfica e antropológica), quanto literária (estética e filosófica), deve ser entendida como um impulso ontológico de predação da diferença com vistas à transformação. Neste sentido, a antropofagia seria a expressão desta disposição de, na relação com o outro, alterar-se; uma questão não apenas de reconhecer como de exercer a diferença.

¹ Termo cunhado por E. Viveiros de Castro (2010, p.18) ao tratar das *Metafísicas Canibais* não como projeções de uma cultura “ameríndia” sobre uma natureza universal, mas sim como realidades ontologicamente autodeterminadas a partir de suas próprias categorias como: imanência, triadismo, inconstância, transformação etc.

² Substituímos, na citação, Antropologia por Filosofia porque achamos mais que oportuno, pertinente.

1.1 Contexto Histórico

Lemos no texto de introdução às obras completas de Oswald de Andrade feito por Benedito Nunes que, a antropofagia foi atirada no cenário teórico da contemporaneidade do filósofo como uma pedra. Pensada assim como ato de insurreição, subversivo, tinha no choque, no impacto, seu primeiro objetivo. O que a ligaria a outros manifestos “canibais” anteriores, como o “manifesto Canibal Dadá”, de Francis Picabia (1920). Mas a proposta e o alcance das ideias presentes tanto no manifesto anterior, da Poesia Pau Brasil (1924), quanto no Antropófago (1928, ou ano 374 da deglutição do bispo Sardinha), não devem ser buscadas na relação com este antecessor dadaísta.

Pois as visões de Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral – artista plástica, companheira, mentora e musa do autor; não se resumem a um gesto histórico de horror e subversão moral como proposto pelo dadaísmo; isto porque enquanto as vanguardas europeias (dadaísta, futuristas) prometiam um futuro possível, deslumbrados e aterrorizados com a tecnologia, a antropofagia buscava reconhecer no seu passado ancestral e primitivo, uma “era de ouro”. Diferente da proposta de destruição surrealista, a antropofagia propunha uma restauração revolucionária do “homem como é, simples e natural”.

Seu paralelo com o pensamento europeu de então passaria pelo Surrealismo, mas estaria mais próximo do Expressionismo e do Cubismo, a partir da proposta de diálogo com a arte, religião e culturas “primitivas”, como parte de uma busca de renovação espiritual e um caminho para humanizar a civilização industrial. Lembremos que o quadro “*Les demoiselles d’Avignon*,” de Picasso, de 1907, figura como marco não apenas do Cubismo, mas desse interesse pelo primitivismo em arte³. Quanto a isso, Oswald nos dirá que “o primitivismo que na França aparecia como exotismo, era para nós primitivismo mesmo” (ANDRADE, 1990, p. 148).

Nacionalmente a antropofagia se insere na cultura brasileira como um dos desdobramentos da “Semana de arte moderna” de 1922. Retrospectivamente, pode-se dizer que a “Semana” foi precedida e articulada pelo impacto da exposição expressionista de Anita Malfatti em São Paulo, no ano de 1917.

A crítica severa do escritor Monteiro Lobato, que chegou a chamar de “paranoia ou mistificação” a nova estética representada pelos quadros *O homem amarelo*, *A estudante*

³Com certeza, houve também influência do Manifesto Futurista de Marinetti (1909), e sua exaltação da tecnologia e da velocidade, a partir do qual Oswald irá ver positivamente a definição do bárbaro tecnizado (Keyserling), como síntese civilizacional a ser buscada.

russa e *Mulher de cabelos verdes* de Malfatti, não apenas uniu o público conservador em defesa dos valores miméticos, acadêmicos e tradicionais; como também, em um gesto de solidariedade artística, imprimiu um espírito de corpo para o que viria a ser o modernismo brasileiro.

Foi a partir desta exposição que Mário de Andrade e Anitta Malfatti se tornaram grandes amigos e juntaram-se aos artistas Victor Brecheret, Di Cavalcanti, Menotti Del Picchia e o próprio Oswald de Andrade, na introdução da estética e dos valores modernistas no Brasil. Anos depois, com a inclusão de Tarsila do Amaral, pintora também recém chegada da Europa, ocorreu a formação do chamado “grupo dos cinco”: Mário e Oswald de Andrade, Anita Malfatti, Menotti Del Pichia e Tarsila do Amaral.

Neste sentido, a Semana da Arte Moderna de 1922, celebrada durante o centenário da “independência” do Brasil, teve uma carga simbólica ímpar na cultura brasileira, congregando vários nomes dos mais relevantes para a intelectualidade nacional e, teve em Oswald de Andrade um de seus principais articuladores. Muita coisa já foi escrita sobre este evento e seu período histórico. Aqui, resumidamente, será tida como pouco mais que um marco ou gesto inaugural na trajetória oswaldiana rumo à antropofagia. Sobre a “Semana”, no entanto, forçoso seria mencionar as grandes novidades estéticas representadas pelas obras do poeta Manuel Bandeira e do músico Heitor Villa-Lobos.

Através do estudo do autor e do período, somos levados a crer que a influência da pintora Tarsila do Amaral sobre a vida e a obra de Oswald de Andrade foi profunda. Tanto que em uma entrevista o autor confessa: “foi talvez na pintura bárbara de Tarsila que eu achei essa expressão” (ANDRADE, 1990, p. 41), ao referir-se a antropofagia.⁴

É neste sentido que os primeiros versos do *Manifesto da poesia pau-brasil*: “os casebres de açafreão e de ocre nos verdes da favela, sob o azul cabralino” (ANDRADE, 1978, p. 5), podem ser encarados como uma descrição poética dos quadros de Tarsila, que já representavam então o ideal estético perseguido pelo pensador: uma arte nacional e cosmopolita, capaz de recuperar nossa ancestralidade “primitiva” sem desconsiderar as contribuições das vanguardas políticas e estéticas vindas da Europa.

Fato marcante ocorre em 1928 quando Tarsila dá de presente a Oswald, então seu marido, o famoso quadro Abaporú (do Tupi, “homem que come gente”). Nome este dado por Oswald em parceria com o poeta Raul Bopp e a partir do qual os dois teriam decidido “fazer um movimento” que representaria os ideais e anseios estéticos da vanguarda brasileira, a qual

⁴ Em outro momento, o autor alega ter se inspirado no Ensaio “Des Canibales” de Montaigne (ANDRADE, 1990, p. 127).

acreditavam representar: Oswald com seus romances e “Manifestos” (1924-1928); Raul Bopp com seu poema épico *Cobra norato* (1931); e ambos juntos nas “duas dentições” da *Revista de antropofagia* (1928-1929). Entre as maiores contribuições estéticas da Antropofagia é fundamental ainda incluir o romance *Macunaíma* de Mário de Andrade (1928).

Sendo assim, pode-se dizer que no cenário nacional a antropofagia dá sequência aos eventos da “Semana de 22”, primeiro com a proposta de uma poesia de exportação – Pau Brasil, contra a “máquina de fazer poemas” parnasiana e contra todo gesto de imitação da arte e do pensamento europeu. O *Manifesto antropófago* sendo já então uma expressão maturada de todo esse processo de afirmação do que é próprio com vistas ao reequilíbrio do empreendimento humano da civilização. *Tupy or not tupy* se torna a questão para quem buscava a realização de uma brasilidade ancestral em contexto moderno.

Neste sentido, seguindo a leitura de Benedito Nunes, a antropofagia se insurge contra:

o aparelhamento colonial político-religioso repressivo sob que se formou a civilização brasileira; a sociedade patriarcal com seus padrões morais de conduta e as suas esperanças messiânicas; a retórica de sua intelectualidade, que imitou a metrópole e se curvou ao estrangeiro; e o indianismo como sublimação das frustrações do colonizado, que imitou atitudes do colonizador (NUNES, 1978, p. XXV).

E entre os representantes nacionais destas ideologias, teríamos o *nacionalismo metafísico*, de Graça Aranha, o nacionalismo prático *verde-amarelo*, representado pela revista *Anta (...)* e o *espiritualismo católico*, ligado ao simbolismo e à filosofia de Farias Brito (NUNES, 1978, p. XIV).

O texto do Manifesto Antropofágico, por sua vez, está repleto de teorias e autores nacionais e europeus, os quais, entre as referências implícitas e explícitas poderíamos perfilar: André Breton, Lévy-Bruhl, Léry, Rousseau, Montaigne, Keyserling, Vieira, Alencar, Hegel, Freud, Marx e Nietzsche. Não temos condições de acompanhar todas estas referências, mas o que fica de imediato do texto desse segundo manifesto é a força de seus aforismos e sua densa carga conceitual: “Só a antropofagia nos une (...), única lei do mundo (...), só me interessa o que não é meu (...), já tínhamos o comunismo (...) tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário” (ANDRADE, 1978, p. 13).

Logo após o Manifesto de 1928 surgiu a Revista de Antropofagia que teve duas fases ou “dentições”: a primeira publicada sob a direção de Alcântara Machado e Raul Bopp, teve dez números que circularam de maio de 1928 a fevereiro de 1929. Nessa fase entre os principais colaboradores estavam: Plínio Salgado, Mário de Andrade, Jorge de Lima, Carlos

Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Menotti del Picchia, Oswaldo Costa, Murilo Mendes, Augusto Meyer, Pedro Nava etc.

Já a segunda denteição, mais diretamente ligada ao chamado “núcleo duro” da antropofagia, sob liderança de Geraldo Ferraz, teve 15 números publicados no jornal "Diário de São Paulo." O primeiro número foi publicado em 17 de março de 1929 e o último em 1º de agosto de 1929. Em uma de suas entrevistas Oswald nos diz que “a revista era mais que uma publicação comum. Era uma ideia em movimento” (ANDRADE, 1990, p. 212).

Para ficar evidente a solução de continuidade no pensamento oswaldiano desde o período *Pau-Brasil* até a *Revista de antropofagia*, lemos o filósofo afirmar em uma de suas entrevistas que a revista pretendia “conjuguar todos os esforços consciente do Brasil moço, a fim de extirparmos da nacionalidade o que lhe é estranho e antagônico” (ANDRADE, 1990, p. 40). Vê-se nessa passagem, como em muitas outras anteriores, certo fascínio do filósofo pela brasilidade enquanto categoria do pensamento, ou seja, um certo nacionalismo que marca toda a sua obra.

Nosso itinerário neste primeiro capítulo da dissertação será, inicialmente, percorrer o texto da *Crise da filosofia messiânica* seguindo a explanação do autor sobre o que é o messianismo, seu percurso histórico dentro do Ocidente, suas implicações e repercussões filosóficas. Em seguida, seguiremos a trilha da questão do “Ser como tal” enquanto “grande impostor da velha metafísica” como posta por Oswald, a partir da análise das proposições de Parmênides e de suas apropriações pela ontologia aristotélica, buscando entender as implicações destas definições na estruturação de uma filosofia política claramente centralizadora e hierárquica, contra as quais, ao nosso ver, tanto a antropofagia oswaldiana quanto a Tupinambá se insurgem. Neste tópico colocaremos também a questão da chefia ameríndia, a partir de uma breve alusão as considerações da antropologia política como proposta por Pierre Clastres.

O tema seguinte será relativo à questão do "homem natural” enquanto conceito a partir do qual o autor se refere aos nativos ameríndios. Trata-se aqui de um dos pontos fundamentais para os propósitos desta pesquisa que propõe a antropofagia oswaldiana como elemento de mediação entre a filosofia messiânica ocidental e o pensamento ameríndio.

Logo adiante surge a questão do conceito de matriarcado, o qual se constitui como um dos eixos principais da argumentação do filósofo brasileiro enquanto núcleo aglutinador de tudo que não é, originalmente, nem messiânico nem patriarcal. Para o desenvolvimento deste tema se impõe como incontornável a análise da obra de Bachofen, que por sua vez nos remete ao texto da tragédia de Ésquilo, chamada *As oréstias* (ou *Orestéia*), a qual nos é apresentada

como documento histórico-literário fundamental para a tese elaborada pelo historiador suíço; a qual também é referenciada por Oswald.

Outro autor fundamental para a estruturação da antropofagia oswaldiana é Freud. De sua vasta obra analisaremos apenas *Totem e tabu*, já que para o filósofo brasileiro “a operação metafísica da antropofagia é a transformação do tabu em totem”. Por último veremos como se enuncia, na antropofagia, a questão da servidão, findando com uma definição mais precisa do que o autor propõe como uma “visão de mundo” (*Weltanschauung*) antropofágica, ao realizar uma diferenciação entre alta e baixa antropofagia.

2. ANTROPOFAGIA OSWALDIANA.

2.1. Genealogia da antropofagia oswaldiana

2.1.1 O selvagem, de Couto de Magalhães.

Uma referência incontornável, fortemente presente no texto do *Manifesto antropófago* e em todo o projeto da antropofagia oswaldiana, vem do estudo encomendado por D. Pedro II ao General Couto de Magalhães, publicado em 1876 sob o título de *O selvagem* (1975).

De fato, a pesquisa empreendida por Magalhães acerca das raízes, constituições e costumes dos nativos brasileiros toca diretamente no tema de uma visão crítica do mundo dos ameríndios. Nesta obra Oswald pôde encontrar uma excelente compilação de fábulas do jabuti, cuja leitura o permitiu afirmar que nós, os nativos americanos, “somos fortes e vingativos como o Jabuti” (ANDRADE, 1970, p. 17). Provavelmente foi também esta obra de Couto de Magalhães quem primeiro tenha sugerido a Oswald que “somos Brasil, mas não esqueçamos de que somos também Pindorama” (MAGALHÃES, 1975, p. 9). O que irá marcar o esforço filosófico de nosso autor em dar a ver o universo ameríndio como um outro mundo, ou melhor, como um rio perene que corta a nossa brasilidade transversalmente.

É Couto de Magalhães ainda, que cerca de cinquenta anos antes de Oswald, já se referia ao índio catequizado como “um ente degradado” (MAGALHÃES, 1975, p. 75). Fórmula que será repetida muitas vezes pelo filósofo brasileiro ao afirmar estar “contra todas as catequeses” (ANDRADE, 1970, p. 13), pois nossa singularidade cultural estaria relacionada ao fato de que “nunca fomos catequizados” (p. 14), “fizemos foi o carnaval” (p. 16).

Outras considerações de Couto de Magalhães também parecem claramente antecipar alguns temas e problemas posteriormente tratados pela “antropofagia oswaldiana”, como por exemplo, a questão da sexualidade ameríndia que habitaria uma realidade moral completamente diferente daquela profetizada pelo cristianismo, e igualmente distante, segundo Oswald, da teoria psicanalista freudiana.

Sobre esse assunto, lemos em Couto de Magalhães, ao se referir às especulações acerca do que poderíamos chamar de reverberações de uma “promiscuidade originária” entre os ameríndios, o seguinte:

Este modo de entender as relações do homem com a mulher, isto é, de fazê-las exclusivamente depender da vontade dos dois, pode ter e efetivamente deve ter grandes inconvenientes. Quaisquer, porém, que eles sejam, não é prostituição; é um modo de ser da família, que eles julgam melhor, segundo suas ideias e meios de vida (MAGALHÃES, 1975, p. 77).

O que surge aqui é a colocação do problema relacionado ao fato de que os nativos estudados por Magalhães, e posteriormente analisados por Oswald, respondem a uma outra estrutura familiar, que no limite, nos remete a uma outra estrutura da sociedade (ou da socialidade, como veremos adiante). Talvez seja importante fazer a ressalva de que Oswald força um pouco o sentido e o alcance deste conceito de Matriarcado como proposto por Bachofen, quando busca fazê-lo coincidir com esta outra estrutura familiar que seria a dos ameríndios⁵. O que ocorre na verdade é que o autor quer demarcar, de maneira um tanto arbitrária, esta linha divisória proposta por sua dialética, acerca de uma cultura patriarcal e outra matriarcal.

Esta ideia de um matriarcado entre os ameríndios será muita cara a teoria oswaldiana, e também muito polêmica. Aprofundaremos melhor este ponto mais adiante. Por ora, daremos seguimento à análise do texto de Couto de Magalhães a fim de encontrar outras possíveis reverberações de suas ideias no projeto antropofágico de Oswald de Andrade.

Magalhães apresenta ainda nas páginas seguintes à guisa de conclusão de seu argumento acerca da moralidade ameríndia, a afirmação de que “o instinto, pois, da própria conservação (que pode ser relacionado ao conceito oswaldiano de “imanência do perigo”), o orgulho, o amor paterno e materno vêm em auxílio do sentimento de honestidade, para fazer do índio um homem, pelo comum, mais moral que o cristão civilizado” (MAGALHÃES, 1975, p. 80). E esta é outra questão tão fecunda quanto polêmica proposta pela antropofagia oswaldiana, que diz respeito a análise de qual é o fundamento moral da socialidade ameríndia, a partir de uma visão crítica dos conceitos de barbárie e de civilização.

É desta obra também, segundo supomos, que viria outro dos aforismos do Manifesto de 28, qual seja: “se Deus é a consciência do Universo Incriado, Guaracy é a mãe dos viventes. Jacy é a mãe dos vegetais” (ANDRADE, 1970, p. 17). Pois em Couto de Magalhães já encontramos tanto as referências diretas a Jacy e Guaracy, quanto a seguinte formulação: “a teogonia dos índios assenta-se sobre esta ideia capital: todas as coisas criadas têm mãe” (MAGALHÃES, 1975, p. 81). Formulação que provavelmente contribuiu para reforçar a teoria de um matriarcado entre os ameríndios como encampada por Oswald.

Outro tema presente na obra de Magalhães e que antecipa de certa forma algumas das reflexões empreendidas pelo filósofo brasileiro, sendo até mesmo fundamental para supracitada teoria do matriarcado, é a ideia de que no mundo ameríndio a palavra “pai não indica a origem de um homem, senão em uma sociedade em que o casamento já tenha

⁵ Sobre o assunto, é importante frisar que as organizações familiares dos ameríndios são muito diversas umas das outras, sendo impossível falar em um modelo geral ameríndio de estrutura familiar.

excluído a comunidade das mulheres” (MAGALHÃES, 1975, p. 82). E logo em seguida, o autor apresenta a fórmula nuclear do patriarcado, muitas vezes repetida por Oswald “*pater est qualem nuptiae demonstrant*”, isto é, pai é aquele que as núpcias demonstram (MAGALHÃES, 1974, p. 83).

Para finalizar esta breve exegese achamos interessante citar integralmente o poema Tupi parcialmente replicado por Oswald no Manifesto de 1928, único momento do texto onde há uma referência direta a obra de Couto de Magalhães, intitulado de *Invocação da lua nova*:

*Catiti, Catiti,
Imará Notiá,
Notiá Imará,
Epejú (fulano)
Emú manuára
Ce recê (fulana)
Cuçukui xa ikó
Ixé anhú i piá póra*

Cuja tradução literal seria: “lua nova, ó lua nova, assoprai em fulano lembranças de mim, eis-me aqui, estou em vossa presença; fazei com que eu tão-somente ocupe seu coração” (MAGALHÃES, 1975, p. 89).

Pouco tempo depois do segundo manifesto – e do crack da bolsa em 1929 que trouxe ao Brasil uma crise aguda do café, quebrando parte da oligarquia paulista (a família de Oswald entre elas); o autor adere à causa marxista, filia-se ao Partido Comunista ao lado de Patrícia Rehder Galvão (Pagu) e, só retomaria o tema da antropofagia filosófica cerca de quinze anos depois – em meados da década de 1940, por ocasião de um concurso para professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, no qual o autor não poderia mesmo esperar boa acolhida, visto tratar-se de um ambiente acadêmico cuja fundação se devia a colonização feita por uma força tarefa intelectual francesa vinda ao Brasil nos anos 1930⁶.

Para dar sequência a esta revisão genealógica, buscando agora esclarecer o fato de que a antropofagia e a consequente crítica à filosofia messiânica constituem um momento pós-

⁶ Cf. capítulo 1 de *Tristes trópicos* (1988, p. 23), onde Lévi-Strauss relata a fundação da Universidade de São Paulo, como grande obra em vida de seu professor Georges Dumas, cujas aspirações liberais demonstrariam certo “descompasso” com a realidade da sociedade brasileira de então.

comunista da produção oswaldiana, façamos agora uma breve incursão na relação que Oswald estabeleceu com o nacionalismo e o comunismo brasileiro.

2.1.2. Oswald: “o maior grilo da história” e o Comunismo.

Neste subtópico pretendemos enfrentar duas questões: a primeira, buscar entender qual a relação que o pensamento oswaldiano estabelece com o espírito nacional, ou seja, com a brasilidade em termos de herança histórica e perfil político; e a segunda visa diretamente a relação do autor com o ideário comunista, sua adesão e posterior desfiliação do PCB (Partido Comunista Brasileiro).

É interessante pontuar que esta desvinculação do autor ao Partido não se dá em termos da busca da manutenção, por parte do filósofo, de uma liberdade individual (e burguesa) como algumas leituras parecem sugerir; mas, pelo contrário, esta desvinculação partidária se dá no sentido de uma radicalização filosófica e criativa daquele ideário. Chegaremos neste ponto no decorrer da argumentação.

Voltando a primeira questão, a impressão que surge a partir da leitura das obras e particularmente das inúmeras entrevistas do autor (visto tratar-se de um dos intelectuais mais populares e influentes de sua época), é que a relação de Oswald com o Brasil é ambígua. Existe com certeza algo que ele admira até com certo entusiasmo no espírito nacional que seria relativo à alma “cordial” da população brasileira, no sentido positivo da cordialidade, pensada enquanto propensão à simpatia e acolhimento. Segundo ele: “nós brasileiros, oferecemos a chave que o mundo cegamente procura: a Antropofagia” (ANDRADE, 1990, p. 50). E adiante afirma como mais um aspecto positivo o fato de que “aqui o homem é mais importante do que a lei” (ANDRADE, 1990, p. 124)⁷. Esta última colocação exemplifica sua crítica ao império da Lei, que para o autor tem uma origem patriarcal e messiânica.

Mas este enaltecimento da singularidade do espírito nacional (da tal alma cordial do povo brasileiro) não minimiza a sua crítica ao Brasil enquanto legado e projeto histórico-político, enquanto um Estado que é “o maior grilo da história – um grilo de milhões de quilômetros talhados no título morto de Tordesilhas” (ANDRADE, 1990, p. 54).⁸ É neste

⁷ Teremos ocasião de investigar melhor esta questão, ao analisar o texto de Oswald intitulado “Um aspecto antropofágico da Cultura brasileira: o homem cordial”.

⁸ Pero Magalhães Gândavo, português que escreveu uma das primeiras crônicas Lusitanas sobre as novas terras do Império, se refere ao vergonhoso “silêncio dos portugueses sobre o Brasil, que fincava suas raízes na política de segredo iniciada por D. Manuel (...) que em 1504, proíbe os cartógrafos do reino de representarem o novo

sentido que Oswald afirma que “não é, nem quer ser, brasileiro, nesse sentido político internacional” (ANDRADE, 1990, p. 44), fruto de um país “de superestrutura importada, onde o parlamentarismo chegou antes da libertação do escravo (ANDRADE, 1990, p. 124). Prefere então se reconhecer como “americano, filho do continente América, carne e inteligência a serviço da alma da gleba” (ANDRADE, 1990, p. 44). Trata-se aqui, por parte do filósofo, mais claramente de uma análise que busca desvincular o povo brasileiro do Estado brasileiro, no sentido de apontar que o Estado em grande parte foi construído contra o povo e às custas da sua exploração, fruto de um projeto colonizador.

Entra agora em cena a segunda questão a que nos propomos neste subtópico, pois o comunismo enquanto ideário humanista é claramente mantido nesta iniciativa de colocar sua “carne e inteligência a serviço da alma da gleba”. E esta é de fato uma questão central na antropofagia oswaldiana, pois o momento mais marcante ou crucial, digamos, do desvio civilizacional no qual estamos inseridos, segundo o filósofo ocorreu quando “o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo” (ANDRADE, 1978, p. 81). Segundo o filósofo, “há toda uma revolução econômica e espiritual nesse ato em que se substituiu a Antropofagia das Idades de Ouro pela criação do trabalho” (ANDRADE, 1990, p. 130). É importante pontuar que o conceito de trabalho é proposto aqui não no sentido da metafísica marxista, em que aparece como elemento de distinção do humano, mas no sentido político da exploração do trabalho alheio.

O que supomos então é que essa rebelião filosófica contra a instituição da escravidão reverbera diretamente aspectos do ideário comunista, alçado a um âmbito supra ideológico segundo Oswald, que seria a constatação do matriarcado como um dos aspectos originários da vida humana coletiva. Oswald afirma que o “direito materno estaria naturalmente ligado à socialização lenta ou revolucionária dos meios de produção” (ANDRADE, 1990, p. 123).

Como veremos adiante, toda a discussão relativa ao matriarcado toca na questão da desnaturalização do conceito de propriedade privada (outro pilar do ideário comunista) e do fim do instituto da herança. É interessante, no entanto, constatar que a relação entre matriarcado e comunismo já estava presente em Bachofen (1861). Walter Benjamin, em um interessante artigo sobre o historiador suíço, afirma que Bachofen “achava mesmo que o comunismo era inseparável da ginococracia” (BENJAMIN, 2013, p. 105). Logo, não se trata de uma apropriação ideologicamente forçada perceber reverberações do ideário comunista nas

território da coroa portuguesa” (Gândavo, 2004, p. 37). Política de segredo aqui, é igual a: “e que ninguém suspeite do tamanho das Terras que estamos dizendo que é nossa”.

análises que Oswald empreende sobre o matriarcado. E esta avaliação inclusive deveria diminuir as controvérsias relativas a não pertinência da aplicação do conceito de matriarcado ao universo ameríndio, pois o autor estaria trabalhando com outra matriz teórica, que não a antropológica.

No contexto biográfico três motivos aproximaram Oswald do comunismo brasileiro. Não sabemos se o primeiro deles foi o crack da bolsa de Nova York, ou o início do relacionamento com Patrícia Galvão, visto que os dois ocorreram durante o fatídico ano de 1929.

Começamos então pelo Crack financeiro que convulsionou o capitalismo mundial, afetando radicalmente as relações de importação e exportação em todo o mundo. Como todos sabem aquela foi uma crise de demanda, ou seja, havia mais produtos no mercado do que se poderia consumir, e isso causou uma queda vertiginosa no valor de troca de uma série de mercadorias, afetando os pilares da estruturação financeira à época.

Entre essas mercadorias mais fortemente impactadas pelo colapso financeiro estava o café brasileiro, que naquele momento ocupava o lugar de carro chefe da economia nacional (equivalente talvez, ao petróleo atualmente). Oswald, que pertencia à elite paulista, viu nesse lance esvair-se boa parte de sua fortuna e de sua herança. Afirma o autor que “em 1930, também ele havia perdido tudo” (ANDRADE, 1990, p. 93).

Concomitante a este fato duas pessoas vêm marcar de maneira indelével a vida do autor. Primeiramente, sua nova companheira Patrícia Rehder Galvão, ou Pagú, cujo relacionamento leva Oswald a se divorciar de Tarsila do Amaral. A segunda pessoa surge quando Pagú sugere ao filósofo encontrar-se com Luiz Carlos Prestes em Montevideu, no Uruguai.

Não nos debruçaremos muito sobre a figura de Patrícia Galvão, personagem seguramente deveras importante para o feminismo brasileiro, escritora, poeta, diretora de teatro, tradutora, desenhista, jornalista e militante política brasileira; e que, entre outras coisas, foi a primeira mulher a ser presa no Brasil por motivações políticas. Sua importância na virada de Oswald de Andrade para o comunismo parece ser extrema. Afinal o próprio filósofo, quando perguntado como foi a sua adesão ao comunismo, responde:

por culpa de Patrícia Galvão. Ela fizera uma viagem a Buenos Aires, onde realizou um recital de poesia. Voltou com panfletos, livros e uma grande novidade: -- Oswald, tem o comunismo... Conheci um camarada chamado Prestes. Ele é comunista e nós também vamos ficar. Você fica? – Fico, respondeu o filósofo (ANDRADE, 1990, p. 234).

O primeiro encontro de Oswald com Prestes aconteceu em Montevideu e é relatado com bastante entusiasmo pelo filósofo. Uma quase euforia transparece desse relato do

encontro com “o cavaleiro da esperança”. O fato ocorreu em 1932, e segundo as palavras do próprio Oswald, ele logo pôde perceber que “aquele capitão do exército era um intelectual, cheio não só de cultura política, mas de cultura geral. O seu conhecimento das doutrinas sociais era completo” (ANDRADE, 1990, p. 93).

Foram três noites a fio de conversas em cafés de Montevidéu, “e desde aí” segundo o filósofo, “toda a sua vida intelectual se transformou” (ANDRADE, 1990, p. 93). A partir de então, Oswald, que já se reconhecia como um escritor progressista pela radicalidade de suas experimentações estéticas e por defender uma descolonização intelectual (e anticategórica) do Brasil, pôde ser “esse mesmo escritor a serviço de uma causa, a causa do proletariado que Prestes encarnava” (ANDRADE, 1990, p. 94) ⁹.

A entrevista em que tais fatos foram narrados foi dada em 1945, momento que marca a volta de Prestes ao cenário político brasileiro, depois de ter passado vários anos na prisão e no exílio. Ainda engajado, Oswald busca novamente uma maneira de servir a causa do proletariado nacional encabeçando a articulação de uma Ala Progressista Brasileira, a qual buscava congrega artistas e intelectuais em nome de uma possível candidatura de Prestes a presidência, com o intuito de encerrar o longo período de Getúlio Vargas no poder.

Na avaliação do filósofo o momento era de união nacional e só Prestes poderia conseguir realizar este projeto, pois “sua voz trazia a marca da luta idealista e do cárcere” (ANDRADE, 1990, p. 97). É interessante notarmos o “polêmico” Oswald de Andrade, um dos melhores punhos (*punchs*) intelectuais do Brasil de todos os tempos, comprometido naquele momento com a pacificação da questão social e a realização de um governo de União Nacional onde os ressentimentos teriam que se diluir e os recalques acomodarem-se diante de um novo projeto de nação.

Tudo isso se devia, segundo cremos, no entusiasmo do autor em torno da figura daquele que deveria ser, depois de Roosevelt, “a maior figura política das Américas” (ANDRADE, 1990, p. 97). A entrevista anteriormente referida se encerra com a chamada para um comício a ser realizado no dia seguinte, 23 de Maio de 1945, na Praça da Sé, em São Paulo.

O desenrolar dos acontecimentos, no entanto, deixaram um travo amargo na convicção ideológica do autor, que o levou a, logo em seguida, se desfiliar do PCB, o que pôs fim ao que teria sido o último arroubo messiânico do filósofo projetado na figura do “cavaleiro da

⁹ É importante lembrar que o jornal editado por Oswald em parceria com Pagú, O Homem do Povo, circulou em São Paulo, durante o ano de 1931: a primeira edição data de 27 de Março de 1931.

esperança”. A crítica de Oswald se deve ao fato de que, segundo ele, “os comunistas não deixaram o sangue vitalizador da inteligência e da cultura passar pelas suas malhas partidárias” (ANDRADE, 1990, p. 126).

Para o filósofo, após a decepção pessoal com Prestes, que optou por não liderar uma chapa a Presidência, foram dois os maiores erros do PCB brasileiro: primeiro, se negar a uma aliança com setores progressistas da intelectualidade e da burguesia nacional; e segundo, uma questão que gira no contexto das grandes diretrizes ideológicas do comunismo internacional, cujos protagonistas seriam William Foster dirigente do PCA (Partido Comunista Americano), e Earl Browder, também norte-americano e intérprete da Conferência de Teerã.

Para não adentrarmos em questões muito específicas da ideologia comunista, para os fins desta dissertação basta ficar claro que o PCB brasileiro não liderou uma aliança de classes que pudesse de fato tirar Vargas do poder. Pelo contrário, se aliou a ele, alegando o estrito cumprimento da “linha justa” como proposta por Foster.

Oswald, por seu turno, enquanto íntegro antropófago exogâmico, aderiu à teoria do “fato novo” proposta por Browder em seu livro *Teerã*, que pode ser resumida na ideia de que “poderia estar ultrapassada a fase partidária do comunismo” (ANDRADE, 1990, p. 101). Para Oswald, o comunismo brasileiro ao não conseguir encabeçar uma aliança progressista com a intelectualidade e a burguesia e, se negando a entrar em disputa aberta contra Vargas, deixou claro que sofria de “taras terroristas da ilegalidade e de sectarismo obreirista” (ANDRADE, 1990, p. 101); em suma, não estava a altura da missão de seu tempo. A opção pessoal do filósofo foi então aceitar a teoria proposta por Browder de que haveria “uma solução isolada para cada caso político nacional” (ANDRADE, 1990, p. 118).

Foi a partir destes acontecimentos que Oswald inicia uma retomada da Antropofagia, disposto a aprofundar suas leituras acerca do matriarcado e de temas presentes no ideário humanista do comunismo, mas agora de um ponto de vista radicalmente filosófico e suprapartidário. É nesta linha que o autor inicia também uma crítica ao messianismo enquanto super-ideologia que vem se apropriando historicamente do que o autor chama de “sentimento órfico” (essa propensão a crer, a ter esperança num pós vida), com vistas à implantação e manutenção de uma dinâmica sócio-política baseada na exploração do povo pela economia do patriarcado. E este é o ponto que abre o segundo tópico desta pesquisa, o qual pretende apresentar a evolução de um tema central da filosofia oswaldiana, que vem a ser o estudo da *Crise da filosofia messiânica*.

Benedito Nunes, no texto de introdução às obras completas nos diz que a antropofagia permaneceu inalterada pelos anos atribulados de quebra econômica e militância operária

vividas pelo autor. E nós acreditamos reconhecer de fato o mesmo ímpeto e impulso que deu origem ao Manifesto Antropófago, presente no texto da Crise da Filosofia Messiânica. Mas, mais do que variações de um mesmo tema, percebemos nesta obra tardia um grande esforço teórico e filosófico do autor com vistas ao aprofundamento e fundamentação de suas teses. É sobre este texto que iremos nos deter prioritariamente nesta pesquisa, negligenciando praticamente toda a parte especificamente “literária” da produção de Oswald, cuja análise infelizmente não caberia nos limites (já nada modestos) desta empreitada, que pretende, neste primeiro momento, dar conta dos conceitos fundamentais da sua obra filosófica.

2.2 A Crise da Filosofia Messiânica

O próprio título da obra a qual nos propomos analisar em primeiro plano já nos solicita uma análise prévia, visto que evoca um tema nada óbvio na história do pensamento: mas o que vem a ser uma filosofia messiânica e qual a sua crise? Afinal, Filosofia e messianismo seriam conceitos naturalmente excludentes, pelo menos desde o Iluminismo e a emancipação da filosofia a partir da “luz natural”¹⁰.

Mas Oswald de Andrade, em pleno século XX, não apenas supõe a existência e vigência deste objeto “filosofia messiânica” (um híbrido típico da modernidade, diria Bruno Latour), como traça historicamente seu percurso completo dentro do Ocidente, e chega à constatação de sua crise. Interessante seria traçar aqui um paralelo com o texto do filósofo alemão Edmund Husserl¹¹: *Crise da humanidade europeia e a filosofia* ([1935] 2002), onde o autor anuncia sem reservas, a missão messiânica da filosofia europeia, única portadora dos “ideais de infinitude” capazes de conduzir o vir-a-ser de toda a humanidade. Mas ainda seria cedo demais para isso.

Sigamos primeiro a argumentação do filósofo brasileiro, que nos dá uma valiosa indicação do alvo pretendido a partir da formulação crítica de uma “filosofia messiânica”. É o sexto dos pontos centrais de sua tese, por ele mesmo destacados no final do ensaio, quando nos diz que: “quer, sob o aspecto dissimulado ou não da secularidade, a filosofia comprometida com Deus nunca deixou de ser Messiânica” (ANDRADE, 1978, p. 128).

¹⁰ Isso se descartarmos, claro, a interessantíssima produção de Walter Benjamin sobre o assunto.

¹¹ “O *télos* espiritual da humanidade europeia, no qual estão encerrados os *télos* particulares das nações isoladas e dos homens individuais, reside no infinito, é uma ideia infinita, para a qual, por assim dizer, tende, de modo oculto, o inteiro devir espiritual.” (HUSSERL, 2002, p. 65).

Entendemos que este comprometimento com Deus, ora evocado, mesmo sob um aspecto dissimuladamente secularizado, estaria presente em todo transcendentalismo. Vejamos como Benedito Nunes interpreta esta questão:

São messiânicas as religiões de salvação e as filosofias da transcendência, que traduzem, até nos seus sucedâneos – as doutrinas paternalistas do Estado forte, inclusive a ditadura do proletariado – (...) o mesmo conteúdo ideológico que envolve e resolve, mediante os instrumentos morais e jurídicos da repressão dele próprio extraídos (moral da obediência, direito paterno), e em proveito da continuidade da ordem que o tem por substrato, os conflitos da consciência desorbitada, joguete dos antagonismos de classes que cindem a sociedade e o indivíduo (NUNES, 1978, p. XIV).

Eis aí uma bela circunscrição do tema. Ponto fundamental esclarecido por essa passagem dá-se ao tratar o messianismo como um conteúdo ideológico que se utiliza de instrumentos morais (no caso do Ocidente, o cristianismo), e jurídicos (a lei patriarcal), em proveito da continuidade da ordem (hierárquica, opressora, excludente) que o tem por substrato. O messianismo e as filosofias messiânicas, portanto, segundo Oswald de Andrade, operam conjuntamente em defesa de um *status quo* que reproduz a desigualdade e a opressão.

A maior parte do texto da *Crise da filosofia messiânica* se dispõe a discorrer sobre a história do “sacerdócio”, enquanto “ócio consagrado aos deuses”, historicamente praticado por uma classe que “apossando-se do sentimento órfico, deformando-o, manipulando-o, tem precedido a todos os movimentos da sociedade e da História” (ANDRADE, 1992, p. 236).

Oswald constata então que no fundamento ético do sacerdócio encontra-se a fonte do que Nietzsche chamou de “moral dos escravos”. Pois, “no fundo de todas as religiões como de todas as demagogias, está o ócio”. E o sacerdócio não seria nada além de um pré-conceito e recriminação exclusivista do ócio. Quanto a isso, nos esclarece o filósofo:

o ócio não é esse pecado que farisaicamente se aponta como a mãe de todos os vícios (...) A palavra ócio em grego é *sxolé*, donde se deriva escola. De modo que podemos facilmente distinguir dentro da sociedade antiga, os ociosos como os homens que escapavam ao trabalho manual para se dedicarem à especulação e às conquistas do espírito (ANDRADE, 1978, p. 83)¹².

É seguindo este raciocínio que o filósofo, talvez de maneira demasiadamente otimista (e subvertendo seu princípio elitista), supõe que “no mundo supertecnizado que se anuncia, quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor” (ANDRADE, 1978, p. 83).

¹²“Nada subjetiva e moralmente pode absolver o sacerdócio do nefando crime histórico de ter (...) sobrecarregado de cargas mortais o aflito homem que no campo, na cidade, no mar e na oficina construiu com seus braços e com seu coração a grandeza do mundo” (ANDRADE, 1992, p. 237).

Mas voltando a crítica histórica do sacerdócio, percebemos que Oswald se debruça com especial atenção sobre a origem e desenvolvimento do cristianismo, pois para ele,

o cristianismo é uma religião que ainda não foi posta, pela crítica, nas suas coordenadas históricas, geográficas e racistas. Parece que há de parte dos homens mais livres do Ocidente uma espécie de pena em se estragar uma mitologia que presidiu a formação da Europa e da América (ANDRADE, 1992, p. 275).

É importante então já deixar claro que enquanto mitologia que preside a formação da Europa, o cristianismo vai ser encarado como principal substrato da filosofia messiânica analisada por Oswald. É a partir daí que o autor busca retrazar o percurso histórico do cristianismo elencando seus momentos decisivos.

Neste caminho, sua análise se inicia com a constatação de que “o cristianismo surgiu em meio da maior concentração proletária da antiguidade, Roma” (ANDRADE, 1978, p. 83). Mas este cristianismo arcaico tinha como vetor principal a ideia de vingança, a partir do conceito de Parúsia: “a parúsia era a volta vingadora do Messias ressuscitado e subido aos céus, volta que liquidaria as injustiças sociais e destroçaria os tiranos do mundo”, pois, “só uma religião que prometia justiça interessaria àquela imensa e confusa multidão de escravos reunidos pelo poderio romano” (ANDRADE, 1992, p. 238).

Em seguida, duas figuras serão cruciais para a mudança, dentro do próprio cristianismo, do princípio de vingança para o princípio de redenção dos pecadores e salvação das almas. São elas: Clemente de Alexandria e o Imperador Constantino, ambos no séc. V. Segundo Oswald, Clemente “é o responsável por esse estorvo ideológico que transferiu para a vida futura as vantagens fulminantes da parúsia. Foi ele o primeiro sacerdote cristão a admitir a possibilidade oficial de um rico penetrar impune no reino dos céus” (ANDRADE, 1992, p. 240).

Já o Imperador Constantino teria decretado o cristianismo como religião oficial do então decadente Estado romano, como estratégia de tentar conter revoltas internas de trabalhadores e escravos, entregando assim toda a estrutura ativa do municipalismo do Império ao sacerdócio cristão. É claro que, enquanto religião oficial, o cristianismo não poderia conter as mesmas promessas que o animavam quando pertencia aos círculos comprometidos com a marginalidade e a insurreição. Oswald encerra esse raciocínio nos dizendo que “sem Roma, Cristo não teria ocupado por vinte séculos os cimos messiânicos do patriarcado” (ANDRADE, 1978, p. 84).

No entanto, para o filósofo, uma das principais características do cristianismo que é de ser o mediador milenar da exploração exercida pelo patriarcado, já haviam sido enunciadas

entre os gregos por Hesíodo. Oswald de Andrade irá remontar então ao século VII A.C, para encontrar na obra de Hesíodo *Os trabalhos e os dias*, a raiz moral da servidão. Segundo o autor, “em Hesíodo já existe todo um código da servidão como, aliás, a teoria messiânica do pecado original e de seu resgate pela graça” (ANDRADE, 1978, p. 91). E cita: “a raça dos homens vivia antes na terra ao abrigo das penas da dura labuta e das doenças dolorosas que trazem a morte aos homens” (HESÍODO, 1996, p. 3).

O paralelo com o mito adâmico judaico-cristão é por demais evidente, pois na narrativa bíblica, a condenação ao trabalho é ato contínuo da expulsão do paraíso, quando se pronuncia a terrível sentença: “ganharás o pão com o suor do teu rosto” (*Gênesis*, 3:19). Nestes textos, para o filósofo, está enunciada a fórmula moral do patriarcado, que através do sacerdócio realiza um feixe ideológico que até hoje permanece vigente, ligando o princípio da servidão ao céu.

Neste genealogia da servidão Oswald encontra outra figura histórica importante comprometida com a estruturação dos valores morais do patriarcado, Sócrates. Para ele, nos ensinamentos socráticos residiriam “o fundo catequista de todas as covardias sociais e humanas” (ANDRADE, 1978, p. 94). E seria a partir destes ensinamentos que o patriarcado teria construído a sua sofisticada triunfal. Um ponto, por exemplo, presente nestes ensinamentos e que serão amplamente utilizados pelo cristianismo e vários outros messianismos, é a ideia de que “o corpo é uma corrupção. E o que interessa é a alma. Sendo assim, apenas quando estivermos livres da loucura do corpo é que conheceremos a verdade” (ANDRADE, 1978, p. 76).

E esta é uma questão central tanto para a Antropofagia oswaldiana como para o pensamento ameríndio: a questão do corpo e seu estatuto ontológico. Pois, se de um lado a antropofagia oswaldiana é uma proposta filosófica baseada em um primado estético-político do corpo sobre o espírito, à contrapelo da metafísica ocidental; de outro lado também o pensamento ameríndio oferece toda uma outra imagem do pensamento para pensar os seres a partir da materialidade dos corpos (ou não, no caso dos espíritos e entes mortos), suas potências e competências. Veremos isso melhor mais adiante.

Voltando a crítica do filósofo à Sócrates, é neste sentido que ele afirma que:

Sócrates é a oposição a toda medida eufórica que os gregos guardavam de sua alta antiguidade. Contra o politeísmo, ele lança o Deus único. Contra o sentido precário da vida de Heráclito, ele lança a imortalidade da alma. Contra a visão conflitual do mundo de Empédocles, lança a imutabilidade do Bem (ANDRADE, 1978, p. 94).

Outras figuras cruciais para este percurso proposto pelo autor acerca do messianismo cristão ocidental serão Paulo de Tarso, o general romano que se tornará patrono da Igreja Católica, e o pensador africano Agostinho de Hipona. A Paulo é atribuído o conceito de igualdade de todos perante a figura do Cristo, que segundo Oswald será o embrião dos direitos individuais do cidadão como propostos na Revolução Francesa. Já Agostinho, segundo o filósofo brasileiro, “funda a doutrina da autoridade e do arbítrio que irá produzir, da Idade Média à Reforma, o esplendor do sacerdócio ocidental” (ANDRADE, 1978, p. 102).

Após este esplendor da patrística, continuado pela escolástica, o sacerdócio ocidental cristão sofrerá sua grande crise a partir das revoltas camponesas de Thomas Münzer (1489 – 1525), e as novas ideias teológicas do Monge Martin Lutero. Segundo Oswald, Lutero estabelece um novo paradigma para o exercício da cristandade ao se insurgir contra alguns dogmas do catolicismo até então vigente, que monopolizava da doutrina cristã, dando assim o estopim a um evento que irá convulsionar toda a Europa: a Reforma. Entre os aspectos principais de sua “heresia” estariam o fim do celibato sacerdotal e a doutrina da graça¹³.

Segundo o filósofo brasileiro, a Reforma quebrou a “magia do sacerdócio”, já que ela incorpora “todo o espírito da transação burguesa”, provavelmente se referindo a doutrina da graça que vincula o sucesso econômico na Terra com um princípio de eleição divina. Para Oswald, a partir de então “o pastor se torna apenas um conselheiro, pois que, por obra da graça, qualquer espertalhão pode ter o céu garantido” (ANDRADE, 1978, p. 108- 110). E a conclusão do filósofo é a de que isso “desentrava as iniciativas do capitalismo que prospera nos países portadores de matéria-prima” (ANDRADE, 1978, 110).

A partir destes eventos vai se formulando então a nova doutrina do cristianismo reformado, que terá uma ligação muito íntima com os princípios morais que norteiam a ascensão econômico-política de uma nova classe que marcará para sempre os rumos da História: trata-se, claro, do surgimento da burguesia, e sua articulação entre uma ética protestante com o espírito do capitalismo. Sua ideia central estaria na negação do ócio, ou seja, no negócio, vinculando-o intrinsecamente a doutrina da graça.

Reconheço que estas questões mereceriam uma análise mais detida tendo em vista sua complexidade e importância histórica. Mas como este não é o foco de nossa pesquisa, estamos aqui apenas delineando a estrutura da argumentação oswaldiana a respeito do percurso histórico do messianismo no Ocidente. Após a Reforma e o Renascimento, surge o Iluminismo e sua doutrina do Progresso. Que segundo o filósofo, é quando uma parcela

¹³ Aos quais poderíamos acrescentar a tradução da Bíblia para os idiomas locais.

importante do messianismo ocidental vai paulatinamente deixando de ser cristã e passa a ser tecno-científica. E a figura emblemática desse novo momento histórico será o filósofo inglês Francis Bacon, que em sua obra *Novum Organum* de fato acena para um futuro onde a ciência e a tecnologia serão capazes de fazer cumprir a promessa messiânica de libertar o homem do trabalho, da doença e da velhice. Sobre esta questão, Oswald afirma que “a ciência e a técnica procuram produzir na terra o céu longa e desanimadoramente prometido pelo messianismo” (ANDRADE, 1978, p. 113).

Deste período em diante, outros filósofos vem realizar críticas muito agudas ao messianismo cristão ocidental, entre os quais Oswald destaca Spinoza e Kierkegaard. Segundo ele, Spinoza, ao conceber e lançar um novo conceito de Deus (o seu *Deus cive Naturae*), “exprime o derrocamento dessa criação antropomorfa, nefasta e interesseira que por milênios procurou entregar o homem, através do sacerdócio, aos interesses nefandos e inconfessáveis das classes possuidoras”, pois, segundo ele, “nenhuma outra façanha colocou em maior perigo a mistificação cristã” (ANDRADE, 1992, p. 259). Já Kierkegaard, o famoso filósofo considerado pai do existencialismo, seria o responsável, segundo Oswald, por jogar sal na ferida de um cristianismo cindido e desvinculado das angústias presentes na subjetividade individual moderna.

Por último, surgem os pensadores que irão marcar o início de uma nova era na história do pensamento, a contemporânea, que serão fundamentais para se entender as transformações em um mundo pós revoluções burguesas: são eles Karl Marx, Friedrich Nietzsche, e Sigmund Freud.

Para Oswald, Nietzsche será aquele capaz de desferir o golpe mortal no messianismo cristão, ao propor que a ele subjaz uma “moral do rebanho”. Marx, cuja obra para nosso autor “marca a maturidade do homem” em termos político-econômicos, pode também ser considerado como o arauto de um novo Messianismo, pois, segundo ele:

o marxismo tem contra ele o teste prático, a sua própria deformação, na União Soviética, onde uma ditadura de partido (fascismo) sub-repticiamente se substitui à enunciada ditadura de classe, para querer engolir o mundo com um novo messianismo tipicamente sectário e pequeno-burguês (ANDRADE, 1992, p. 236).

Quanto à obra de Freud, trataremos mais atentamente dela quando nos debruçarmos sobre as teses presentes no texto *Totem e tabu*, cruciais para a compreensão da filosofia antropofágica oswaldiana.

Finalizando agora esta demasiadamente breve apresentação da tese da *Crise da filosofia messiânica*, vejamos a seguinte formulação:

O que se tenta pelas formas audazes ou dissimuladas da filosofia contemporânea é restaurar, através do existencialismo, da axiologia, da fenomenologia e mesmo do marxismo-leninismo é o “Ser como tal” em seu trono absolutista. O “Ser como tal”, o grande impostor da velha Metafísica (ANDRADE, 1978, p. 122).

Vejamos agora alguns aspectos relativos a profundidade e importância desta formulação do “Ser como tal” na filosofia ocidental, para entender a gravidade dos seus desdobramentos quando analisados a partir do ponto de vista de uma filosofia antropofágica livremente inspirada no pensamento ameríndio.

2.3. “O Ser como tal”: O Um, a transcendência do Bem e a Ordem.

a teoria metafísica do Ser que pretende ser uma ontologia, constitui na realidade uma axiologia, uma teoria do valor absoluto e, portanto, uma teologia, pois a perfeição ou bondade corresponde à essência do real e, por isso, todo real é, em certo grau, bom [Oswald citando Hans Kelsen a respeito de Aristóteles] (ANDRADE, 1978, p. 98).

O “Ser como tal” enquanto grande impostor da “velha metafísica” pode ser entendido como o pensamento do Um, enquanto espaço transcendente da verdade e do bem, que remonta na história da filosofia ocidental às proposições de Parmênides expostas em seu poema *Perí Physeos*. Neste texto encontramos pela primeira vez a questão do Ser colocada a partir de uma radical abstração lógica. A questão do Ser, enquanto expressão do Um e da Verdade, é deslocada¹⁴ por Parmênides para o espaço da transcendência. Isto porque, segundo Parmênides, os sentidos mentem ao captarem constante entrecruzamento entre ser e não-ser em todos os fenômenos empíricos como mudança e movimento. Os sentidos estariam mergulhados, portanto, no terreno da ilusão, “e sua ilusão fundamental seria simular que o não-ser é, que o vir-a-ser tem um ser” (PARMÊNIDES, 1978, p. 150). Pois “o que está fora do ser não é ser; o não-ser é nada; o ser portanto é um”, cujos atributos seriam: eterno, imóvel, infinito, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível.

Nietzsche ao comentar o poema insinua que poderíamos distinguir um “primeiro” Parmênides, cuja obra estaria ainda sobre forte influência da teoria dos opostos que se atraem, de Anaximandro, e um “segundo” Parmênides, responsável pela postura de um corte radical com o mundo fenomênico. Esta “primeira” formulação da teoria, a partir das qualidades positivas e negativas, postula uma cisão no mundo empírico em duas esferas separadas. O pensamento de Parmênides estaria assim ainda imantado pela distinção entre luz e obscuridade, da qual decorreriam de um lado, as qualidades positivas: o luminoso, ígneo,

¹⁴ O deslocamento seria da questão posta a partir de uma *arché* (princípio) antes buscada na *physis* (o fogo, a água etc.) para um local transcendente aos fenômenos físicos.

quente, delgado, ativo, masculino; e do outro, as qualidades negativas: o obscuro, terrestre, frio, pesado, espesso, passivo e feminino.

O traço mais forte deste empreendimento seria que “ao invés das expressões “positivo” e “negativo”, ele tomou os rígidos termos “ser” e “não-ser” e chegou com isso à tese que este nosso mundo contém algo de ser e sem dúvida também algo de não ser” (NIETZSCHE, 1978, p. 147). Neste “primeiro” Parmênides, para o vir-a-ser existir seria necessário uma ação conjunta entre o ser e o não-ser, cujo efeito estaria presente nos fenômenos da morte e do nascimento, como exemplos-limite.

No entanto, a parte da obra parmenídica que se celebrizou perene na história da filosofia realiza um corte ainda mais profundo, alcançando os píncaros da abstração lógica, ao afirmar que “o ser é, e o não ser não é”, de maneira peremptória e inconciliável. Colocando assim pela primeira vez a questão do “Ser” no âmbito da transcendência radical. O “Ser” é Um, eterno, imóvel, infinito, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível; e tudo isto que ocorre no mundo fenomênico acessado pelos nossos sentidos, como mudança, movimento, corrupção, é pura ilusão, que nos faz crer que o não-ser, é, e que o vir-a-ser (Devir) existe. Este será o legado de Parmênides que, segundo Heidegger (1978, p. 158), “determinou a essência do pensamento ocidental até hoje, estabelecendo as dimensões de seus alicerces”.

De fato, o que advêm do poema de Parmênides são dois dos argumentos principais sobre os quais esteve embasada toda a metafísica ocidental: de um lado, o princípio de Identidade ($A=A$; e $A \neq B$); e de outro, o de Transcendência (a verdade como superior e transcendente aos sentidos). Estas duas afirmações são postas em xeque, tanto pela filosofia de Oswald de Andrade, que sobre a questão da identidade, vai proferir frases como “só me interessa o que não é meu” (ANDRADE, 1928), como pelo pensamento ameríndio Tupinambá, ao propor a imagem do Devir como predação da diferença. Já o princípio da transcendência, é também criticado por ambos, a partir de uma ideia de imanência radical do “mundo da vida”. Aprofundaremos estes pontos mais a frente.

Por ora é preciso pontuar que entre as afirmações de Parmênides, sobre “o ser que é”, e as de Heráclito, onde “ser e não-ser são e não são os mesmos”, se erigiu a dialética platônica, reservando o espaço privilegiado do “Ser” ao universo perfeito e imutável do “mundo dos *eidos*”. Mas, como todo olhar histórico é inescapavelmente seletivo, acreditamos encontrar em Aristóteles a formulação mais substancial, ou de consequências normativas mais importantes, para os desdobramentos políticos-metafísicos da formulação do “ser do Um” enquanto espaço transcendente do Bem, cuja expressão empírica e imanente seria a “ordem”.

O texto onde acreditamos encontrar a formulação crucial quanto à articulação entre a transcendência do Bem e sua expressão imanente como “ordem” está no capítulo X da Metafísica de Aristóteles. E, para sua análise, seguiremos as indicações do filósofo italiano Giorgio Agambem, quando este nos sugere que:

Toda interpretação da Metafísica, L, X deve começar por uma análise do conceito de *taxis*, “ordem” (...), pois é precisamente na passagem que aqui nos interessa, que tal significado genérico do termo “ordem”, cede lugar ao seu deslocamento estratégico no cruzamento entre ontologia e política, fazendo dele um “*terminus technicus*” fundamental da política e da metafísica ocidentais (AGAMBEM, 2011, p. 57).

(...) *taxis*, ordem, é o dispositivo que torna possível a articulação da substância separada e do ser, de Deus e do mundo. Nomeia a relação aporética entre eles (AGAMBEM, 2011, p.58).

Neste sentido, “o lugar eminente da ontologia desloca-se dessa maneira da categoria da substância para a da relação, e uma relação eminentemente prática (– ordenar, gerir, controlar. G.F.). O problema da relação entre transcendência e imanência do bem, torna-se assim o problema da relação entre ontologia e práxis, entre o ser de Deus e sua ação”. (AGAMBEM, 2011, p. 58).

Feita essa explanação inicial, vamos agora ao texto mesmo de Aristóteles. O Estagirita inicia a questão expondo duas alternativas para o problema de como o Ser se realiza no mundo: “Devemos examinar em qual dos dois modos a natureza do universo possui o bem e o ótimo, se como algo separado (*kechōrismenon*) e por si mesmo (*kath’ hauto*) ou como uma ordem (*taxin*)” (ARISTÓTELES, 2002, 1075^a). A imanência do Bem é aqui expressa como *taxin*, ordem; e a analogia, inclusive, é com a distribuição das tropas de um exército e sua estrutura de comando unificada e centralizada em um comandante: “Ou então de ambos os modos, como (acontece em) um exército. O bem consiste aqui, de fato, na ordem, mas é também o comandante, ou antes, é sobretudo, este. O comandante não existe, de fato, por causa da ordem, mas a ordem por causa do comandante” (ARISTÓTELES, 2002, 1075^a).

Em seguida, a argumentação aristotélica transita da metáfora militar para a econômica (administração de uma casa), inserindo, nesse momento, uma articulação conceitual deveras duradoura e problemática, acerca de um princípio (*arché*) expresso na natureza (*physis*) de cada homem, diferenciando homens livres e escravos a partir de uma “natureza” dada. A formulação de Aristóteles é a seguinte:

Todas as coisas estão de fato ordenadas tendo em vista o uno, mas como, em uma casa (*en oikiai*), aos homens livres cabe uma menor faculdade de comportar-se sem pensar, e todas ou a maioria (de suas ações) são ordenadas, enquanto nos escravos e nos animais pouco se faz pelo comum e

eles agem em geral ao acaso. O princípio que os dirige (*arché*) é, para cada um, sua natureza (ARISTÓTELES, 2002, 1075^a).

Nesta passagem temos duas das teses mais importantes quanto ao tema que aqui nos interessa, da “ontologia política”. O primeiro princípio diz que “todas as coisas estão de fato ordenadas tendo em vista o uno” (ARISTÓTELES, 2002, 1075^a), que seria a expressão transcendente do “bem e do ótimo”, a qual se realiza no mundo imanente através de um único princípio (*arché*) que vem a ser a ordem (*taxis*), cuja analogia é ora com um exército, ora com a organização de uma casa. Esta argumentação terá como uma de suas formulações a seguinte passagem de Homero, também citada por Oswald de Andrade (1972, p. 98): “mas os entes não querem ser mal governados. Não é bom o mando de muitos, um só deve exercer o mando” (Ilíada, II, V, 204), in ARISTÓTELES, 1998, 1076a).

Encontramos esta mesma formulação, com pequena variação, no texto da Política de Aristóteles. Lá, o autor introduz acerca do conceito de “bom governo”, a gestão de escravos. Lemos então que: “o trabalhador num ofício é, do ponto de vista do ofício, um de seus instrumentos (...)” formulação esta que o permite ao Estagirita concluir, no momento seguinte, que “um escravo, do ponto de vista do ofício, é uma ferramenta equivalente às outras. Ele é em si uma ferramenta para manejar ferramentas” (ARISTÓTELES, 1999, p.149).

É interessante notar que Aristóteles se faz a pergunta crucial: “mas qual de nós pretende ser escravo por natureza? Para quem tal relação é conveniente e certa? Ou será que a escravatura não é uma violação da Natureza?” (ARISTÓTELES, 1999, p. 149). A qual ele responde dizendo que “desde o momento em que nascem os homens estão determinados uns para a sujeição, outros para o comando” (ARISTÓTELES, 1999, p. 150).

Seus argumentos partem do postulado de uma dualidade alma e corpo, racionalidade e sensibilidade, seguindo sempre a orientação prévia de que os primeiros seriam comandantes e os segundos comandados, para concluir que: “do mesmo modo, o homem é superior e a mulher inferior, o primeiro manda e a segunda obedece; este princípio, necessariamente, estende-se a toda a humanidade” (ARISTÓTELES, 1999, p. 150-151).

Quando buscamos pensar a partir de um ponto de vista ameríndio, temos que as maiores consequências da argumentação aristotélica estão na afirmação da necessidade de uma estrutura de poder unificada e hierarquizada (o Estado ou o exército), cuja falta só poderia ser percebida como carência de consciência quanto ao princípio (desordem, barbárie). Atitude típica dos “seres dotados de uma natureza inferior” (segunda tese), como escravos, bárbaros e animais domésticos.

2.3.1 O um e o Estado.

No ‘Ser como tal’, fundamento da ontologia aristotélica, está inclusa a ideia de uma monarquia absoluta (ANDRADE, 1978, p. 98).

Em um plano imanente, o Um se expressaria como a necessidade da unificação política, o Estado, enquanto força que transcende os sujeitos-agentes, única capaz de implementar a ordem. Ordem esta vista como um poder que se exerce sobre (e contra) os sujeitos, pois tem como pressuposto a ideia de que os sujeitos deixados livres para exercerem as suas vontades estão condenados à barbárie, ao caos social, incapazes de constituir cultura. Este é não por acaso e *grosso modo*, o argumento central tanto de Hobbes quanto de Freud.

Oswald de Andrade bem percebeu que os ameríndios tinham uma postura diferente em relação à imagem especular do Um, senão rigorosamente inversa a da tradição ocidental. Nos diz ele: “enquanto na sua escala axiológica fundamental, o homem do Ocidente elevou as categorias do seu conhecimento até Deus, supremo bem, o primitivo instituiu a sua escala de valores até Deus, supremo mal. Há nisso uma radical oposição de conceitos que dá uma radical oposição de conduta” (ANDRADE, 1978, p. 78).

De fato, lemos na mitologia Guarani que “as coisas em sua totalidade são uma”. Mas tal afirmação só ganha o devido sentido se buscarmos compreender que os Guaranis, na verdade, pregam uma “genealogia da desgraça”, onde os homens habitam uma terra imperfeita, uma “terra má”. Neste sentido, o Um seria o nome do imperfeito, qualidade de tudo que é transitório, passageiro, efêmero, de tudo aquilo cujo destino é perecer. O antropólogo Pierre Clastres, ao analisar o tema, conclui dizendo que: “resumindo a virulenta concisão de seu discurso, que diz o pensamento Guarani? ele diz que o Um é o Mal” (CLASTRES, 2013, p. 186).

No entanto, e contrário ao que se poderia esperar da dedução lógica desta afirmativa, o Bem na escatologia Guarani não está no múltiplo, mas no dois, na dualidade¹⁵ intrínseca e irrevogável de todo ser: é um homem, mas também o outro do homem, animal ou deus. O dois é o que designa verdadeiramente os seres completos (CLASTRES, 2013, p. 188).

Pois, se toda definição de identidade assinala a incompletude, a dinâmica da existência Tupi-Guarani está imersa no paradigma da transformação. Um bom exemplo disso seriam os sentidos da palavra tupi “*tovajar*”. A qual pode significar tanto “cunhado” quanto “inimigo”, como expressão prática dessa ambivalência originária. E como resultado, teríamos que nesta cosmovisão, o sujeito não representa uma posição fixa. Como apontado pelo também

¹⁵ Ou triádica, segundo Viveiros de Castro, *Araweté: os deuses canibais*. Ed. Jorge Zahar. 1986. p. 115. Adiante retomaremos este ponto.

antropólogo Renato Stutzman, em seu brilhante livro *O profeta e o principal*, no universo ameríndio,

“A pessoa ideal é, portanto, aquela que pode controlar o que nela é outro, é aquela que pode reunir, em seu corpo, subjetividades diversas, pode portanto integrar relações. Assim são o xamã e o guerreiro Araweté, pessoas plenas, pois que a um só tempo vivas e mortas, humanas e divinas, pessoas que carregam em si o traço de um intenso trânsito entre perspectivas heterogêneas.” (STUTZMAN, 2002, p.91).

2.3.2 “Insurreição ativa contra o império do UM”.

A expressão política desta negação ameríndia da univocidade do Bem esteve durante muito tempo encoberta pelo estigma da falta, enquanto incapacidade de instituir o mínimo ordenamento social necessário para que se possa constituir cultura. Deduziu-se portanto que estes povos das terras baixas da América do Sul, sem cultura e sem hierarquia – esta última sendo sua necessária expressão política; não eram, ao menos ainda, humanos plenos. Contra esta visão levantemos a análise do antropólogo Roy Wagner, que em sua instigante obra *A invenção da Cultura* nos ensina que, “o homem não é menos “natural” agora, não é menos “animal” do que já foi. Ele não é mais “cultural” em seu estado presente do que o foram seus antepassados” (WAGNER, 2012, p. 317).

No entanto, a “constatação” da precariedade da humanidade ameríndia ficaria ainda mais evidente ao descobrir que se tratava de povos (os Tupis da Costa) que viviam em estado de guerra permanente com seus vizinhos¹⁶; e, sobretudo, porque praticavam a antropofagia. Antes de adentrarmos nas profundas consequências políticas e metafísicas da prática da antropofagia, vejamos qual a relação entre o “estado de guerra” ameríndio (Tupinambá), e a negação da unificação política.

Primeiramente, é preciso deixar claro que o clássico filósofo inglês, cânone do pensamento político, Thomas Hobbes, se equivocou ao julgar que “os selvagens americanos viveriam de maneira quase animal; a ausência de organização social transparecendo em sua submissão a concupiscência natural; não havendo entre eles o universo da regra” (HOBBS, 1997, p. 110).

Pois, com a evolução da antropologia desde o século XIX, seria hoje impossível negar aos ameríndios o universo da regra, que se expressa claramente, por exemplo, a partir da lei

¹⁶ “Estes índios têm sempre grandes guerras uns contra os outros e assim nunca se acha neles paz” (GÂNDAVO, 2004, p. 105); “o ódio entre eles é tão inveterado que se conservam perpetuamente irreconciliáveis” (LÉRY, 1980, p. 184).

da exogamia, ou proibição do incesto¹⁷. Mais uma vez segundo Pierre Clastres, “há sociedades humanas porque há troca de mulheres, porque há proibição do incesto” (CLASTRES, 2004, p. 264). Ainda que o critério para a familiaridade proibitiva não seja estático, nem esteja dado de uma vez por todas, a partir do nascimento (WAGNER, 2012, p. 341), o fato é que, ao contrário do que pensou Hobbes, envolvido que estava na antinomia (guerra x organização social), os ameríndios (e particularmente os Tupis da Costa, de quem se teve mais notícia nos anos da invasão e conquista, pela seu momento histórica de ocupação geográfica da costa atlântica) tinham no fenômeno da guerra o motor de sua vida social.

Era, pois, através da guerra que os jovens se tornavam homens plenos e, portanto, capazes de efetuar o matrimônio¹⁸. Era na guerra também que se projetavam as lideranças regionais¹⁹ e se articulavam alianças. Com relação aos referidos tupinambás, era através da guerra, mais especificamente do apresamento do inimigo para o seu posterior ritual de sacrifício, que se colocava em marcha a mola mestra desta sociedade, qual seja, o ritual de celebração da vingança e do “Devir” guerreiro²⁰. E, ainda, segundo Viveiros de Castro (1985, p. 195) “era certamente a comensalidade antropofágica que delimitava as unidades bélicas e que, assim, formava ou confirmava as unidades sociais”.

O ponto que queremos enfatizar nesse momento é que estamos seguindo aqui uma leitura da guerra enquanto expressão de uma “insurreição ativa contra o império do Um”, ou contra o Estado; que, segundo P. Clastres, diz respeito à afirmação obstinada de autonomia. Negação da unidade, portanto, e da unificação política, no quanto esta implica o paradigma da sujeição, da hierarquia, da subserviência. Neste sentido, “a recusa do Estado é a recusa da *exo-nomia*, da lei exterior, é simplesmente a recusa, inscrita como tal na estrutura da sociedade primitiva, da submissão” (CLASTRES, 2004, p. 269). O antropólogo francês condensa da seguinte maneira a questão:

em que condições é possível pensar o Um? É preciso que de algum modo, sua presença, odiada ou desejada, seja visível. É por isso que acreditamos poder revelar, sob a equação metafísica que iguala o Mal ao Um, uma outra equação

¹⁷ Pierre Clastres (2004, p.261) aponta que: “a sociedade humana manifesta-se no universo da regra e não da necessidade, no mundo da instituição, não do instinto. A troca exogâmica de mulheres funda a sociedade como tal na proibição do incesto”. Veremos adiante a articulação desta formulação com a expressão “aventura exogâmica”, enquanto definição oswaldiana de todo ato de abertura para o fora, para outro, a diferença; enquanto predação antropofágica.

¹⁸ “Nenhum mancebo se costumava casar antes de tomar contrário” (CARDIM, 1939, p. 145). Tomar contrário aqui significa destruir o crânio de um inimigo (vivo ou morto), de maneira ritual ou não.

¹⁹ “Quem mais vítimas fizer, será tanto mais honrado e celebrado por seus companheiros, qual se fora um monarca ou ilustre senhor” (THEVET, 1944, p. 227).

²⁰ “Os ritos antropofágicos são ligados ao mesmo tempo às ideias mágicas e religiosas e à organização social; eles põem em jogo as crenças metafísicas, garantem a perenidade do grupo e através deles que se define e se transforma o “status” social dos indivíduos” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 326-327).

mais secreta, e de ordem política, que diz que o Um é o Estado (CLASTRES, 2013, p. 229).

É interessante ainda notar que nesta estranha dialética, guerra selvagem x pacificação civilizadora, promoveu-se aqui na Costa brasileira, um espetáculo bizarro, se não, minimamente curioso. Pois se de um lado havia as guerras indígenas, de caráter ofensivo, que decretavam que jamais haveria paz; as guerras coloniais, guerras de Estado, pretensamente pacificadoras e defensivas, fizeram a violência explodir em uma escala insana, impossível de ser realizada dentro da dinâmica nativa da guerra, provocando assim o primeiro genocídio – e, talvez, o de maior alcance da História em termos numéricos.

2.4. O “homem natural”.

No texto da *Crise da filosofia messiânica*, ao lado do conceito de messianismo surge como o outro polo de sua dialética fundamental o conceito de antropofagia, ou melhor dizendo, a definição do que seria uma *Weltanschauung* (visão de mundo) antropofágica. Segundo Oswald trata-se de um aspecto de estruturação da vida humana em coletividade, que pertenceria, “como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo” (ANDRADE, 1972, p. 77).

Entendemos que o conceito de primitivo é bastante controverso, pois remonta a uma meta narrativa que deduziria (ou postularia) uma unidade da humanidade enquanto espécie, cujo desenvolvimento seguiria o mesmo princípio evolutivo experimentado pelo homem enquanto indivíduo²¹. Sobre este assunto, em uma entrevista concedida ainda no ano de 1928, o autor faz uma ressalva bem clara: “nós queremos voltar ao estado natural, ouçam bem, natural, não primitivo da História” (ANDRADE, 1990. p. 45).

A partir desta ressalva, achamos melhor interpretar o pensamento oswaldiano, no sentido de que, se em algum momento ele está comprometido com esta meta-teoria histórica de uma dialética ascendente, entendemos que a apropriação feita pelo filósofo deste princípio dialético visa à subversão desta versão da história como progresso. Isto fica mais claro quando o autor nos apresenta a seguinte: “formulação essencial do homem como problema e como realidade:

1º termo: tese — o homem natural

²¹ ““Tornar-se humano” em nossa tradição é tanto uma tarefa moral para o indivíduo como uma tarefa evolutiva para a espécie, e a decisão de tratar esses dois aspectos como sendo o mesmo conferiu ao nosso estudo das origens do homem suas conotações teleológicas ou moralistas” (WAGNER, 2012, p. 309)

2º termo: antítese — o homem civilizado

3º termo: síntese — o homem natural tecnizado” (ANDRADE, 1978, p. 79).

Segundo o filósofo viveríamos em estado de negatividade, no segundo termo dialético da nossa equação fundamental. Para superarmos esta condição é que se faz necessária a antropofagia, também definida pelo filósofo como: “a terapêutica social do mundo moderno” (ANDRADE, 1990, p. 179), uma “volta às origens do homem. Um trauma necessário e fecundo” (ANDRADE, 1990, p. 125).

Numa passagem particularmente iluminada de uma de suas entrevistas, realizada no ano de 1928, Oswald explicita o que acreditamos conter o núcleo de toda a sua proposta filosófica enquanto crítica da “marcha da civilização ocidental”. Nela, o autor afirma que: “todas as nossas reformas, todas as nossas reações costumam ser dentro do bonde da Civilização, importadas. Precisamos saltar do bonde, precisamos queimar o bonde” (ANDRADE, 1990, p. 41).

E uma pergunta surge naturalmente: por quê? Por que negar o legado tantas vezes referenciado como maravilhoso da cultura ocidental? Existe de fato algum problema estrutural a comprometer os caminhos percorridos (e a percorrer) pelo bonde da Civilização, que justifique esse levante, essa rebelião?

O diagnóstico do filósofo é de fato radicalmente negativo:

o civilizado em geral, e, particularmente o produto do que denominamos civilização Ocidental, falhou, e falhou completamente, em todos os sentidos. Agora só na busca, pesquisa e encontro das origens primitivas está a salvação de um universo que se desmorona. Inútil é prosseguir na desenfreada carreira para o nada, corrida que só levará a extinção total e inevitável da espécie (ANDRADE, 1990, p.212).

O mais interessante é constatar que o autor não se contém, nem se contenta, com o diagnóstico negativo da Civilização, que o habilitaria a daí lançar um olhar rasamente dicotômico sobre os ameríndios, os quais viveriam então um “paraíso na Terra”. Pelo contrário, Oswald busca problematizar o que ele chama de “uma volta às origens do homem”, a partir da ideia de uma escolha a ser feita, sempre presente e aberta ao Devir. Uma decisão no âmbito da psique humana. O filósofo afirma que a psique antropofágica seria: “o estado de inocência, substituindo o estado de graça, que pode ser uma atitude do espírito” (ANDRADE, 1990, p. 33).

E para entender o que se está querendo dizer com isso, será necessário aprofundar a formulação do que vem a ser o “homem natural” e qual sua relação com os nativos

ameríndios. Através desta análise acreditamos poder melhor desdobrar temas capitais da filosofia oswaldiana, como também expor com mais clareza o diálogo que esta mesma estabelece com a obra de outros pensadores.

Partiremos agora para a busca de uma definição do que vem a ser este “homem natural”, antropófago, como pensado e proposto por Oswald de Andrade a partir da figura do nativo ameríndio. E para melhor situar a diferença entre esta figura que buscamos e o “bom selvagem” de Rousseau²² por exemplo, entendemos que o nativo ameríndio como pensado pela antropofagia é na verdade um “mau selvagem”.

Expliquemos: mau selvagem seria uma expressão mais adequada para nos referirmos aos nativos ameríndios – particularmente aos Povos Tupis que habitavam a Costa durante os primeiros anos de invasão e conquista; primeiramente pela necessidade de se contrapor ao *bom selvagem* de Rousseau, o qual se debruça sobre o “homem no estado de natureza” de maneira genérica, visando a formulação de uma ferramenta heurística que embasasse sua teoria da evolução da civilização.

Estamos hoje convictos de que os povos nativos de todas as latitudes não representam uma dimensão arcaica ou primitiva da humanidade. Muito pelo contrário, sua contínua luta por (r)existência nos apresenta um conteúdo cultural contemporâneo, que desafia em vários aspectos os ideais (e mesmo não tão ideais no caso de Rousseau) de progresso da civilização Ocidental. Mau selvagem também porque em nossa cultura o cristianismo subsumiu tudo que é bom. E o nativo ameríndio é, por princípio e por convicção de sua autenticidade, um não-cristão.

E por último, temos que nosso olhar sobre estes povos e costumes tem particular interesse em suas práticas consideradas bárbaras, impossíveis de serem assimiladas pela cultura Ocidental. E não me refiro aqui apenas ao fato óbvio da ingestão ritualizada da carne humana que tanto chocou os primeiros cronistas, mas também aspectos relativos a propriedade coletiva da terra, ao modelo político de tomada de decisões em conselhos, o respeito aos velhos, as mulheres e as crianças; e por último mas não menos importante, a não utilização da coerção como garantia da coesão. Mau, portanto, no sentido de que está para além da moral ocidental, enquanto julgo que paira sobre tudo que é bom, gentil, dócil²³.

²² O autor afirma que o projeto rousseauiano seria uma contrafação cristã e, portanto, uma deformação (ANDRADE, 1990, p. 230).

²³ Neste sentido, pode-se dizer do “homem primitivo” ou “natural” de Oswald, o que Gândavo relata acerca dos Aimorés: “são tão bravos e de condição tão esquiva, que nunca os puderam amansar nem submeter a nenhuma servidão” (GÂNDAVO, 2004, p. 117).

Já a expressão selvagem responde ao fato elementar de se tratar de povos que habitam a selva (floresta). E ganha mais sentido enquanto expressão do que Lévi-Strauss postulou como “pensamento em estado selvagem”, como aquilo que, sendo intrinsecamente “diferente do pensamento cultivado ou domesticado com vistas a obter um rendimento” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 245), expressa esta outra medida da racionalidade, a qual o antropólogo francês também deu o nome de “ciência do concreto”.

Para nos dar uma noção da importância da descoberta das Américas e de uma nova rota para as Índias – não apenas do ponto de vista catastrófico dos povos que foram invadidos, mas também cartográfico – dos mapas europeus, lemos no relato do cronista espanhol Francisco Lopes de Gômara (1552) que “a descoberta pelos navegadores ibéricos das rotas oceânicas para as índias do ocidente e do oriente foram o maior dos acontecimentos desde a criação do mundo, à parte a encarnação e morte daquele que o criou.” (FONTANA, 1994, p. 7). Dois séculos depois, o economista inglês Adam Smith, pai do liberalismo em economia (e fonte insuspeita de primitivismo ou americanismo), afirma com entusiasmo que, “o descobrimento da América e o de uma passagem para as índias Orientais pelo cabo da Boa Esperança são os dois maiores e mais importantes eventos registrados na história da humanidade” (FONTANA, 1994, p. 7). É importante salientar que o entusiasmo destas fontes está estreitamente relacionado ao paradigma cristão que visava expandir as malhas de seu credo e ao aumento no fluxo de riquezas mundiais ocasionado pelas descobertas de riquezas naturais (minérios sobretudo, e já desde então) no Novo Mundo.

A esse respeito, o historiador brasileiro Afonso Arinos em seu livro “O índio brasileiro e a revolução francesa” (1976), afirma que teria sido “em pleno apogeu desse individualismo materialista que a figura do índio americano, considerado como o homem natural, veio exercer a sua decisiva influência no progresso das ideias revolucionárias” (ARINOS, 1976, p. 18). Ou seja, para Arinos, ao lado do incremento no fluxo das riquezas mundiais que teriam permitido, por exemplo, aos espanhóis vencerem os Mouros na famosa batalha de Lepanto que definiu as fronteiras orientais da Europa, foi deveras importante a descoberta desta outra humanidade para uma inflexão revolucionária no imaginário sócio-político europeu.²⁴

Em outra passagem interessante deste texto o historiador narra que o maior espanto dos primeiros navegadores que aportaram em solo americano foi ter encontrado nestas terras do Novo Mundo homens iguais a eles mesmos em proporções e formas, com dois braços,

²⁴ “Foi a América que deu a Europa essa vantagem comparativa, que se explica em parte (...), sobre o mundo muçulmano vencido em Lepanto em 1571 (25 anos após terem sido descobertas e terem começado a ser exploradas as minas de Zacatecas, no México, e de Potosí, na Bolívia)”. DUSSEL, 2012, p. 90.

duas pernas, cabeça em cima dos ombros, sem rabo nas costas nem olho no meio da testa. Isto porque os mares na época das grandes navegações ainda estavam infestados de monstros e figuras mitológicas, segundo o autor, fruto de uma estratégia que remontaria na antiguidade aos Fenícios, de encher os mares ainda desconhecidos de dificuldades e perigos, para assim manter o monopólio do comércio pelo mediterrâneo entre a Ásia e a Europa.

Como conclusão, o autor apresenta que a figura do “bom selvagem” nasceu em grande parte desta profusa projeção de mitos lançados sobre as desconhecidas terras do Novo Mundo. O “bom selvagem” seria, portanto um “mito moderno”, parente tardio das “amazonas”, no que ambos têm de fictícios. Por isso também propomos nesta investigação seguir a trilha do mau selvagem enquanto imagem mais fidedigna do nativo ameríndio, na contramão desta projeção de medos e anseios, porque surge a partir de relatos empíricos e etnografias que se debruçaram sobre a vida dos Tupinambá, ou Tupis da Costa²⁵, que habitavam o litoral nas regiões correspondentes aos atuais Estado do Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão e Pará.

E neste sentido é particularmente instigante a proposta de Oswald de Andrade que, ao partir da antropofagia real (ou literal) propõe um conceito filosófico de largo alcance e forte carga combativa, enquanto crítica a um modelo de filosofia que se posiciona a partir do solipsismo ontológico e da ideia de Univocidade do Bem, cujas amplas repercussões veremos logo adiante. Outra questão sagazmente captada pela antropofagia oswaldiana é o fato de apresentar o nativo ameríndio, chamado por ele de “homem natural”, como uma verdadeira novidade, no sentido de uma “humanidade nova”, e não como um “momento” no estágio evolutivo da humanidade que tenderia para o europeu como formação mais acabada de civilização.

Segundo o autor, o sopro desta “boa nova” – o surgimento do “homem natural”, veio através das Utopias: “as utopias foram as caravelas ideológicas desse novo achado – o homem como é, simples e natural” (ANDRADE, 1978, p. 190). E seu arauto teria sido o navegador

²⁵ Sobre a questão da adoção do termo genérico Tupinambá, para nos referirmos aos povos Tupis que habitavam a Costa do Brasil de 1500 em diante, é interessante fazer referência a eloquente colocação do Antropólogo Renato Stutzman: “O termo Tupinambá, na maior parte das vezes, empregado por etnólogos e historiadores, tende a ser, nesse sentido, vago ou mesmo problemático, uma vez que cobre, de um lado a multiplicidade sociológica dos Tupi ocupantes da Costa – numa extensão que vai do nordeste de São Paulo até Cabo Frio, do recôncavo baiano até a foz do Rio São Francisco – e, de outro, os índios aliados dos franceses que, por seu turno, se distinguiram de outros grandes blocos, como os Tupiniquim, do Espírito Santo e do planalto paulista (aliados clássicos dos portugueses), os Caeté, compreendidos entre a foz do São Francisco e a do Parnaíba, e os Potiguara, dispersos da Paraíba até o Ceará.” (Stutzman, 2002. P.146). Além disso, sabemos hoje que atualmente existem pelo menos dois povos que se autodenominam Tupinambás: 1) no norte do Amazonas, na região do Baixo Tapajós; e 2) os Tupinambás de Olivença, na Bahia, situados a dez quilômetros de Ilhéus. Para o uso desta dissertação, no entanto, decidimos manter o termo Tupinambá apenas como estratégia retórica de referência a este lendário povo, que constava entre os Tupis que habitavam a Costa, e foram protagonistas de conflitos entre franceses e portugueses durante os primeiros anos de invasão e conquista.

Américo Vespúcio, “quem ofereceu à tardia Europa ptolomáica, um panorama diferente da espécie humana. Ele descobriu e anunciou o homem natural.” (ANDRADE, 1978, p. 210). Nosso objetivo é, portanto, retomar a discussão a partir deste ponto, do reconhecimento de um povo nativo ameríndio – os Tupinambá ou Tupis da Costa, como uma humanidade outra, nos valendo dos relatos e crônicas dos séculos XV e XVI, mas também de contribuições da sociologia, da antropologia, da filosofia e da literatura.

Façamos agora uma análise mais detida do controvertido tema do Matriarcado, que surge na obra de Oswald a partir de uma leitura entusiasmada da obra homônima do jurista e antropólogo suíço Johann Jakob Bachofen (1815 – 1887).

2.5. O matriarcado (Das Mutterrecht)

“A realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituição e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama” (ANDRADE, 1978, p. 19)

A proposta de J.J. Bachofen de análise de um sistema social e jurídico ao qual dá o nome de Matriarcado fica bem clara no título integral da obra: *O matriarcado: uma investigação sobre a ginococracia no mundo antigo segundo sua natureza religiosa e jurídica* (1987).

Esta obra foi uma das fontes cruciais para o projeto do teórico alemão Friedrich Engels acerca da *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Segundo este pensador, apesar de todas as controvérsias que apresenta a determinados aspectos da tese de um matriarcado originário de Bachofen, refutando principalmente sua inspiração em uma obra ficcional grega (A Orestéia, de Ésquilo) – a qual atribui agência a deuses e outros seres sobrenaturais, é forçoso a reconhecer a relevância de sua empreitada. Isto fica bem claro a partir da seguinte colocação:

as ciências históricas ainda se achavam sob a influência dos Cinco Livros de Moisés (*Torá* ou *Velho testamento*. GF). A forma patriarcal da família, pintadas nesses cinco livros com maior riqueza de minúcias do que em qualquer outro lugar, não somente era admitida, sem reservas, como a mais antiga, como também se identificava – descontando a poligamia – com a família burguesa de hoje, de modo que era como se a família não tivesse tido evolução alguma através da história (ENGELS, 1984, p. 6).

É nesse sentido então que Engels afirma que o estudo de Bachofen, marca “o início do estudo da história da família” (ENGELS, 1984, p. 7). No entanto, o método de investigação de Bachofen é muito diferente do materialismo histórico onipresente na obra de Engels, ainda que tenha sido através da *Origem da Família...* que a obra de Bachofen foi redescoberta e ganhou notoriedade. Afinal, o fundamento da investigação de Bachofen se encontra na ideia

de que os mitos podem e devem ser considerados como “manifestação da mentalidade originária, revelação histórica imediata e fonte histórica da maior autenticidade” (BACHOFEN, 1987, p. 31).

É claro que a partir de afirmações como essa, o suíço foi duramente criticado pelo mesmo Engels, acusando sua análise de pecar por falta de materialismo histórico, e assim “levar ao mais puro misticismo” (ENGELS, 1984, p. 8-9). Engels coloca a questão da seguinte maneira:

não foi a evolução das condições reais da vida que, segundo Bachofen, produziu as mudanças históricas nas relações sociais do homem e da mulher, mas sim o seu reflexo religioso no cérebro desses indivíduos (...). Essa explicação, nova mas no fundo adequada, é uma das mais belas passagens do livro, e das mais consagradas. O que não impede de provar, ao mesmo tempo, que Bachofen acreditava pelo menos tanto em Apolo, em Atena e nas Erínias como, no seu tempo, o próprio Ésquilo; o que ele acreditava é que foram estes que realizaram, no tempo dos heróis, o milagre de substituir o matriarcado pelo patriarcado. Parece-nos que uma tal teoria, que vê na religião a alavanca fulcral da história universal, não pode deixar de levar ao mais puro misticismo (ENGELS, 1984, p. 8-9).

É a partir, portanto, desta constatação inicial de que a análise de Bachofen terá como foco central o aspecto artístico-mítico de uma mudança no estatuto jurídico-político da condição da mãe, que podemos melhor entender o porquê do autor se debruçar sobre a mitologia grega, seguro de que ela conservaria “um nível cultural reprimido e oposto aos valores predominantes na civilização helênica” (BACHOFEN, 1987, p. 10).

Percebemos no entanto que essa leitura de Bachofen é um tanto tributária da tese hegeliana do *Volkgeist* (espírito dos povos), presente nos *Princípios da filosofia do direito* (1997, p. 308-309), como salienta Walter Benjamin, em artigo sobre o autor (BENJAMIN, 2013, p. 107). O pressuposto hegeliano é o de que haveria um “espírito” (*geist*), que conferiria a cada povo (*Volk*), “traços comuns à sua arte, à sua moral, à sua religião, bem como à sua ciência e ao seu sistema de Direito” (BENJAMIN, 2013, p. 100). Tal interpretação é condizente com o fato de que Bachofen foi discípulo de Savigny, autor que se notabilizou ao aplicar a tese hegeliana do *Volkgeist* sobre o estudo do Direito romano.

A partir destas referências, Bachofen busca então conciliar sua atenção pelo matriarcado originário com um princípio imanente de evolução cultural e/ou espiritual – visto que o autor leva em grande consideração o poder das criações artísticas e religiosas. Tanto que chega afirmar que, segundo ele, a Religião é a única verdadeira alavanca histórico-cultural, capaz de fazer a humanidade evoluir. Em suas palavras: “só há uma poderosa

alavanca de toda a civilização, a religião. Toda melhora, todo retrocesso da existência humana procedem de um movimento que se origina nessa região superior” (BACHOFEN, 1987, p. 410).

Seguindo então essa proposta de estudar os antigos a partir da ideia de um desdobramento histórico de determinados paradigmas míticos-religiosos é que o autor constata que teria havido um primeiro estágio da humanidade, ao qual dá o título de hetairismo, como sendo aquele “no qual os homens dominavam pela força, estando as mulheres sexualmente submetidas ao seu capricho” (BACHOFEN, 1984, p. 11). A esta situação primordial teriam se seguido duas reações em prol dos direitos das mulheres: primeiro, uma reação violenta, correspondente a organização das Amazonas, ou da civilização amazônica: quando as mulheres se fizeram guerreiras para se defender de abusos e assédios e subjugar os homens; e a segunda corresponderia ao primeiro pacto civilizacional da humanidade, no qual a Ginecocracia (ou direito matriarcal) passa a ter protagonismo, funcionando como uma espécie de pacificação da questão de gênero, através de elementos como a “introdução da instituição matrimonial, e da agricultura” (BACHOFEN, 1987, p. 11).

Seria interessante pontuar aqui como a leitura de Bachofen chega a ser completamente oposta a tese freudiana acerca do princípio da civilização como exposto em *Totem e tabu* (1936)²⁶, pois Bachofen, na contramão de Freud, está afirmando que o que elevou a humanidade para o estágio civilizacional foi a ginecocracia. Ela quem nos ofereceu pela primeira vez a talvez mais longa solução negociada para a guerra entre gêneros, contrariando o até então absoluto reino da força (Hetairismo x Amazonismo). Sua leitura aponta inclusive que teria sido a ginecocracia a responsável por estabelecer uma dinâmica social capaz de semear o reino da concórdia e paz, e assim se tornar o ponto de partida de toda virtude (BACHOFEN, 1987, p. 36).

A investigação de Bachofen, portanto, do matriarcado como uma dimensão reprimida do helenismo clássico, se debruça sobre aspectos da mitologia grega pois segundo ele, “o começo de toda evolução está no mito [...], é ele quem leva em si mesmo as origens, e só ele pode revelá-las”. Isto por que, apesar de ser “multiforme e cambiante, o mito segue leis determinadas, e não é menos rico em resultados firmes e sólidos que qualquer outra fonte de conhecimento histórico” (BACHOFEN, 1987, p. 33).

O texto central da análise de Bachofen é a trilogia *de Orestes*, de Ésquilo, com especial ênfase no último livro, intitulado *As eumênides*. Ali, segundo o historiador suíço, está

²⁶ Faremos a análise específica desse texto mais a frente.

colocada a questão da subordinação do princípio jurídico materno-ctônico (ou *ius naturale*), pelo princípio patriarcal-solar (ou *ius civile*), “com uma profundidade espiritual inigualada, porque sua tragédia representa em todas as épocas não só uma altíssima obra poética, senão também um grande testemunho histórico, que ilumina a ideia do direito materno com plena coerência” (BACHOFEN, 1987, p. 170).

O autor encontra indícios do matriarcado anteriormente vigente entre os Lícios como apresentados por Heródoto, comunidade na qual os nomes dos homens viriam da mãe, assim como a genealogia fazia sempre remontar a mãe. No entanto sua convicção mais profunda é a de que “o matriarcado não pertence a nenhum povo determinado, mas a um estágio cultural” (BACHOFEN, 1987, p. 29), o qual estaria reprimido pela revolução patriarcal. A partir dessa constatação construída pelo seu método de análise, o autor conclui que “o caráter histórico do matriarcado não pode ser posto em dúvida” (BACHOFEN, 1987, p. 63).

Ainda com relação a esse “passo civilizatório” representado pelo matriarcado como assim proposto por Bachofen, gostaria de desenvolver um pouco melhor essa questão da superação da força bruta, ou da violência física, como elemento de coesão social. Ora, nos parece bastante óbvio que foram as mulheres (e os velhos) quem primeiro ensinaram aos homens como governar sem usar a força bruta, estabelecendo relações baseadas no respeito e na honra, que só muito posteriormente passaram a ser codificadas em favor do Patriarcado.

Sobre essa questão, de um outro código social através do qual se articularia um outro princípio de governo dos homens, vemos que o próprio Bachofen não titubeia em sugerir que haveria uma certa proximidade entre matriarcado e comunismo, o que reforça a nossa tese de que antropofagia oswaldiana não representa uma ruptura com o comunismo, mas à busca de uma dimensão mais profunda dos alicerces presentes naquele ideário. Afinal, o próprio Bachofen, segundo o artigo de Benjamin, “achava que o comunismo era inseparável da ginecocracia” (BENJAMIN, 2013, p. 105).

É tendo essa largueza do conceito de matriarcado em mente que permitirá a Bachofen afirmar que “o período gineocrático do mundo é de fato a poesia da História” (BACHOFEN, 1987, p. 40). O autor aponta a presença do matriarcado, por exemplo, no elogio que Sócrates faz a Diotima, como sendo aquela (única) mulher que ensinou algo ao grande filósofo. E algo tão emblemático e fundamental como “os segredos do amor”, como exposto no *Banquete* de Platão. Outra constatação da presença de um matriarcado originário estaria na obra de Eurípedes, intitulada *As bacantes*, onde se narra o triunfo do culto a Dionísio sobre as leis até então inflexíveis da Pólis helênica.

Mas a análise de Bachofen se detêm especialmente no texto das *Eumênides* de Ésquilo, como sendo o registro mais antigo – enquanto documento e testemunho fundamental, para se entender a luta entre o direito e os costumes materno-ctônicos e o surgimento de um novo direito paterno-solar. Segundo o investigador suíço, o princípio maternal está diretamente ligado à dinâmica do compartilhamento de mulheres e o respectivo momento histórico onde a linhagem só poderia ser contada através da mãe. Esse código de justiça, que se conjuga com os cultos da Mãe Terra estabelece o matricídio como o pior crime de que seria capaz um ser humano.

Relacionado a isso está o fato de que, no âmbito do direito (ou melhor, no âmbito do conceito de justiça) a ginococracia, com sua ligação com o culto telúrico da Terra como doadora de vida, está diretamente relacionada ao corpo físico do ser humano, o princípio imanente do corpo como sustentação da vida, que liga o homem aos demais seres e a Terra que a todos nutre. É neste sentido que Bachofen afirma que o Matriarcado se assenta em uma relação que postula uma conexão imanente do homem com os demais seres vivos; já o princípio paterno solar, teria um viés autossuficiente (ou solipsista) (BACHOFEN, 1987, p. 63). Já vimos que o princípio do Um enquanto abstração lógica (Parmênides), postula uma desligamento radical do corpo com a verdade.

No entanto, como a leitura de Benjamin nos alerta, “se o sentimento de Bachofen se inclina para o matriarcado, a sua atenção de historiador volta-se sempre para o nascimento do patriarcado, cuja forma suprema era para ele a espiritualidade cristã” (BENJAMIN, 2013, p. 105).

É como cristão então que Bachofen compartilha da ideia de uma hierarquia da mente sobre o corpo, apresentando assim a virada jurídica dramatizada por Ésquilo como uma elevação histórica, rumo a “uma lei mais pura e elevada” (BACHOFEN, 1987, p. 170). Sendo assim, a mudança do direito matriarcal para o patriarcal coincidiria com “o progresso do princípio religioso material ao espiritual, do físico ao metafísico” (BACHOFEN, 1987, p. 165)²⁷.

No entanto, é o próprio Bachofen quem nos apresenta uma ressalva valiosíssima, correspondente a um exercício de deslocamento ou relativização cultural digno do melhor de Léry ou Montaigne. Nos diz ele:

²⁷ É interessante pontuar que Oswald de Andrade enxerga neste mesmo momento histórico-mítico assinalado por Bachofen um progresso dialético. Cf. (ANDRADE, 1990, p. 123).

a base religiosa da ginococracia nos mostra o direito materno em sua forma mais digna, o coloca em relação com o aspecto mais elevado da vida, e proporciona uma profunda perspectiva sobre a grandeza daqueles tempos primitivos, que o helenismo só pôde superar no brilho da aparência, não quanto a profundidade de dignidade da concepção (BACHOFEN, 1987, p. 40).

Isto quer dizer que Bachofen apesar de estar imbuído de uma visão (e de uma formação) a qual o leva a privilegiar a assunção do patriarcado como um momento de elevação, no sentido de alcançar uma lei mais pura e elevada, não deixa de perceber que no que diz respeito ao aspecto mais elevado da vida, a instituição do Matriarcado não deixa nada a dever ao helenismo, o qual, segundo suas palavras, só o supera no “brilho da aparência, não quanto a profundidade de dignidade da concepção”.

Passemos agora para a análise do texto das *Eumênides*, de Ésquilo (458. a.C), enquanto dramatização magistral da virada do direito matriarcal para o patriarcado, o qual irá encontrar, ainda segundo Bachofen, sua formulação final a partir da estruturação do Direito romano.

2.6. As Eumênides.

Segundo Oswald de Andrade, este seria “o texto que assinala a passagem para o Direito Paterno e, portanto, que se coloca na aurora do Patriarcado” (ANDRADE, 1978, p. 89-90). É importante pontuar que Ésquilo é o mais antigo dentre os grandes dramaturgos gregos, e neste sentido, a *Trilogia de Orestes (ou Orestéia)*, que veio a público pela primeira vez no ano de 458 a.C, é considerada a raiz e a origem da própria tragédia grega.

Acreditamos que um breve resumo da saga se faz oportuno: Clímenestra esposa de Agamenon, rei de Esparta, termina matando seu marido em razão de saber que ele, “sacrificou sem dó, a própria filha (...) simplesmente para mudar de rumo o vento norte” (ÉSQUILO, 1988, p. 69). Em seguida, o filho do casal, Orestes, instigado pelo deus Apolo, é levado a vingar o pai e matar sua mãe; cometendo assim o mais grave crime previsto pelo direito ginococrático ou matriarcal, o matricídio.

Inicia-se então uma questão que será central para o desenrolar de toda a trama, que diz respeito às relações de sangue. Sob o ponto de vista do direito antigo até então vigente, representado pelas Erínias (ou Fúrias) na trama, Orestes é culpado porque o derramamento do sangue da mãe não tem justificativa ou expiação possível: “[Fúrias] Para o sangue materno

derramado pelo filho não pode haver perdão. Em castigo do sangue que vertestes, tu nos darás teu sangue, e o beberemos enquanto despedaçamos tuas carnes” (ÉSQUILO, 1988, p. 136)²⁸.

Este raciocínio da lei fundada no sangue é tanto o de acusação contra Orestes como o de defesa de Clitemnestra, quando as Fúrias afirmam que o homem que ela matou não tinha o mesmo sangue que ela, e que por isso, se trataria de um crime menor. Essa questão fica ainda mais explícita no seguinte diálogo:

Orestes – Ela matou meu pai e o próprio esposo (...)

Fúrias – Ela matou um homem que não tinha o mesmo sangue seu.

Orestes – E tinha eu o mesmo sangue dela?

Fúrias – Desgraçado! Tu não foste gerado em seu ventre?

Negas um sangue que é teu próprio sangue?

(ÉSQUILO, 1988, p. 147).

Este argumento é em seguida refutado por Apolo, deus arauto do patriarcado ascendente, quando este afirma que, pelo assassinato de Agamemnon “não apenas o esposo e o monarca foi ultrajado, mas também o pai” (ÉSQUILO, 1988, p. 98), numa clara insinuação da preponderância que o homem deve passar a ter no novo direito. O pai (e esposo) passa então a se tornar muito mais importante que “uma simples mulher”.

Apolo coloca esta questão da seguinte maneira: “não se comparam em nada as duas mortes: Agamenon, um rei, que empunhava um cetro honrado, que lhe veio às mãos por determinação divina. A outra, uma simples mulher” (ÉSQUILO, 1988, p. 148).

Como indica a leitura de Bachofen, Apolo é de fato o grande arauto do patriarcado na Grécia. É ele quem, na trama de Ésquilo, incita Orestes a cometer o matricídio: “Apolo ordena: tu tens que derramar sangue por sangue (...) o filho que não vinga o assassino do próprio pai, coisas pior ainda há de sofrer” (ÉSQUILO, 1988, p. 62-63). E em seguida o deus o ameaça, ironicamente, com os terrores representados pelas mesmas Fúrias que de fato vêm persegui-lo, cuja ira foi ativada pelo matricídio.

Neste ponto da trama, uma segunda questão se insinua: qual o papel de ambos os sexos na geração de uma criança? Do ponto de vista da ginococracia, o aspecto preponderante, como vimos anteriormente, era o sangue, que ligava o filho à mãe e o homem à terra. Esse é o raciocínio das Fúrias: “Orestes está preso à terra pelo sangue da mãe, e eu o persigo” (ÉSQUILO, 1988, p. 135).

²⁸ Cf. também Bachofen, 1987, p. 63.

Argumento ao qual Apolo se contrapõe mais uma vez, dizendo que “não é a mãe que gera realmente aquele filho que é chamado seu. Ela não passa de uma guardiã, de uma ama que cuida da semente plantada em sua entranha pelo homem, que é o verdadeiro gerador” (ÉSQUILO, 1988, p. 150). E para reforçar esta argumentação, o jovem deus realiza uma prática muito mal vista pelos estudiosos do Direito, que é fazer a exceção ter o valor de regra. E a exceção é a deusa Atena, juíza deste julgamento, que teria nascido sem mãe a partir de uma terrível dor de cabeça de Zeus²⁹.

Voltando agora a argumentação de Apolo, o deus afirma: “que um pai sem a mãe pode gerar, temos aqui presente, como prova, Palas, filha de Zeus, que nenhum ventre guardou antes de vir à luz do mundo” (ÉSQUILO, 1988, p. 150). Tese corroborada logo em seguida pela própria Atena: “não tive mãe alguma. O direito paterno e a varonil supremacia que prevalece em tudo, salvo apenas o direito que tenho de ser virgem, levam meu coração à lealdade” (ÉSQUILO, 1988, p. 153). A deusa sinaliza o desfecho da contenda quando profere as seguintes palavras:

serei a última a pronunciar o voto. E o somarei aos favoráveis a Orestes. (...) não tenho preocupação maior com uma esposa que matou o seu marido, o guardião do lar; para que Orestes vença, basta que os votos se dividam igualmente (ÉSQUILO, 1988, p. 155).

Estava preparado então o cenário para a realização do “voto de Minerva”, já que o resultado da votação foi um empate, como previsto e incitado pela juíza. E ao proferir o seu voto em favor do réu, Atena marca o prevalecimento da *Dikê* (imagem da nova legislação patriarcal da Pólis) sobre, *Thémis* (deusa do direito antigo, defensora do matriarcado e da justiça divina). E por fim, as Eríneas, vendo sua missão como entidades vingadoras do antigo direito (materno) se tornar obsoleta, são transformadas por Atena em Eumênides, entidades inofensivas e benfazejas da Pólis.

Oswald, ao analisar o mito, nos dirá que:

o matricida Orestes, perseguido pelas Eríneas, fúrias vingadoras do Direito Materno, procura acoitar-se junto à Minerva, que faz de seu crime um julgamento sensacional. O voto de Minerva decide pelo Direito Novo. Orestes é absolvido e as Eríneas, convencidas da sua inutilidade, sujeitam-se às leis do Estado nascente cujos fundamentos estão na herança paterna e suas reivindicações (ANDRADE, 1978, p. 90).

²⁹A pesquisadora e professora da Unicamp Jean Marie Gagnebin faz uma excelente análise das contradições presentes na figura de Palas Atena, em um artigo intitulado *As flautistas, as parteiras e as guerreiras*, onde salienta tratar-se de uma deusa mulher, que é ao mesmo tempo símbolo da Filosofia e da Guerra. E que, apesar de ser mulher, é completamente favorável à supremacia varonil (GAGNEBIN, 2005).

Um último ponto a ser mencionado acerca da tragédia, diz respeito ao aspecto político implícito no pacto selado entre Atena e Orestes. Pois trata-se de uma declaração de aliança entre as cidades de Argos e Atena, afinal é isso que Orestes oferece em troca de sua absolvição: “ouvi o juramento que vos faço a ti, Palas, e ao teu povo, e à tua pátria: jamais um rei argivo contra a Ática voltará suas armas” (ÉSQUILO, 1988, p. 154-155).

Retomando a discussão com a filosofia de Oswald de Andrade, um aspecto importante de ser lembrado nesse momento é o fato de que sua proposta filosófica se utiliza da dialética como principal ferramenta analítica, reverberando uma herança cuja influência viria tanto de Marx quanto de Hegel. Neste sentido, sua dialética fundamental se daria a partir da divisão entre duas “visões de mundo” (*Weltanschauung*): “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, 1978, p.78).

A cultura messiânica seria, portanto, transcendente em termos filosóficos, salvacionista em termos morais, onde, na família impera o poder do *pater familias*, cuja economia é formulada a partir do reconhecimento da propriedade privada legalmente assegurado pela fórmula canônica do direito romano “*pater est quem nuptiae demonstrant*”, a qual por sua vez define a conservação da herança como uma atribuição exclusivamente masculina e a consequente acumulação de riquezas em mãos de um grupo ou classe³⁰, a qual, para assegurar seus direitos (melhor dito, suas propriedades), cria o Estado.

O filósofo francês Jean Jaques Rousseau, expoente de uma corrente filosófico-política conhecida como “contratualista”, apresenta esta configuração do reconhecimento da propriedade privada a partir da criação do Estado como sendo: “a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco, e novas forças ao rico”, destruindo irremediavelmente a liberdade natural e fixando para sempre “a lei da propriedade e da desigualdade”, fazendo de “uma usurpação sagaz um direito irrevogável”, para lucro de alguns ambiciosos, (que) “daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (ROUSSEAU, 1973, p. 275-276).

É neste sentido que Oswald de Andrade afirma que “passou a ser direito aquilo que negava, pela coação, a própria natureza do homem” (ANDRADE, 1978, p. 80). Este tema do patriarcado enquanto sistema cultural de coerção que nega a natureza humana veremos logo adiante, no tópico que se debruça sobre o fenômeno da servidão. Por ora, assinalemos apenas

³⁰ Como sugere o materialismo histórico de Marx, cuja obra, segundo Oswald, marca a maioria do ser humano em filosofia (ANDRADE, 1992, p. 234).

que a contrapartida dialética para o Patriarcado viria do fato que, no Matriarcado, agora segundo a livre apropriação do termo feita por Oswald, o filho de direito materno não herda posses nem títulos, a propriedade do solo é coletiva e inexistente a exploração do trabalho.

Percebemos então que as considerações de Oswald de Andrade o aproximam muito da formulação sócio-histórica da derrota do matriarcado e ascensão do patriarcado também como opressão da mulher e da criança por parte do *pater familias*, assim como apresentada em *A origem da família...* de Engels (1984). Neste sentido, Oswald segue a evolução das formas de produção como proposta por Engels, quando este nos diz que, em determinado momento no Ocidente, através sobretudo da sedentarização, o homem torna-se proprietário da fonte de alimento, do trabalho, da terra e do lar. E neste novo padrão de posse, poder e trabalho, não havia mais espaço para a linhagem ser contada através da mulher. A ela agora era necessário a fidelidade. O homem possuiria a terra e tudo que nela há, precisando de descendentes confiáveis e não da mulher. Neste momento, conclui Engels, o direito materno foi supresso e deu-se a derrota do sexo feminino na história universal. Segundo o sociólogo alemão:

A mulher foi degradada, convertida em servidora, em escrava do prazer do homem e em mero instrumento de reprodução. Esse rebaixamento da condição da mulher, tal como aparece abertamente, sobretudo entre os gregos dos tempos heroicos e mais ainda dos tempos clássicos, tem sido gradualmente retocado, dissimulado e, em alguns lugares, até revestido de formas mais suaves, mas de modo algum eliminado (ENGELS, 1984, p. 75).

A seguir, continuando ainda a trilha das origens do Patriarcado e da servidão, vejamos como a Antropofagia enfrenta a versão de Freud sobre a estruturação das famílias a partir do poder de um ancestral *pater familias*, proposto como sendo o “pai da horda primitiva”.

2.7. Transformação do Tabu em Totem: Freud, incesto e exogamia.

A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura (ANDRADE, 1978, p. 77).

É inegável a influência que *Totem e Tabu* ([1936] 1950) de Freud, teve sobre a própria concepção oswaldiana de Antropofagia. Mas se empregamos aqui o termo influência no sentido da assimilação de termos e conceitos, melhor seria talvez falar em “devoração”. Afinal, a assimilação oswaldiana do temário freudiano se realiza com vistas à sua subversão.

Subversão esta presente desde que o autor sugere uma sutil alteração na ordem dos termos em que a questão é pensada e proposta por Freud.

Pois a Antropofagia se propõe desde o princípio, como sendo a “transformação permanente do tabu em totem”; e a ordem dos termos aqui, *altera* (do latim, *tornar outro*) o resultado. Mas antes de apresentar a Antropofagia como uma leitura “a contrapelo” da teoria freudiana sobre o tabu e o totemismo, precisamos antes empreender um estudo da constituição e origem dos argumentos que subjazem a essa teoria – seus fundamentos e implicações. Vamos a eles.

Freud em *Totem e tabu* se propõe a analisar o surgimento das primeiras comunidades humanas sem maiores referências geológicas ou antropológicas – trata-se de um mito de origem, portanto. Sua investigação versa sobre a “natureza” da organização social, e neste sentido, converge com Aristóteles na concepção de organização como ordem, como “força” que se exerce sobre a sociedade, em princípio através da coerção moral e da proibição – o interdito. Veremos adiante que a outra ponta metafísica deste “mito originário” se articula com o princípio de egoísmo exacerbado muito próximo daquilo pensado e proposto por Hobbes, para quem a busca humana por saciar desejos é voraz, e só interrompida quando encontra uma força igual ou superior, em direção contrária.

Voltando a Freud, o tabu seria para ele então essa força que é “mais antiga que os Deuses” (FREUD, 1950, p. 16), capaz de gerar (e de gerir) o convívio humano em sociedade, a partir de um feixe de interdições internas e externas. Em outras palavras, o Tabu, enquanto figura do interdito, é o elemento criador do *socius* e também uma evidência dos primeiros sistemas penais.

A explanação de Freud acerca do surgimento da horda originária do *homo sapiens* nos faz deduzir uma pequena variação da versão de Charles Darwin. Pois segundo ele, “não haveria lugar para os primórdios do totemismo na horda primeva de Darwin. Tudo que aí encontramos é um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem” (FREUD, 1950, p. 16).

O Tabu surge para Freud a partir do momento em que os irmãos unidos tiveram coragem e sucesso naquilo que lhes teria sido impossível fazer individualmente: matar e devorar o pai. Segundo ele, a refeição totêmica seria então o mais antigo festival da humanidade, enquanto “repetição e comemoração desse ato memorável e criminoso, começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião.” (FREUD, 1950, p. 91).

Para ele, o núcleo do totemismo está nos tabus sobre animais, nas proibições de matá-los e comê-los: “as mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus são as duas leis básicas do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do mesmo clã totêmico” (FREUD, 1950, p. 24).

Sua dedução para a exogamia, portanto, vai na linha da renúncia das mulheres por parte dos irmãos parricidas vitoriosos, como única forma capaz de por fim a luta de todos contra todos, pois do contrário cada um iria querer, como o Pai, ter todas as mulheres para si. A fórmula metafísica deste argumento será: “os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem.” (FREUD, 1950, p. 92).

Segundo Oswald, o grande problema desta leitura seria o de que “a psicanálise custou a compreender que era preciso atacar o superego paternalista”, e por isso realiza sua crítica dizendo que “a Antropofagia só pode ter ligações estratégicas com Freud” (ANDRADE, 1990, p. 51). E logo em seguida indica um programa a ser perseguido pelos pensadores antropofágicos ao se debruçarem sobre a psicanálise. Nos diz ele que, cabe aos antropófagos:

fazer a crítica da terminologia freudiana, terminologia que atinge profundamente a questão. O maior dos absurdos é, por exemplo, chamar de inconsciente a parte mais iluminada pela consciência do homem: o sexo e o estômago. Eu chamo a isso de “consciente antropofágico”. O outro, o resultado sempre flexível da luta com a resistência exterior, transformado em norma estratégica, chamar-se-á o “consciente ético (ANDRADE, 1990, p. 51).

Oswald finaliza este raciocínio com uma pergunta pertinente e bastante provocativa: “que sentido teria num matriarcado o complexo de Édipo?”³¹.

O antropólogo francês Pierre Clastres ao tratar da troca de mulheres, deduz a partir do estudo e observação de povos nativos da América do Sul razões diferentes para a exogamia. Cito: “o intercâmbio de mulheres de maloca a maloca, estabelecendo estreitos laços de parentesco entre famílias extensas e demos, institui por isso mesmo relações políticas (...) que impedem grupos vizinhos e aliados pelo casamento de se considerarem reciprocamente como puros estrangeiros, até mesmo como inimigos” (CLASTRES, 1990, p. 45). Neste sentido, a função da exogamia local não seria negativa (assegurar a proibição do incesto), mas positiva: obrigar a contrair casamento fora da comunidade de origem. “A exogamia local então

³¹“nenhum sentido, por exemplo, teria num regime matriarcal o que os freudistas chamam de “complexo de castração”, pois nenhuma diminuição pessoal da mulher traria a constatação dela possuir um sexo diverso do homem. Somente a ideia de domínio do irmão — invenção patriarcalista — poderia numa já complexa fase psíquica, trazer à criança qualquer ligação do fenômeno doméstico de preponderância com o fato fálico. Seria necessário revisar Freud e seus epígonos despindo-os, em rigorosa psicanálise, dos resíduos vigentes da formação cristã-ocidental de que todos derivaram” (ANDRADE, 1978, p. 125).

encontra seu sentido em sua função, enquanto meio da aliança política” (CLASTRES, 1990, p. 47).

Oswald de Andrade, por sua vez, a contrapelo da teoria freudiana, irá definir a “exogamia” como “o grande sentido aventureiro”. Uma atividade humana de expansão de horizontes e experiências; um lançar-se ao exterior, ao fora, sair, ir além de qualquer circunscrição cultural, moral e/ou política. É neste sentido que a Antropofagia oswaldiana é a “transformação do valor oposto em valor favorável”.

Vista assim a “exogamia” será esta força centrífuga que nos impele para “o fora”, o “outro”, enquanto expressão desta “necessidade de absorver o ambiente atraindo-se forças favoráveis” (ANDRADE, 2009, p. 53). O paralelo aqui com o perspectivismo ameríndio, a partir da ideia de “predação ontológica do exterior” é grande. Mas antes, o próprio Oswald já nos convida a traçar uma linha de convergência entre a sua filosofia, e a vida dos ameríndios antropófagos, quando nos diz ser:

primordial que se restaure o sentido de comunhão do inimigo valoroso no ato antropofágico. O índio não devorava por gula e sim num ato simbólico e mágico onde reside toda a sua compreensão da vida e do homem. Trata-se apenas da transformação do tabu em totem, isto é, do limite e da negação em elemento favorável (ANDRADE, 2009, p. 14).

O teórico da literatura Alexandre Nodari, que está entre os mais fecundos críticos contemporâneos da obra de Oswald de Andrade, nos oferece uma bela definição deste gesto antropofágico da exogamia:

Incorporar objetivamente o limite, absorver diretamente o tabu, não é separá-lo, ultrapassá-lo, nem mesmo dissolvê-lo: é torná-lo parte do corpo, é dar corpo ao limite, incorporar a medida do outro, violando o ditame de pureza que impede o toque e o contato, isto é, convertendo o valor desfavorável, a negação, em um totem, um valor favorável, que pode ser mobilizado – transformando-se nesse mesmo gesto (NODARI, 2015, p. 18).

Oswald, por sua vez, encerra o assunto de maneira sintética e lancinante (como de hábito), ao se referir à importância deste retorno a uma relação antropofágica *com o outro*, capaz de produzir a solidariedade social ameaçada pela modernidade capitalista, que se realiza através da transvaloração dos valores patriarcais. Esta é a urgência da investigação de um estágio não-domesticado de nossa cultura, fundamental pois lá estaria essa força profunda que sentimos e que nos cumpre conservar, enquanto recusa a toda força escravizante. Já que na Antropofagia, segundo Oswald, “o que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência” (ANDRADE, 1972, p. 19).

Antes de finalizar este tópico, propomos seguir ainda uma segunda linha de argumentação empreendida por Oswald de Andrade, que também aponta para essa “verdade”, presente no homem “selvagem”, “natural”, ou “nu”. Trata-se do momento em que o autor contrapõe à civilização patriarcal das roupas, o antropófago, sem-vergonha e nu. A primeira versão do argumento vem na forma de um poema carregado de ironia:

*quando o português chegou
debaixo de uma bruta chuva
vestiu o índio
que pena!
fosse uma manhã de sol
o índio tinha despido
o português*

(ANDRADE, 1978, p. 214).

O autor reconhece de fato nessa cena fictícia, um acontecimento realmente digno de lamentação, “uma pena!”, pois entende que “as filosofias do homem vestido nas horas do abraço ao desespero apenas roçaram a verdade. Mas entre elas e a verdade havia roupa” (ANDRADE, 1992, p. 285). Por isso também seguimos esta trilha que, partindo da Antropofagia oswaldiana, nos leva a uma investigação do pensamento ameríndio como aquele capaz de propor outra versão do humano, ao opor “contra o animal que se veste, o animal que se enfeita” (ANDRADE, 1992, p. 286). A seguir, propomos investigar como a Antropofagia enfrenta a crucial questão da servidão.

2.8. A servidão.

De fato, da servidão derivou a divisão do trabalho e a organização da sociedade em classes. Criou-se a técnica e a hierarquia social (ANDRADE, 1978, p. 81).

Para melhor entender a questão da servidão acreditamos ser interessante retornar a um autor francês do século XVI chamado Etienne de La Boétie. A pergunta formulada por La Boétie, em 1548 (aproximadamente) é de uma simplicidade desconcertante e se resume ao seguinte: afinal, por que obedecemos?

Segundo o autor da *Servidão voluntária*, a instituição da servidão seria uma desnaturação do ser humano, pois o homem “em estado natural” seria essencialmente um “ser para a liberdade”. E neste sentido, “para que todos os homens, enquanto têm algo de homem,

deixem-se sujeitar, é preciso um dos dois: que sejam forçados ou iludidos” (LA BOÉTIE, 1999, p. 24). O argumento central da questão radical proposta por La Boétie é de que o instituto da servidão se alastrou pela humanidade através do costume: “o costume, que por certo tem em todas as coisas um grande poder sobre nós, não possui em lugar nenhuma virtude tão grande quanto a seguinte: ensinar-nos a servir” (LA BOÉTIE, 1999, p. 20).

Ou seja, no momento em que a dinâmica do mando e obediência é instaurada, para o pensador francês se estabelece uma condição de negação da liberdade natural do homem. Mas é importante deixar claro, a liberdade natural do homem, para La Boétie, não tem nenhuma relação direta com o conceito de “homem natural” de Oswald. Quem nos ajuda a construir essa ponte é o instigante ensaio de P. Clastres intitulado “*Liberdade, mau encontro, inominável*”, no qual o antropólogo explicita que o encontro da América indígena com o Ocidente deve ser chamado de mau encontro, pois é fundamentalmente o encontro com a dinâmica da servidão e com a instituição mais acabada da coerção que é o Estado

Atendo-nos ao texto mesmo de La Boétie, o que é colocado ali é uma reflexão que transita entre a história e a lógica, para, ao propor a instituição da servidão como um acontecimento histórico na humanidade, pensar a possibilidade de sua negação, que se constitui basicamente na negação da lógica do poder como coerção enquanto uma possibilidade intrínseca ao ser humano, mesmo que não tenhamos (ele acreditava que não tinha) exemplos históricos para ilustrar a sua tese.

O contraponto dialético apresentado pelo autor para esta dinâmica generalizada da servidão é a amizade. Pois, segundo ele, só a amizade é capaz de instaurar uma relação onde a servidão não se coloca como módulo de distribuição necessária do poder, por isso a amizade é “um nome sagrado, uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixa apanhar por mútua estima” (La Boétie, 1999, p. 35).

Por amizade o autor está supondo aqui uma relação entre iguais que “se mantêm não tanto através de benefícios como através de uma vida boa” (La Boétie, 1999, p. 35). O que nos remete ao princípio aristotélico da *eudaimonia* que afirma que “o amigo é o outro eu”. Como dissemos anteriormente, o passo dessa discussão para chegarmos ao menos próximos do pensamento Tupinambá não é imediato, nem simples. Afinal, na dinâmica da teoria da “predação ontológica do exterior” que utilizaremos para investigar uma determinada fração do universo cosmológico ameríndio (o dos Tupi da Costa), seria impossível pensar a amizade como núcleo das relações sociais, ou como aquilo que tornou capaz a instauração de uma dinâmica de poder que inibia, senão suprimia, a coerção. Nesta última, o modelo originário de relação seria, por seu turno, “a imanência do inimigo”, algo bem diferente da amizade como

proposta por La Boétie, senão seu oposto. Veremos isso com mais clareza na segunda etapa desse dissertação.

Por ora, fechemos esta breve análise do texto também breve (e por isso não menos fecundo) de La Boétie, com uma última referência à amizade como algo de que o tirano, figura exemplar do poder no Estado, por sua necessária assimetria nas relações sociais, não é capaz de vivenciar ou exercer. Nos diz o autor: “é certamente por isso que o tirano nunca é amado, nem ama”, por ser aquele que, “estando acima de todos e não tendo companheiro, já está além dos limites da amizade” (La Boétie, 1999, p. 36).

Estamos seguros de que esta obra influenciou profundamente o questionamento da autoridade feito por Montaigne em “Dos canibais”, mesmo sabendo que a presença do autor no conteúdo dos *Ensaio*s se faz de maneira ainda mais enfática no capítulo intitulado “Da amizade”, o qual figura como uma espécie de declaração de amor e apreço entre os autores de ambas as obras.

Entendemos que este questionamento posto de maneira particularmente desconcertante e radical pelo jovem pensador francês (um “Rimbaud” das ideias, como sugere P. Clastres), reverbera de maneira profunda na obra de Oswald de Andrade quando este, ao se referir à criação do Direito Positivo (enquanto contraposição ao Direito Natural), nos diz que o que aconteceu na instauração do Estado, como forma estrutural de poder no Patriarcado, foi que “passou a ser Direito aquilo que negava, pela coação, a própria natureza do homem” (ANDRADE, 1978, p. 80).

Vejamos agora como o comentário de Pierre Clastres à obra de La Boétie nos permite aproximarmos estes dois mundos a fim de pensarmos o universo Tupinambá como um exemplo histórico de uma organização humana coletiva onde a experiência do poder como coerção não seja a moeda corrente.

É de fato desconcertante constatar nesta sociedade nativa ameríndia, que foi durante longo tempo tida como sub-humana ou “primitiva”, essa “insurreição ativa contra o império do Um”, como a formula P. Clastres ao se referir a esta dinâmica de vivência ameríndia que a torna impermeável (ou refratária) à dinâmica do mando-obediência. Esta tese é desenvolvida pormenorizadamente por P. Clastres em sua principal obra sobre o assunto *A sociedade contra o Estado* (2013), onde o autor discorre sobre como funcionaria a chefia em uma dinâmica societária em que o poder não se confunde com coerção, ou seja, onde os chefes não tem, ordinariamente, poder de mando.

Mas nos atendo neste momento ao seu artigo “*Liberdade, mau encontro, inominável*”, no qual o antropólogo analisa o texto de La Boétie, vemos ali formulada a tese do “mau

encontro”, que será designado como efetivamente “o momento histórico do nascimento da História, essa ruptura fatal que jamais deveria ter-se produzido”. Esse “acontecimento irracional” seria também, para Clastres, o que entre os modernos se entende pelo “nascimento do Estado” (Clastres, 1999, p. 111). Para o autor, portanto, “o enigmático mau encontro” que pode ser entendido também como o nascimento do Estado, que “é o acontecimento a partir do qual se origina a História” (Clastres, 1999, p. 111), foi o responsável pela desnaturalização do homem, “instituinto na sociedade uma tal divisão que dela foi banida a liberdade, no entanto consubstancial ao ser primeiro do homem” (Clastres, 1999, p. 111).

Não pretendemos aqui centrar a discussão no aspecto metafísico acerca de qual seria essa “dimensão consubstancial ao ser primeiro do homem”. Entendemos inclusive que a Metafísica, enquanto disposição para a determinação de uma essência previamente fixada não se enquadre nos marcos teóricos desta pesquisa a qual, como se verá melhor adiante, pensa a humanidade como um “entre”, e não um “ente”; ou seja, como apenas um estágio ou momento no sistema de diferenciação ininterrupta a partir da proposição de uma equivalência (ou ambivalência) entre as séries animal-humana-espiritual.

Basta para nós nesse momento pensar a servidão como decorrente do hábito (costume), não sendo assim nem necessária nem original do ser humano. Visto assim, o instituto da servidão por sua vez instaura uma divisão crucial na sociedade entre os que mandam e os que obedecem – o mau encontro.

Segundo P. Clastres,

a relação de poder realiza uma capacidade absoluta de divisão na sociedade. Assim ela é a própria essência da instituição estatal, a figura mínima do Estado. Reciprocamente, o Estado é apenas a extensão da relação de poder, o aprofundamento cada vez mais marcado da desigualdade entre os que mandam e os que obedecem. (CLASTRES, 1999, p. 113).

Basicamente, para Clastres, a grande contribuição do “*Discurso...*” é nos permitir pensar “que a divisão não é uma estrutura ontológica da sociedade” (CLASTRES, idem, p. 112). É neste sentido que o autor afirma que “La Boétie é, na realidade, o desconhecido fundador da antropologia do homem moderno, do homem das sociedades divididas” (CLASTRES, idem, p. 114-115). O que o autor está construindo teoricamente nesse momento é o terreno para a sua afirmação lapidar, qual seja, de que as sociedades “primitivas”³² são necessariamente sociedades contra o Estado, pois articulam a sua “socialidade” de maneira a inibir ou não permitir a coerção. E para se contrapor ao paradigma das sociedades divididas, o

³² “Será determinado como sociedade primitiva toda máquina social que funcione segundo a ausência de relação de poder” (CLASTRES, 1999, p. 113).

autor insere o conceito de sociedade una, indivisível: “a sociedade primitiva é, em seu ser, indivisa³³” (CLASTRES, 2013, p. 252). Quanto aos meios e modelos utilizados para concretizar esta suposta união, informamos que eles serão melhor analisados na segunda parte desta dissertação.

Apenas para finalizar provisoriamente esta argumentação, que distingue o mundo ameríndio do mundo moderno a partir da dinâmica do mando e obediência, e do conseqüente surgimento do Estado, temos que, segundo Clastres, os nativos ameríndios pressentiram muito cedo que a transcendência do poder (o poder como algo acima e além da sociedade, representado no texto de La Boétie pela figura do tirano, que por sua localização é incapaz de amizade por não ser igual a ninguém), encerraria para o grupo um risco mortal, pois o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade (o Tirano, o Um ou o Estado), seria uma contestação da própria cultura:

Foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade de sua filosofia política. Pois, descobrindo o grande parentesco do poder e da natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a violência da autoridade política (CLASTRES, 2003, p. 33).

Ou seja, os nativos ameríndios, mais especificamente os Tupis da Costa, formavam uma sociedade que prescindia da dinâmica de mando-obediência, ao criar uma técnica social (ou filosofia política) que deliberadamente impedia o surgimento até mesmo da ideia de um “monopólio legítimo da violência³⁴” enquanto uma agência determinada por uma instância superior à sociedade. Entendemos assim que a questão da hierarquia, da relação mando-obediência, toca diretamente no tema da distinção proposta por Oswald de Andrade entre uma cultura antropofágica e uma cultura messiânica. O autor situa bem esta questão, ao se referir à origem do patriarcado:

No mundo do homem primitivo que foi o Matriarcado, a sociedade não se dividia ainda em classes. O matriarcado assentava sobre uma tríplice base: o filho de direito materno, a propriedade comum ao solo, o estado sem classes, ou seja, a ausência de Estado. Quando se instaurou o estado de classes, como consequência da revolução patriarcal, uma classe se apoderara do poder e dirigia as outras. Passava então a ser legal o direito que defendia os interesses dessa classe, criando-se uma oposição entre esse Direito, o Direito Positivo e o Direito Natural. Sendo aquele um direito legislado, exigia obediência. Estabeleceu-se então a organização coercitiva que é o Estado, personificação do legal (ANDRADE, 1978, p. 80).

³³ “a sociedade primitiva é totalidade uma porque o princípio de sua unidade não lhe é exterior: ela não deixa nenhuma figura do Um destacar-se do corpo social para representá-lo, para encarná-lo como unidade. Eis por que o critério da indivisão é fundamentalmente político: se o chefe selvagem não tem poder a sociedade não aceita que o poder se separe de seu ser, que a divisão se estabeleça entre quem manda e quem obedece” (Clastres, 2013, p. 254).

³⁴ Formulação do sociólogo Max Weber, para uma das funções inalienáveis do Estado de Direito.

2.9. A “Weltanschauung” antropofágica.

Neste último tópico a respeito do pensamento antropofágico oswaldiano, apresentaremos o que supomos ser a questão central que vem a ser a definição de uma “visão de mundo” ou *Weltanschauung* antropofágica.

Partimos do fato de que o senso comum costuma supor que a Antropofagia estaria ligada ao ato de incorporar características de quem está sendo devorado. O fundamento desta leitura está na análise freudiana do canibalismo quando este supõe que se incorporando partes do corpo de uma pessoa pelo ato de comer adquire-se ao mesmo tempo as qualidades por ela possuídas: “o violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força” (FREUD, 1950, p. 91).

Todavia, ao aprofundarmos a análise veremos que os pressupostos de tal leitura são a acumulação, a identidade e a substância. Nesta linha, o antropófago incorporaria propriedades do outro para seu próprio ser.

Trata-se da crença bem ocidental de que comendo algo se absorvem seus caracteres ou seus poderes”, quando, na verdade, o escopo do canibalismo ameríndio não seria o “de acumular vidas”, mas sim de “trocar uma vida pela outra (...); devir outro e não defender uma identidade (NODARI, 2011, p. 21).

Sendo assim, a antropofagia não seria um modelo primitivo de identificação com o outro, de modo que ele pudesse partilhar a mesma substância do eu. Pelo contrário, “o que a vingança guerreira Tupinambá exprimia, ao se constituir como valor cardinal dessa sociedade, era uma radical incompletude – uma incompletude radicalmente positiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 241). Neste sentido, “não há como haver totalidade ou acumulação; pelo contrário, o que a antropofagia permite é ver a incompletude ontológica essencial” (NODARI, 2011, p. 23). Esta incompletude, segundo Oswald de Andrade, se concretiza empiricamente como um impulso para a “aventura exogâmica”, pensada enquanto um lançar-se para fora, para a “aventura exterior”.

Podemos ver então que, tanto a “filosofia da devoração” de Oswald de Andrade, quanto à teoria do “perspectivismo ameríndio” de Viveiros de Castro, observam na antropofagia ritual Tupinambá o núcleo de uma relação com a alteridade fundamentalmente diferente dos termos em que esta está pensada e posta pelo pensamento do Ocidente. Ainda que seja fundamental pontuar que a antropofagia oswaldiana não dá conta de certas categorias

fundamentais do pensamento ameríndio, tais como a ambivalência de ser humano-animal-espírito, por exemplo.

Feita esta ressalva, lemos logo no início do texto da *Crise da Filosofia Messiânica*, que a Antropofagia seria:

um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade. Considerada assim, como *Weltanschauung*, mal se presta à interpretação materialista e imoral que dela fizeram os jesuítas e colonizadores. Antes pertence como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo (ANDRADE, 1978, p. 77).

Acredito que já problematizamos o suficiente essa referência constante que Oswald faz ao que seria esta “fase primitiva de toda a humanidade”, a qual por sua vez vai se consolidar como conceito a partir da teoria do “homem natural” como uma espécie de estágio originário, não reprimido ou não recalcado da humanidade onde vigoram as leis do matriarcado, a propriedade coletiva da terra e a “economia do ser”.

O filósofo assim apresenta em breves linhas sua definição da *Weltanschauung* antropofágica como sendo uma esfera onde: “o direito, era o direito da guerra, a moral, a da liberdade, e economia, a economia do ser” (ANDRADE, 1992, p. 242). No outro lado desta dialética, estaria a *Weltanschauung* da civilização, onde vigoram as leis do patriarcado, a propriedade privada da terra, o protagonismo quase absoluto do *pater familias*, o instituto da herança e a economia do haver, criadora e mantenedora das desigualdades.

Trata-se aí, portanto, ao levantar a ideia de uma “visão de mundo antropofágica”, de sublinhar a existência de outra dinâmica da subjetividade humana, decorrente de uma outra socialidade, a qual habita o espaço da alteridade no que este conceito indica a constatação de uma irrevogável diferença.

Segundo Oswald, “o primeiro propósito dos colonizadores foi modificar a *Weltanschauung* que domava os dias dos naturais.” (ANDRADE, 1992, p. 282). Mas continua: mesmo “com toda a coação e libidinagem da gente branca, não foi, no entanto, destruído o que de melhor restava no natural das Américas. A sua cultura resistiu no fundo das florestas, como na recusa a toda força escravizante” (ANDRADE, 1992, p. 284). Afinal, para o filósofo brasileiro, “o documental índio (...) é mais do que tudo o desenvolvimento de um estado de luta que a memória desperta” (ANDRADE, 1990, p. 52).

Ou seja, entendemos que a “*weltanschauung* antropofágica oswaldiana” é uma continuação da guerra Tupinambá por outros meios, exatamente no sentido preconizado pela frase anterior, enquanto o despertar de um estado de luta latente na memória de todo

pensamento que não se conforma à dinâmica do mando-obediência, enquanto dinâmica nuclear da forma Estado. Neste sentido, o documental índio é para o filósofo brasileiro sobretudo, o despertar de um “estado de luta”, ou seja, um estado de “insurreição ativa” contra as determinações políticas e metafísicas do “Ser do Um”, esse impostor da velha metafísica do patriarcado, instaurador do Estado, da propriedade privada e do poder como coerção.

Infelizmente (ou não), Oswald de Andrade é filósofo e não antropólogo. O que quer dizer que seu interesse pelo universo indígena é sumamente teórico, logo marcado a todo o momento por uma distância. Isso fica ainda mais claro quando percebemos desde o início que o “índio” (antropófago) do qual se ocupa, é aquele que figura no grande arcabouço da história das ideias, e pode-se dizer até que sua descoberta se deu graças às lentes francesas dos autores seiscentistas. Ou seja, trata-se de um nativo, se não europeizado – o que de fato não é o caso, seguramente tributário desse contínuo teórico nascido no velho continente, marcado sempre por usos e abusos da figura do selvagem (ou primitivo) no contexto das guerras de religião ou dos paradigmas político-revolucionários europeus.

É daí que nasce, sem sombra de dúvida, o seu antropófago enquanto *homem natural* ou nu. Mas a marca desta gênese, se fundamental para uma análise mais profunda de sua obra, não macula nem restringe as potentes e importantes consequências políticas e metafísicas de sua proposta filosófica. Claro que não se trata de defender Oswald a todo custo. Afinal, esse seria a marca mais clara de uma traição teórica (e redundante fracasso) ler Oswald de Andrade como um autor messiânico. É importante e fundamental fazer a crítica de nosso autor de referência, no sentido dos limites e implicações das suas proposições. No entanto, deixaremos esta tarefa para a conclusão quando, após nos determos sobre aspectos específicos dos povos Tupi que habitavam a Costa, supomos que será mais produtiva uma avaliação em perspectiva dos alcances e deficiências de sua obra.

2.10. Baixa e alta antropofagia.

Finalizaremos agora este primeiro capítulo tematizando a distinção entre alta e baixa antropofagia. Mas para enfrentá-la precisaremos antes dar conta de dois dos maiores responsáveis pela disseminação da questão da antropofagia ameríndia na Europa entre os séculos XV e XVI, a saber, os franceses Jean de Léry e Michel de Montaigne.

Jean de Léry (ou *Léry-açú* [ostra grande], como ficou conhecido entre os nativos) foi de fato o primeiro a acenar para esta distinção entre baixa e alta antropofagia, quando, em uma das passagens de seu relato, afirma que,

em boa e sã consciência tenho que excedam em crueldade aos selvagens os nossos usurários, que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis, que prefeririam sem dúvida morrer de uma vez a definhar assim lentamente (LÉRY, 1980, p. 203).

Esta mesma observação é reelaborada por Montaigne, visando por sua vez, uma crítica aos absurdos cometidos pelos franceses durante as guerras religiosas do séc. XVI. Sobre ambos, a pesquisadora Carmen Nocentelli-Truet em um artigo interessantíssimo intitulado *Canibais devorados: Léry, Montaigne e identidades coletivas na França do século XVI*, presente na coletânea *Antropofagia Hoje?* (2011, ps. 181-202), desenvolve uma argumentação muito bem fundamentada sobre a relação entre a antropofagia praticada pelos Tupis da Costa, quando do momento da invasão e conquista, e o cenário político e religioso europeu, particularmente o francês, no mesmo período.

Segundo a autora, a ideia da antropofagia ocupou papel central nos embates da guerra religiosa que ocorria na França naquele período. E era geralmente mobilizada por protestantes para depreciar o culto católico a partir da constatação do canibalismo presente no ritual da Eucaristia – comunhão do pão e do vinho enquanto sangue e carne de Jesus.

Mas é Montaigne quem propõe uma nova leitura ao termo, tirando-o do terreno estrito das guerras religiosas, e concede a antropofagia uma conotação político moral a qual teve grande repercussão na Europa. Lemos em Montaigne a seguinte formulação, que para Oswald, será revolucionária:

Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e suplícios um corpo ainda cheio de sensações, fazê-lo assar pouco a pouco, fazê-lo ser mordido e esmagado pelos cães e pelos porcos (como não apenas lemos, mas vimos de fresca memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e compatriotas, e, o que é pior, a pretexto de piedade e religião) do que em assá-lo e comê-lo depois que está morto (MONTAIGNE, 2004, p. 199).

Esta formulação irá reverberar nos textos de Rousseau, considerado um dos mais influentes entre os revolucionários franceses de 1789. Pois é Montaigne quem apresenta em sua narrativa o impacto produzido em um nativo tupinambá, cujo testemunho foi tomado durante sua visita à França, ao se deparar com o escândalo da miséria social. E o autor coloca a partir da boca do nativo a seguinte questão:

que tinham visto que havia entre nós homens repletos e abarrotados de toda espécie de comodidades, e que suas metades eram mendigos às suas portas,

descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades daqui, necessitadas, podiam suportar tal injustiça, que não pegassem os outros pela goela ou ateassem fogo em suas casas (MONTAIGNE, 2004, p. 198).

Nas palavras de Oswald, a baixa antropofagia estaria “aglomerada nos pecados do catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos povos cultos e cristianizados é contra ela que estamos agindo” (ANDRADE, 1978, p. 19). Neste sentido veremos que para Oswald “só a antropofagia nos une” porque para o filósofo “a vida é devoração pura” (ANDRADE, 1978, p. 77); ou melhor, “a vida na Terra produzida pela desagregação do sistema solar só tem um sentido – a devoração” (ANDRADE, 1978, p. 28).

Temos assim que a antropofagia oswaldiana, proposta como “única lei do mundo” nos remete a uma condição geral da “vida na Terra”, intimamente ligado a um princípio de entropia presente na Física espacial, que postula a “desagregação do sistema solar” como um fato científico. A antropofagia se ligaria, portanto, a um princípio cósmico de desagregação e devoração presente em toda matéria. Neste sentido, a antropofagia como “única lei do mundo” teria um alcance proporcional à “lei da gravidade”, pois ambas se referem a aspectos incontornáveis da realidade imanente dos corpos, no sentido estritamente físico do termo.

Mas, para Oswald, esta “única lei do mundo” que nos une, é a mesma que nos permite uma distinção fundamental entre uma alta e outra baixa antropofagia. Deixamos a partir daqui o âmbito das dinâmicas físico-espaciais para adentrar no ambiente circunscrito pela presença da vida na Terra, particularmente ligado ao horizonte da única espécie (hegemonicamente) pensada como consciente da sua própria existência: a humana.

No entanto, no âmbito da experiência histórica do homem sobre a Terra, antes de ser uma lei ou uma proposta filosófica, a antropofagia foi um rito. Ou melhor, uma prática fortemente ritualizada de ingestão de carne humana realizada por diversos povos Tupi que habitavam a Costa brasileira. Pois, mesmo que Oswald faça, no início do texto da *Crise da filosofia messiânica*, a antropofagia remontar aos poemas de Homero no contexto da Grécia antiga (ANDRADE, 1978, p. 77), é a partir dos relatos dos cronistas e aventureiros que vivenciaram os primeiros anos de invasão e conquista do Novo Mundo que o autor irá encontrar a referência histórica fundamental para pensar a distinção entre uma alta e uma baixa antropofagia.

É no contexto da escrita destes relatos e crônicas que o autor acredita então encontrar a expressão genuína de uma alta antropofagia enquanto prática coletiva destes povos Tupi que habitavam a Costa. Ou seja, um princípio social de relação humana (e não apenas humana), que não tinha como base a acumulação, a reprodução do idêntico através da relação sujeito-

objeto, mas que funcionaria sob o paradigma da transformação a partir da devoração (predação) da diferença. Oswald irá conceituar assim a “alta antropofagia” para além de sua origem histórica e propõe pensá-la enquanto “aventura exogâmica”, ou seja, abertura transformadora para a diferença, determinada por um tipo de relação que não admite a servidão, a exploração e a acumulação.

Nas palavras do autor, a alta antropofagia seria a:

absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em Totem. A humana aventura. A terrena finalidade. [...] que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. (ANDRADE, 1978, p. 18).

A partir daí estrutura-se a dialética fundamental do pensamento oswaldiano que opõe ao horizonte da “alta antropofagia”, o horizonte da “baixa antropofagia” representado pela cultura ocidental, patriarcal e messiânica. Vejamos isso mais atentamente.

O horizonte da cultura ocidental equivaleria a baixa antropofagia por: 1º) ter como base de sua filosofia o conceito de Ser (o Um, supremo bem) que privilegia a identidade sobre a diferença; 2º) por estar ligado ao princípio de acumulação desigual de bens estruturado a partir da propriedade privada da terra; e 3º) pelo que o filósofo vai chamar de transcendência do perigo, ou seja, a ideia de que o constante perigo ao qual está sujeito toda vida humana recebe aí uma solução transcendente, no sentido de algo que está acima e além das relações humanas ordinárias e horizontais (Deus ou o Estado).

Retomando então as questões colocadas pelos pensadores do século XVI francês, somo levados a perceber um claro contínuo teórico no interesse filosófico sobre os povos antropófagos enquanto crítica à dinâmica econômica e política do Ocidente. Neste sentido, a baixa antropofagia como proposta pelo filósofo brasileiro, se articula sobre os princípios da identidade e da acumulação, da relação mando-obediência e da transcendência do perigo (que demanda uma força superior encarnada em Deus ou o Estado), que por sua vez estaria ligada a uma figura nuclear desta relação de poder que vem a ser o “pater famílias”.

Doutro lado, a alta antropofagia enquanto necessário par desta dialética, estaria voltada para o paradigma da diferença: “só me interessa o que não é meu” (ANDRADE, 1978, p. 13), da transformação ao invés da acumulação³⁵, da “imanência do perigo” que “produz a solidariedade social que se define em alteridade” (ANDRADE, 1978, p. 143), e por fim, por um modelo de família que não teria a preeminência do pai porque, segundo o

³⁵ Cf. O Tabu Final. Alexandre Nodari (2011): “o escopo do canibalismo ameríndio não seria o “de acumular vidas”, mas sim de “trocar uma vida pela outra (...); devir outro e não defender uma identidade (NODARI, 2011, p. 21).

filósofo, em um modelo de família “matriarcal” (com muitas aspas já que o autor utiliza o termo no sentido lato) o pai não é dono de nada nem manda em ninguém.

Deixaremos agora em suspenso às proposições da antropofagia oswaldiana para melhor escutar o que nos diz o pensamento Tupinambá. E para cumprir esta meta faremos o que denominamos aqui de uma “imersão etnográfica” no conteúdo dos relatos dos primeiros cronistas e dos antropólogos que se debruçaram sobre o tema, a fim de captar seu pensamento.

3. O PENSAMENTO TUPINAMBÁ.

Nesta segunda parte da pesquisa pretendemos expor alguns aspectos do pensamento ameríndio, enquanto estratégia para apresentar a *diferença* ameríndia como irrevogável alteridade. Como advertência ao caráter deveras descritivo desta segunda etapa da pesquisa, gostaríamos de dizer tratar-se propositalmente do resultado da leitura de etnografias e teses de antropologia em busca das características capazes de captar o nativo ameríndio enquanto alteridade autodeterminada ontologicamente, a expressar sua *diferença* a partir de categorias (ou valores) presentes no seu cotidiano.

Neste sentido propomos uma linha de análise que parte das questões da economia doméstica e da formação ética dos indivíduos, passa pela questão da organização social que se articula de maneira a não permitir que o poder se transforme em coerção, e busca analisar as implicações político-metafísicas presentes em um esquema de guerra ininterrupta. Por fim, realizaremos uma análise mais detida dos significados presentes na antropofagia carnal e suas implicações, tanto para o pensamento ameríndio como para a proposta filosófica oswaldiana.

3.1. Genealogia do mau selvagem.

Daqui em diante pretendemos elencar alguns pontos a partir dos quais acreditamos poder afirmar que os Tupinambás, enquanto expressão hiperbólica de um *ethos* pan-Tupi³⁶, são legítimos “maus selvagens”, no sentido da negação deliberada da univocidade do Bem (representada enquanto expressão da relação de hierarquia, da dinâmica do “mando-obediência”, e do Estado); e do princípio de identidade e não contradição, ambos pilares (aristotélicos, como vimos), da fundamentação metafísica ocidental.

Propomos então definir a “mau selvageria”, lá onde a teleologia rousseuniana (o “bom selvagem” como estágio genérico e originário do civilizado, enquanto ferramenta heurística), não alcança os Tupinambás em sua radical alteridade. Mau selvagem portanto, como expressão de um ser outro, a partir da autodeterminação ontológica deste povo, a expressar sua diferença.

³⁶ Castro, Viveiros de, **Araweté**. 1985. ps. 646, 676, 677.

Internamente, do ponto de vista pedagógico da formação do indivíduo, lemos nos relatos³⁷ que os adultos destas comunidades não mandam nas suas crianças, nem as castigam, nem as coagem.

Do ponto de vista da economia, subsistiria nestas culturas ameríndias um ideal de autonomia e polivalência, capaz de transformar cada agente em um indivíduo apto a satisfazer integralmente todas suas necessidades vitais. Os Tupinambás também não praticavam a escravidão, de forma que um inimigo quando preso, era inserido no seio do grupo como um igual, recebendo até mesmo uma mulher para passar os dias até o momento de seu sacrifício³⁸.

3.2. A lei inscrita no corpo.

Em primeiro lugar, surge a questão da economia doméstica, que diz respeito ao modelo econômico adotado pelas comunidades nativas ameríndias (Tupinambá), na qual a formação dos sujeitos parte dos ideais de polivalência e autossuficiência, a partir dos quais cada um torna-se capaz de satisfazer todas as suas necessidades básicas sozinhos, impediria a alienação pelo trabalho para outrem.

Esta dinâmica de falta de sujeição se explicaria pelo *ethos* político a que aludimos anteriormente, que remete ao fato pedagógico de que cada sujeito dentro de uma comunidade tupinambá é formado de modo a ser capaz de desempenhar todas as funções necessárias para o provimento seu e de sua família de forma que “o homem e a mulher sabiam (exatamente) como agir nas diversas atividades relacionadas com a caça, com a pesca, com a horticultura, com a repartição dos víveres, com o conforto e a segurança doméstica, com a guerra etc.” (FERNANDES, 1975, p. 20).

O que nos remete a um ideal de independência e autonomia por parte dos sujeitos, que impediria segundo qualquer relação de sujeição e coerção política. Foi a partir da constatação destas características que Pierre Clastres pôde afirmar que uma sociedade assim “funciona de tal maneira que a desigualdade, a exploração e a divisão sejam impossíveis” (CLASTRES, 2004, p. 254).

³⁷ “Os selvagens cuidam de todos os filhos, aliás, numerosos” (LÉRY, 1980. P. 227); “não os constroem, nem os castigam por erros que cometam, por mais enormes que sejam” (VICENTE, 1982, p. 82); “não dão os tupinambás a seus filhos nenhum castigo, nem os doutrinam, nem os repreendem por coisa que façam” (SOUSA, 1971, p. 307); “todos criam seus filhos viciosamente, sem nenhuma maneira de castigo” (GÂNDAVO, 2004, p. 102); “nem o pai nem a mãe castigam os filhos” (VESPÚCIO in FONTANA, 1994, p. 160). Quem se interessar pelo tema, sugiro conferir o influente artigo de Florestan Fernandes, *Sobre a educação nas comunidades Tupinambás* (1975).

³⁸ Fernandes, Florestan. “Os tupi ignoravam a exploração econômica do trabalho escravo. Seus cativos eram tratados como membros do (nosso grupo) até a data do sacrifício.” (1975) p. 16.

Outro ponto seria o de que estes “selvagens” negam obstinadamente a imagem de um poder centralizado, separado do todo da comunidade e por isso capaz de construir hierarquias, de exercer coerção. Esta negação se dá tanto internamente, através de dinâmicas sociais que lhes são próprias, quanto resultado da política externa da guerra constante. Vejamos:

Segundo a análise de P. Clastres, internamente em primeiro plano surgiria a prática de escarificação, o ato de marcar os corpos dos jovens que buscam entrar no mundo dos guerreiros e das jovens recém-entradas na menarca³⁹. Estas marcas são inscritas na pele como uma lei, e o que é inscrito na carne dos sujeitos é a condição irrevogável de sua igualdade; seu pertencimento ao grupo: “a marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso” (CLASTRES, 2013, p.200).

E assim segundo Clastres, ao preço de um ritual doloroso se impediria uma crueldade ainda maior que seria a constituição de um poder separado, impositivo, capaz de coerção, a separar os homens pela dinâmica do mando-obediência. O antropólogo, Renato Stutzman, ao analisar a questão, nos diz que:

Se o Estado é uma forma separada da sociedade e por isso não pode prescindir da escrita das leis, que produzem sua transcendência, os rituais de iniciação, baseados em método de mutilação corporal (imposição de marcas), são a negação desse poder, visto que inscrevem a sociedade nos corpos individuais (STUTZMAN, 2002, p. 41).

3.3. A chefia.

Outra expressão desta recusa repousa sobre a figura do “chefe”, dotado de prestígio e liderança até mesmo total (quando no bando guerreiro), mas que não possuía “poder” no âmbito das relações cotidianas, tomado enquanto expressão da relação mando-obediência. A partir das etnografias temos que entre os Tupinambás, a figura do chefe era sobretudo, a de um líder guerreiro que tivesse quebrado muitas cabeças e assim acumulado nomes, marcas e honra.

³⁹ Acerca das marcas nas mulheres após a menarca: “vi meninas de doze a quatorze anos cujas mães ou parentas as punham de pés juntas sobre uma pedra e com um dente afiado de animal lhes faziam incisões no corpo desde o sovaco até as coxas e os joelhos” (LÉRY, 1980, p. 228). Nos rapazes, estas marcas eram feitas após o primeiro homicídio, que os habilitava a entrar plenamente na vida adulta: “por estes labores e pela diferença deles se entende quantas cabeças quebraram” (SALVADOR, 1982, p. 85); “nenhum mancebo se costuma casar antes de tomar contrário (...) a mulher da mesma maneira não conhecia homem até lhe não vir sua regra, depois da qual lhe faziam grandes festas” (CARDIM, 1939, p. 145). “Com a ajuda de uma lancetinha, feita com os dentes do animal chamado cutia, faz várias incisões e furos no corpo” (THEVET, 1944, p. 246). “Eles se fazem riscar e lavar com um dente agudo de um animal e, lançando pó de carvão pelos riscos e labores ensangüentados, ficam com eles impressos toda a vida” (SALVADOR, 1982, p. 85).

Vejamos rapidamente o que dizem sobre esse assunto algumas crônicas por nós consultadas: Fernão Cardim afirma que “de todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários” (CARDIM, 1939, p. 159).

Já nos relatos do aventureiro alemão Hans Staden lemos que, “se um sobressai dentre os outros por feitos em combate, ouve-se-lhe mais do que aos outros, quando empreendem uma arremetida guerreira” (STADEN, 1974, p. 164). Outra afirmação que surge nos relatos de Staden é a de que “cada cabana tem um superior, este é o principal” (1974, p. 164). E para encerrar, o alemão ainda afirma que o principal não obtinha nenhum privilégio a partir de sua posição, “a não ser o fato de que os mais moços devem obediência aos mais velhos, como exige seu costume” (1974, p. 164).

O senhor de engenho e também aventureiro Gabriel Soares por sua vez coloca esta mesma questão de maneira deveras pertinente. Nos diz ele que: “em cada aldeia dos Tupinambás há um principal, a quem seguem somente na guerra onde lhe dão alguma obediência” (SOARES, 1071, p. 303). Já o historiador português Gândavo afirma que “esta gente não tem entre si nenhum rei, nem outro gênero de justiça senão um principal em cada aldeia que é como capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força (...) não castiga seus erros, nem manda sobre eles coisa alguma contra suas vontades” (GÂNDAVO, 2004, p. 99).

Em Thevet lemos que “quem mais vítimas fizer, será tanto mais honrado e celebrado por seus companheiros, qual se fora um monarca ou ilustre senhor” (THEVET, 1944, p. 227). E afirma ainda que, aquele “que é maior entre os índios, mais mulheres tem a seu serviço (1944, p. 227). Já o frei Vicente do Salvador, faz uma interessantíssima definição desta figura do Chefe e sua função:

fora este que é o capitão de toda a aldeia (mais para guerra que para a paz), tem cada casa seu principal, que são também dos mais valentes e aparentados e que têm mais mulheres, porém nem a estes, nem ao maioral pagam os outros algum tributo ou vassalagem mais que chamá-los, quando têm vinhos (SALVADOR, 1982, p. 78).

Também temos a versão que sugere que a figura do Chefe seria a de um sogro capaz de arregimentar jovens pretendentes as suas filhas e sobrinhas, assim como lemos no relato Gabriel Soares de Souza, em seu *Tratado Descritivo do Brasil*, de 1587:

O que tem mais filhas é mais rico e mais estimado, e mais honrado de todos, porque são as filhas muito requestadas dos mancebos que as namoram, os quais servem os pais das damas dois ou três anos primeiro que lhes deem por mulheres; e não as dão senão aos que melhor o servem, a quem os namoradores fazem a roça e vão pescar e caçar para o sogro, que desejam

ter; e lhe trazem a lenha do mato (SOUSA, SOARES DE apud. MUSSA, 2009, p. 140).

E Florestan Fernandes coloca a questão de que a posição “genérica” do chefe dependeria ainda de um consenso constantemente fabricado, porque frágil. Pois, segundo ele, se um chefe iludido pelo poder passa a querer exercê-lo em benefício próprio, em pouco tempo será abandonado, senão morto pela sua comunidade. Florestan nos diz quanto a isso que o exercício da chefia dentro da dinâmica Tupinambá, envolveria “aptidões complexas, que exigiam uma profunda educação das emoções, dos sentimentos e da vontade, a ponto de fomentar o sacrifício permanente de disposições egoístas e individuais” (FERNANDES, 1975, p. 52).

Neste sentido, o sociólogo brasileiro afirma que o exercício do poder político nestas comunidades incorporaria o mais alto propósito moral: o ato de dar a vida. É por isso que o chefe é constantemente molestado com os pedidos de seus concidadãos. Pois sua posição pressupõe o preceito ético de que o seu poder é legítimo se, e apenas se, ele dá mais do que recebe. E suas ações devem ser governadas pelo *ethos* da generosidade, amor, autocontrole, mas também força, sabedoria e determinação. “O fracasso em cumprir com esse preceito ético ou com esse comportamento, resulta numa perda de poder e de autoridade moral” (GRANERO, apud. STUTZMAN, 2002, p. 83).

Do conteúdo destes relatos e análises concluímos que, tanto a ação de inscrever na pele a lei da igualdade, quanto o método ameríndio de organização social produzem um ambiente sociocultural interno (um *ethos*), onde a coerção seria extremamente rara, indesejável ou mesmo impossível.

Antes de encerrar este subtópico ainda é preciso ao menos pontuar que surge aqui uma questão complexa acerca da observação feita por P. Clastres em *Arqueologia da violência*, de que os Tupis da Costa se encontrariam, quando do momento de invasão e conquista, em uma dinâmica de aglutinação de aldeias que poderia estar configurando o surgimento de um proto-Estado.

Particularmente, prefiro pensar no fenômeno da aglutinação de aldeias e uma possível configuração de hierarquias mais estruturadas entre os Tupis da Costa, como sintomas controversos de uma estratégia de reação ao “mau encontro”. Pensemos por exemplo quase mítica Confederação dos Tamoios, a qual ocorreu durante as espetaculares batalhas que envolveram várias nações (e pelo menos dois Estados) lutando pelo controle da Baía de Guanabara durante o século XVI. O que houve ali, segundo me parece, foi de fato uma

míriade de alianças as quais atribuíam, cada lado segundo seus interesses, convergências e divergências acerca do inimigo comum (português ou francês, Tamoio ou Tupiniquim).

Ainda segundo P. Clares, do outro lado deste fenômeno de sedimentação das sociedades ameríndias estariam as figura dos xamãs profetas, os quais traziam consigo a mensagem da subversão social, moral e política. Pois sua fala incorporava a promessa de uma atualização imediata daquilo que era prometido tradicionalmente apenas em um estágio pós-morte ideal, qual seja, alcançar a “terra sem mal”. Clastres propões que nesse contexto o apelo a sobrenatureza seria a expressão religiosa de um princípio metafísico-político de aversão ao um, à unificação através da hierarquia, ao fato da “ordem” ser imposta militarmente.

Sobre esse assunto, acreditamos nos aproximar da leitura feita por Hélène Clastres -- também antropóloga e companheira de Pierre, que ao analisar este mesmo evento de aglutinação de aldeias e até mesmo etnias do ponto de vista do xamanismo, coloca que o surgimento da figura do chefe-xamã, uma subversão dos paradigmas normais sobre os quais estavam fundados as figuras necessariamente dissociadas do chefe e do chama, já ocorreria em resposta aos eventos dados a partir do “mau encontro”, não constituindo assim uma dinâmica intrínseca e originária das populações Tupis da Costa. A autora apresenta em seu argumento uma interessantíssima distinção entre xamanismo e messianismo, na qual este último seria a expressão mais adequada para se referir a figura do chefe-xamã-profeta cujas ações já seriam uma reação a este “mau encontro”.

Segundo R. Stutzman, “a oposição que Hélène Clastres opera entre religião (fuga) e política (segmentação, Estado) traduz-se na oposição entre profetismo e messianismo. O profetismo seria uma forma ‘pura’, propriamente indígena e, portanto, independente e anterior à Conquista” (STUTZMAN. 2012, p. 59). Já o Messianismo, exemplificado pelo surgimento dessa figura do chefe-xamã enquanto embrião de um poder superior e apartado da sociedade, a partir do qual se poderia vislumbrar um embrião da estrutura Estado, se constituiria em uma reação ameríndia à conquista, e não uma dimensão própria ou originária da sua socialidade.

Enfim, estes são apenas dois esboços de respostas para uma questão controversa a qual, a despeito de sua importância, é paralela ao nosso foco de interesse. Outras questões se mostraram mais estruturais para os objetivos desta pesquisa, e dentre estas surgem às dinâmicas relativas à catequização dos gentios.

3.4. A catequização dos gentios.

Outro ponto que acreditamos capaz de qualificar nossos nativos ameríndios como “maus selvagens” surge ao tratar da sua impermeabilidade à doutrina cristã. Em um primeiro momento temos que a curiosidade era um traço incontornável desse *ethos* pagão-ameríndio⁴⁰. Por isso o entusiasmo oscilante dos primeiros jesuítas que aportaram nestas terras com a missão de “salvar estas gentes”. Se num primeiro momento, se encantaram ao perceberem os nativos dóceis, ouvintes silenciosos e atentos, portanto fáceis de catequizar; no momento seguinte, são taxados de pecadores inveterados, logo, perdidos.

Vejamos o seguinte relato do Padre Antonio Vieira, citado por Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 185): “a gente dessa terra é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo. Outros gentios, outros pagãos, são incrédulos até crer. Os *Brasis*, ainda depois de crer, continuam incrédulos.” Esta será a chave para o que Viveiros de Castro denominou de “inconstância da alma selvagem”, “este misto de volubilidade e recalcitrância, entusiasmo e indiferença com que os Tupinambás receberam a “boa nova” cristã” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195).

O grande inimigo dos anseios catequistas, portanto, não era o fato de os nativos terem um dogma diferente, como no caso nas tentativas de conversão de judeus ou muçulmanos. O maior desafio para os anseios catequistas era essa indiferença ameríndia ao dogma. E neste sentido é deveras fecundo o estudo apresentado por Hélène Clastres na sua obra *A terra sem mal*, onde a autora reproduz, entre outros, o seguinte discurso de Claude D’Abbeville:

Não creio que haja nenhuma nação no mundo sem alguma espécie de religião, exceto os índios Tupinambás, que até hoje não adoraram a Deus algum, nem celeste, nem terrestre, nem de ouro, nem de prata, nem de pedra preciosa, nem de pau, nem nenhuma outra coisa que seja (D’ABEVILLE, apud. H. CLASTRES, 1978, p. 16).

A autora trata ainda do grande mal entendido dos catequéticos, ao sugerirem que os nativos adoravam uma versão do Deus cristão a que chamavam de Tupã, como gesto claro e sintomático de um sincretismo forçado e comprometido. Um texto do frade Capuchinho André Thevet parece confirmar que Tupã foi uma invenção cristã e que os tupis não o confundiam com sua própria noção de Tupã (senhor do trovão):

por isso é preciso saber que eles confessam que há um Deus do céu (...) Não rezam a ele, nem o veneram de forma alguma e dizem que é o Deus dos

⁴⁰ Segundo Gabriel Soares: “são muito amigos de novidades” (SOARES, 1971, p. 300); e Gândavo, afirma que, “são mui inconstantes e mudáveis; creem de ligeiro tudo aquilo que lhes persuadem, por difíceis e impossível que seja, e com qualquer dissuasão facilmente o tornam logo a negar.” (GÂNDAVO, 2004, p. 98).

cristãos e faz o bem para os cristãos e não para eles. Eles chamam Deus de Tupã e não acreditam em absoluto que ele tenha o poder de fazer chover, trovoar ou vir o bom tempo, nem sequer de lhes trazer fruto algum (H. CLASTRES, 1978, p. 18).

E isto nos leva a uma questão fundamental acerca da dificuldade de conversão destes gentios “sem fé, nem lei, nem rei”, estranhos à dinâmica de mando-obediência e consequentemente à pregação presente na pedagogia religiosa onde os padres estavam habituados a se utilizar de temor e sujeição para converter os fiéis. Neste sentido, outro relato, desta vez do frei Jean de Léry (huguenote que integrou a expedição de François Villegagnon para a fundação da França Antártica em meados do séc. XVI), nos dá importante testemunho quanto a este tema, sobre o papel que o medo foi chamado a ocupar nas atividades de catequização.

Nos diz o frei que: “quando ribombava o trovão, e nos valíamos da oportunidade para afirmar-lhes que era Deus quem assim fazia tremer o céu e a terra a fim de mostrar sua grandeza e seu poder, logo respondiam que se precisava intimidar-nos não valia nada” (LÉRY, 1980, p. 207). Tal relato dá bem o tom da ineficiência de uma pedagogia catequética que pretendia se ancorar no medo como ferramenta de conversão dos nativos ameríndios.

Voltando ao tema da “alma⁴¹” inconstante – visto que durante muito tempo a questão principal era se os nativos ameríndios tinham ou não alma; temos que os Tupinambás, ao ouvirem atentamente as pregações não se comprometiam, e sua dinâmica existencial de predação do exterior, exprimiria este desejo de ser outro, mas segundo os próprios termos. Alheios, portanto, à diluição ou absorção irrestrita a fé alheia; e defendendo, ao contrário, não com suas palavras mas seu modo de vida, a predação da diferença com vistas à transformação. E este, não por acaso, seria o sentido mais genuíno do conceito de Antropofagia proposto por Oswald de Andrade.

É interessante também observar que o princípio de “imanência do perigo” (e “do inimigo”), onipresente nas comunidades Tupi, não permitia conceber a separação entre o humano, o animal e o divino como uma barreira ontológica infinita. Pois a humanidade era ali pensada com uma condição, um espaço precário entre a animalidade e a divindade, e não uma natureza. Inclusive, o ritual antropofágico, entre outras coisas, representava esse momento de

⁴¹ Sobre a questão da alma, temos dos relatos o seguinte: “Este gentio (...) não tem adoração nenhuma nem cerimônias, ou culto divino, mas sabem que tem alma e que esta não morre.” (Cardim, 1939, p. 142). Segundo Léry: “acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós.” (LÉRY, 1980. p. 207).

antecipação de uma condição animal e divina, vivenciado por todos os participantes. Vejamos este aspecto um pouco mais detidamente.

De um lado, o matador se torna mais que um homem, através do ato do sacrifício e da reclusão, ao incorporar uma porção do inimigo (sua porção *jaguar*⁴²): um canto e um novo nome, que o aproximariam da condição divina em vida, ao que seria também o destino de todos os grandes guerreiros depois da morte⁴³.

Já os demais participantes, anfitriões ou aliados, ao se embriagarem de cauim (bebida sagrada feita a base de milho ou mandioca) e comerem a carne do contrário (inimigo sacrificado), também vivenciavam uma espécie de suspensão da dimensão humana ordinária – *viravam onças*. Sendo assim, através dos rituais de canto e dança e impulsionados pela embriaguez, de certa forma antecipavam a vida de comunhão e fartura prometida aos que alcançassem a “Terra sem mal”:

imersos na embriaguez, os participantes de uma cauinagem experimentavam o deslocamento: eles se percebem conectados a um meio não humano, ao domínio dos animais e dos mortos; e é a percepção dessa possibilidade comum de trânsito o que permite que todos se deem conta de uma humanidade compartilhada (STUTZMAN, 2002, p. 400).

Esta questão aqui colocada nos remete ao triadismo proposto por E. Viveiros de Castro (série animal, humana e divina), que corresponderia a uma problemática maior Tupi-Guarani, a respeito dos caminhos possíveis de serem traçados para se alcançar a “Terra sem Mal”. A análise de Viveiros de Castro propõe uma descontinuidade entre os troncos étnicos Tupi e Guarani, acerca dos caminhos existenciais (os modelos de vida e de conduta) capazes de levar à Terra sem Mal. Em comum, o canto e a dança – a festa, como trilha corporal e sonora, e o horror à putrefação do corpo humano.

Tentando resumir em breves linhas, visto que o assunto é vasto e controverso, poderíamos dizer que: de um lado, teríamos a *via* da ascese dos Guaranis, na qual se acredita que através de continências alimentares e sexuais (tornar o corpo leve), é possível superar o “local” da cultura”: terra dos homens, terra imperfeita, reino da morte, da podridão, feiura e finitude (*ywy mba'emegua*), guiados juntos em dança pela figura do xamã-deus, rumo a Terra sem mal “*ywy mara-ey*”.

De outro, pode-se afirmar que a via antropofágica Tupinambá, como representante prototípica do vasto tronco Tupi, buscava “superar a cultura” não pela via da ascese, mas da

⁴² Cf. Fausto, Carlos, **Banquete de Gente. Comensalidade e canibalismo na Amazônia**. *Revista Mana*. 2002.

⁴³ “No ritual antropofágico está a promessa de glória para o guerreiro, a constituição de vastas redes de alianças e de um domínio temporal mais estável; mas também o desejo de se esvaír, a negação da vida mundana em busca de um lugar de abundância e festa perpétua.” (STUTZMAN, 2002, p. 190)

animalidade relacionada à pulsão guerreira, guiada pela figura do guerreiro-deus (matador e vítima), e da malta de jaguares embriagados a devorar o inimigo. Neste sentido, ao invés de tornar o corpo leve, o objetivo dos Tupinambás seria tornar o corpo denso, cheio de nomes, marcas e cauim. Neste sentido, teríamos de um lado o *ethos* da ascese e do outro o *ethos* guerreiro.

Ainda com relação a esta questão, e a impermeabilidade ameríndia ao dogma cristão, havia o fato de que todo homem adulto era obrigatoriamente um pouco guerreiro e um pouco pajé. E neste sentido é importante lembrarmos que a instância máxima da política destas comunidades, o conselho de anciãos⁴⁴, o qual reunia os grandes guerreiros, líderes de malocas e pajés, para decidir sobre questões cruciais relativas ao futuro do grupo, era um lugar de fala mas também de fumo e cauim, “pois pressupunha uma dupla comunicação, entre os homens, e entre eles e o mundo sobrenatural, fazendo dessa política necessariamente uma cosmopolítica e incluindo nesse parlamento selvagem a comunicação com os espíritos” (STUTZMAN, 2002, p. 327).

3.5. O jaguar e o lobo.

Neste tópico propomos um paralelo entre a imagem do “lobo do homem”, como é arquetipicamente pensada a socialidade no Ocidente, e a imagem do “*eu jaguar*” a partir da fala do lendário Cunhambebe⁴⁵, referida aqui como uma espécie de arquétipo da subjetividade Tupinambá. Leiamos brevemente o trecho do relato de Staden ao qual estamos nos referindo:

Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-m’a diante a boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: um animal irracional não come um outro parceiro e um homem deve devorar um outro homem? Mordeu-a então e disse: Jauára ichê. Sou um jaguar. Está gostoso (STADEN, 1990, p. 100).

Esta colocação de Cunhambebe toca aspectos da transformação e do devir outro cruciais para uma investigação mais profunda do pensamento ameríndio. Eduardo Viveiros de Castro ao analisar este evento nos diz que

falando do que comia, falando do que fazia, o guerreiro canibal Tupinambá determinou a sua perspectiva, o lado em que estava, a direção para a qual de deslocava: ele era um jaguar, porque seu alimento era um homem; se a perna que comia era de um inimigo, a boca que a comia (e que falava) era a do

⁴⁴ Sobre a formação do conselho de anciãos, reunidos na praça central, Cf. (SOUSA, 1971, p. 317). Já Frei Vicente, ao se referir acerca da decisão coletiva de ir à Guerra, realizada no pátio central da aldeia, diz tratar-se de “gente que em nenhuma coisa tem segredo” (SALVADOR, 1982, p. 84).

⁴⁵ Staden, Hans: *Suas viagens e cativo entre os selvagens do Brasil*. Cap. XLIII. Caput. 44, p. 100. Edição comemorativa Fac-similar, 1990. São Paulo.

Inimigo, o jaguar, esse canibal incomedível (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 625).

Mas infelizmente a partir destas considerações seria difícil estabelecer um diálogo com a obra de Hobbes que é o nosso propósito momentâneo. Recapitulemos então um pouco do que pensa o filósofo inglês.

Em um primeiro momento, temos que os nativos ameríndios estariam para Hobbes em um genérico e hipotético “estado de natureza”. Entendemos que tal “estado de natureza” seria aquele em que o homem viveria em completa insegurança quanto à posse de seus bens e o futuro de sua vida, imerso que estaria em um estado de guerra de todos contra todos (*homo homini lúpus, bellum unius cuiusque* – o homem é o lobo do homem, guerra de todos contra todos). Isso aconteceria, segundo Hobbes, porque “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros, quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1997, p. 108); pois haveria em cada sujeito, um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder que só terminaria com a morte. Por isso valeria a pena “pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário até chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo” (HOBBS, 1997, p. 109). Sendo, portanto, o Leviatã (monstro mítico e o Estado empírico) este poder suficientemente grande, capaz de manter a todos em respeito – pelo medo.

A questão do egoísmo na argumentação de Hobbes (e Freud) alcança ares de proposição ontológica, pois visa o ser humano enquanto fenômeno global, sem distinção de geografia, bioma ou cultura, como se pretende toda “boa filosofia” em busca do ser humano universal e abstrato. “A terra toda está coberta de nações das quais só conhecemos os nomes, e ainda queremos julgar o gênero humano”, ironiza Rousseau (1973, p. 307).

Para nos contrapor a esta teoria, tão universal e abstrata quanto improcedente, vejamos o que dizem os relatos dos primeiros viajantes e cronistas, acerca do que denominaremos a partir daqui de “princípio de partilha”.

Em *Tratados da terra e gente do Brasil*, de Cardim, lemos que:

logo comem tudo o que tem e repartem com seus amigos, de modo que de um peixe que tenham repartem todos, e têm por grande honra e primor serem liberais, e por isso cobram muita fama e honra, e a pior injúria que lhes podem fazer é terem-nos por escassos (CARDIM, 1939, p. 145).

Léry, que é dado a julgamentos morais, afirma poder assegurar “aos avaros, aos que comem dentro da gaveta, que não serão bem-vindos aos Tupinambá, porquanto detestam tal

espécie de gente” (LÉRY, 1980. p.166). Afinal, segundo ele, formam os selvagens um povo que mostra sua piedade natural

presentando-se diariamente uns aos outros com veações, peixes, frutas e outros bens do país; e prezam de tal forma essa virtude que morreriam de vergonha se vissem o vizinho sofrer falta do que possuem; e com a mesma liberalidade tratam os seus aliados (LÉRY, 1980, p. 240).

O relato de Frei Vicente de Salvador, em sua *História do Brasil (1500 a 1627)*, é particularmente interessante sobre esse tema. Lá vemos que, um nativo, quando chegava a sua “casa” após uma pesca ou caça, repartia o que tinha primeiro com o principal da casa, “e logo vai também repartindo pelos mais, sem lhe ficar mais que quanto então jante ou ceie, por mais grande que fosse a cambada do pescado ou da caça.” (SALVADOR, 1982, p.79). E logo em seguida, descreve com um espanto deveras eloquente a não necessidade de se guardar ou esconder coisas uns dos outros. Nos diz ele: “sem terem fechadura, e os ranchos sem portas, todos abertos, são tão fiéis uns aos outros que não há quem tome ou bula em coisa alguma sem licença de seu dono” (SALVADOR, 1982, p. 80).

Já Hans Staden relata serem os selvagens “muito benévolos entre si; o que tem em maior quantidade para comer do que outro, cede-lho” (STADEN, 1974, p. 167). Enquanto Gabriel Soares de Souza, afirma que “quando o peixe ou a carne não é que sobeje, o principal o reparte por quinhões iguais, e muitas vezes fica ele sem nada”.⁴⁶ Em seguida, o mesmo autor estranhamente afirma que, “tem estes tupinambás uma condição muito boa para frades franciscanos” (SOUSA, 1971, p. 313), provavelmente querendo se referir a esta dinâmica de partilha quase compulsiva. É interessante pontuar que tal dinâmica, no entanto, não tem nenhuma relação com os princípios cristãos de caridade ou abnegação, tratando simplesmente de uma outra estrutura social, a qual se regula a partir de outros valores.

O português Pero de Magalhães Gândavo por sua vez, afirma em sua *História da província Santa Cruz* que os nativos ameríndios com os quais teve contato “são tão amigos uns dos outros que o que é de um é de todos, e sempre de qualquer coisa que um coma, por pequena que seja, todos os circunstantes hão de participar dela.” (GÂNDAVO, 2004, p. 100). Existem mais relatos, mas creio que já temos o suficiente para o ponto a ser apresentado.

A socialidade ameríndia viveria então sob uma dinâmica econômica radicalmente diferente daquela que fez o Ocidente pensar os humanos como lobos vorazes de outros humanos, onde imperava o medo de se morrer de assassinato ou na penúria. Afinal, segundo

⁴⁶ O que corresponde ao que Florestan denomina de um *ethos* da generosidade e da equidade, a ser perseguido por todos que almejem a chefia nestas comunidades.

Thevet, “são os selvagens mais generosos do que lhes é possível permitir a natureza” (THEVET, 1944, p. 268). Ou seja, constata-se assim que eles são tão diferentes, e justamente nesta questão econômica considerada tão crucial, que a impressão que os primeiros viajantes tiveram, era de que se tratava de uma outra natureza humana.

Léry chega a conjecturar que isto se dá porque,

não bebem eles nessas fontes lodosas e pestilenciais que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam o corpo e consomem os espíritos, essas fontes que na cidade nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição (LÉRY, 1980, p. 112).

A observação deste fenômeno o qual denominamos de “princípio de partilha” também está presente no célebre ensaio de Montaigne “*Dos canibais*”, quando faz alusão ao espanto de um Tupinambá, ao notar

“que havia entre nós [*eles, os franceses*] homens repletos e abarrotados de toda espécie de comodidades, e que suas metades eram mendigos às suas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades daqui, necessitadas, podiam suportar tal injustiça, sem que pegassem os outros pela goela ou atuassem fogo em suas casas” (MONTAIGNE, 2004, p. 198).

É esta formação de uma subjetividade ameríndia – outra, radicalmente diferente da consumada pela modernidade Ocidental que pensamos causar uma espécie de fenômeno óptico de refração de forma que as lentes teóricas forjadas a partir do paradigma do individualismo ocidental (do egoísmo exacerbado) não alcançam nossa subjetividade ameríndia, individual e coletiva, em sua particular luminosidade. E uma das figuras desta alteridade, seria o “*eu jaguar*” ou “mau selvagem”.

E para fechar esta questão, vejamos uma última citação que talvez nos contextualize melhor quanto à diferença que queremos apontar. Ela trata da surpresa do capuchinho francês Claude d’Abeville ao perceber que nossos selvagens não eram “lobos de homens”, como previa:

em verdade, imaginava eu que iria encontrar verdadeiros animais ferozes, homens selvagens e rudes, enganei-me, porém, totalmente. (...) Na realidade é esse o povo que não quer ser guiado pela força, mas sim pela doçura e pela razão. (...) quanto mais altamente colocados mais magnânimos desejam mostrar-se (D’ABEVILLE, apud. FLORESTAN, 1972, p. 59-60).

Outro ponto é que o nativo Tupinambá não teria uma “subjetividade” como pensada pela tradição ocidental, através da imagem de um “eu profundo”, a caracterizar a identidade do sujeito. Nesse sentido, a pessoa singular tupi seria constituída através de uma incessante relação com o Fora (inimigos, animais, divindades), fonte de toda agência, matriz de todo poder nestas comunidades. Segundo Stutzman, “nesse individualismo selvagem, não havia

noção de personalidade individual, mas a construção contínua de singularidades, tendo em vista as relações com as figuras da alteridade: inimigo, animais, deuses e brancos” (STUTZMAN, 2002, p. 233).

3.6 Socialidade.

Um último princípio de refração que impediria as lentes teóricas do ocidente moderno, forjadas no paradigma do solipsismo ontológico, de captarem as singularidades ameríndias em sua particular luminosidade, diz respeito ao paradigma da identidade, quando aplicado à constituição de subjetividades. Quanto a esta questão, nos guiaremos mais uma vez pela ideia oswaldiana de que não é possível projetar uma essência humana universalizável. Algo que já está pressuposto no solipsismo ontológico desde o “*ego cogito*” de Descartes, e que sem sofrer graves alterações acompanha as obras de Kant, Husserl, e desemboca mais recentemente na proposta da analítica existencial de Heidegger⁴⁷.

É bom lembrar que ao tratar dos nativos ameríndios, estaremos sob o signo da pluralidade, da diferença, da ambivalência e nunca da identidade. Em um contexto onde qualquer tentativa de formulação de uma identidade do sujeito seria mais do que arbitrária, violenta, no sentido da constituição de um ponto de vista capaz de abraçar a totalidade do fenômeno, e assim subjugar todas as partes e momentos em nome de um todo. Pierre Clastres percebeu bem o impulso por trás deste olhar que propõe a unidade, a identidade e a unificação, pois o resultado na prática é sempre uma coerção tanto física quanto metafísica.

Oswald de Andrade acena para esta questão quando nos diz que, “desde que uma consciência se forma, insere-se nela um *modus vivendi* através da economia que a fundou e da moral que a dirigia” (ANDRADE, 1992, p.24). E aqui se propõe o relativismo no sentido forte, que percebe que o fenômeno humano no mundo se constitui a partir desta relação com o ambiente cultural, biológico e sociológico ao mesmo tempo.

É nesta linha que propomos a aproximação com a formação dos sujeitos nas comunidades Tupinambás, para mostrar que esta relação não é redutível ao paradigma indivíduo-sociedade, como classicamente proposto. O paradigma aqui será o da “socialidade”, como apresentado pela antropóloga feminista Marilyn Strathern (2006), a partir da proposta de uma antropologia reflexiva, enquanto conceito que busca iluminar a agência dos sujeitos

⁴⁷ A linha de continuidade que supomos aqui surge a partir da constatação de reedições do “solipsismo ontológico”, que a partir de Descartes se faz presente tanto no projeto epistêmico do “idealismo transcendental” de Kant; quanto na Fenomenologia de Husserl que retoma Descartes explicitamente; e ecoa ainda no projeto da “analítica existencial” de Heidegger.

no fazer-se do social. Contrária, portanto, a sociedade transcendente como pensada e proposta por Durkheim, ergue-se a socialidade imanente, capaz de captar a sociedade enquanto processo se realizando a partir das escolhas pessoais dos sujeitos.

Um belo exemplo disso é a releitura feita pelo antropólogo Gustavo Barbosa a partir deste paradigma. Segundo Barbosa, “os mecanismos contra o Estado (...) funcionam precisamente por meio das figuras subjetivas que os produzem e os põem em operação.” E nos lembra que estas “figuras” são pessoas:

Elas têm nomes, estão vivas, têm paixões e reações de viventes: é Jyvukugi, que, ciente de suas responsabilidades como chefe dos Aché, se deixa convencer pelo pai e volta a Arrojo Moroti, de onde havia se retirado por não querer compartilhar sua mulher, e se submete enfim ao casamento poliândrico (uma mulher e vários homens); é Fusiwe, que, no enalço completamente desmesurado da glória reconhecida ao guerreiro, enfrenta sozinho, tal qual bravo e patético exército, uma tribo inimiga; é Kybwyragi, que, compelido já pelos prazeres do sexo, solicita a seu pai que o submeta à perfuração dos lábios, de modo a facultar-lhe o acesso às jovens, iniciando assim processo que só terminará anos mais tarde, com o Jaycha Bono, a escarificação das costas, que fará do rapaz um adulto e lhe impedirá o trânsito livre às mulheres, reservando-lhe uma esposa; é Chachuji, que, tendo suas primeiras regras, é flagelada com vergas de tapir, em ritual que, contudo, não se completará a contento (BARBOSA, 2001, p. 51).

Outra entrada neste tema, realizada com brilhantismo pelos também antropólogos Tânia Stolze Lima e Márcio Goldman, nos diz que,

expressões como vontade, desejo e repressão não remetem a constantes enraizadas em uma pretensa natureza humana dada de antemão, mas sim aos efeitos subjetivos de determinados funcionamentos que se dão sobre um plano de intersubjetividade primeira (LIMA; GOLDMAN, 2001, p. 308).

É, portanto, a partir desta constatação de um “plano de intersubjetividade primeira” que acreditamos estar bem próximos da proposta antropofágica original de Oswald de Andrade, ao pensar o horizonte humano, não como “multicultural”, mas sim como “realidades (ontológicas)” que articulam e realizam diferenças.

3.7. A questão e a função da guerra.

Do ponto de vista da política externa, funcionaria nas sociedades Tupinambás uma “máquina de guerra⁴⁸”, em referência a esta dinâmica societária da fragmentação, enquanto estratégia destes coletivos para a afirmação de sua autonomia e negação da coerção. A guerra

⁴⁸ Conceito através do qual Deleuze e Guattari (Mil Platôs Vol. 1) substancializaram a posituação da Guerra, como proposta por P. Clastres.

(e a vingança em particular, para os Tupinambás), estaria no centro do seu ser social. É ela quem constituiria o verdadeiro motor da vida social, pois a equação política fundamental destes povos, numa estranha e inesperada afirmação/inversão do paradigma hobbesiano seria, segundo Pierre Clastres (2004, p. 267): “enquanto houver guerra há autonomia, é por isso que ela não pode, não deve cessar, é por isso que ela é permanente”.

Em um primeiro momento, obtemos o fenômeno da guerra enquanto dado generalizado e irreduzível destas sociedades⁴⁹, articulando valores como honra, vingança, troca, aliança e autonomia. Todos em caráter altamente produtivo. As lições de bravura (e os muitos ritos que envolviam suportar a dor com firmeza, como a perfuração do lábio inferior, por exemplo, e as escarificações), visavam todas elas a preparação de um guerreiro honrado e destemido.

Porém, se há unanimidade entre os antropólogos quanto ao reconhecimento do fenômeno da guerra como elemento central da sociabilidade destes povos, há também grande divergência a respeito de suas razões mais profundas. Pretendemos percorrer neste sentido, sistematicamente quatro hipóteses antropológicas sobre a guerra entre os nativos da América do Sul, particularmente entre os Tupinambás (ou Tupis da Costa), como foco de análise, vide a grande diversidade presente no mundo ameríndio.

Entre as hipóteses, estão: 1) Seria a guerra o resultado extremo de operações de troca mal sucedidas, como propõe o estruturalismo de Lévi-Strauss; 2) Ou seria a guerra um *instrumentum religionis* de comunicação com os espíritos dos parentes antepassados, seguindo a suposição de Florestan, 3) Já a hipótese de Pierre Clastres, é a de que a guerra seria a consequência da constante tentativa de realização de um ideal de autonomia política e soberania territorial; 4) Por último, mas não menos importante, teremos a hipótese de Viveiros de Castro, que propõe pensar a guerra como consequência da dinâmica da vingança, sendo a vingança, mais que a celebração de um ato, a “instituição” responsável por produzir, e reproduzir, a memória e o devir destas comunidades.

3.7.1 “Sociedades-para-a-troca”: a hipótese de Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss, no artigo “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul” (1976), inicia seu artigo colocando a questão de que o interesse e a importância que o fenômeno da

⁴⁹ Pierre Clastres, (2004, p. 235): “não se pode pensar a sociedade primitiva sem pensar também a guerra, a qual, como dado imediato da sociologia primitiva, adquire uma dimensão de universalidade”. Ou Viveiros de Castro (2002, p. 246): “a guerra tupinambá era um dado irreduzível desta sociedade, sua condição reflexiva e seu modo de ser”.

guerra ganha nos relatos dos primeiros viajantes e cronistas, deviam-se mais a uma projeção por parte destes autores, a partir da realidade em que viviam na Europa do século XVI. Afirma então o autor que,

a importância e a frequência das operações militares entre os diferentes grupos, forneceram aos antigos cronistas uma espécie de ponto de referência, graças ao qual eles reencontraram, num país distante e entre povos, aliás, bastante estranhos, a atmosfera carregada da Europa do século XVI (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 325).

É interessante notar que P. Clastres, em seu influente artigo “Arqueologia da violência”, no qual se propõe, entre outras coisas, a explicitamente refutar a teoria apresentada por Lévi-Strauss que ora analisamos, não tenha dado ênfase para afirmações como a que segue, a qual parece convergir diretamente para sua teoria da guerra enquanto estratégia de dispersão e autonomias destes povos. Lemos então em Lévi-Strauss que

dificilmente se explicariam a fragmentação dos povos primitivos da América do Sul, sua dispersão em uma verdadeira poeira de pequenas unidades sociais pertencentes quase sempre as mesmas famílias linguísticas (...) se não se admitisse que, na história pré-colombiana da América do Sul, as forças de dispersão prevaleceram sobre as formas de unidade e coesão (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 326).

Neste sentido, em toda a primeira parte do seu artigo, Lévi-Strauss parece estar atento para a importância da guerra como fenômeno central da socialidade dos Tupis da Costa. Segundo ele, “os banquetes correspondentes aos sacrifícios, desempenhavam nas sociedades Tupinambás múltiplas funções, que explicam assim o lugar essencial que estas cerimônias ocupam na cultura indígena” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 326). E logo em seguida, o autor complementa:

os ritos antropofágicos são ligados ao mesmo tempo às ideias mágicas e religiosas e à organização social, eles põem em jogo as crenças metafísicas, garantem a perenidade do grupo e é através deles que se define e se transforma o “status” social dos indivíduos” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 326-327). E conclui este raciocínio dizendo que “as guerras teriam por fim assegurar o funcionamento desse ritual (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.327).

A partir desse momento é que a questão começa a se complicar, pois o autor começa a propor a teoria de que haveria uma certa primazia das relações de troca sobre as relações de guerra, mesmo tendo em vista a realidade vivida pelos Tupis da Costa. Isto se daria, segundo o antropólogo, pois a guerra de vingança não seria mais do que o estabelecimento de “um vínculo de trocas talvez involuntário, mas em todo caso inevitável, dos auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 327).

É aqui que as divergências, não apenas com Clastres, mas também com Viveiros de Castro, e inclusive com a nossa própria leitura, começam a se agravar. E toca justamente no postulado de uma certa primazia das relações de troca sobre às relações guerreiras, como dinâmica essencial das culturas ameríndias. Primeiro porque, ainda que hajam inimigos sacrificados de ambos os lados na dinâmica da guerra de vingança dos Tupis da Costa, o fruto da expedição de um bando guerreiro, não é, nem pode ser, uma troca.

Afinal, como lemos em Thevet, “os selvagens americanos jamais assinam tréguas ou pactos” (THEVET, 1944, p. 226); o que não seria verdade se os inimigos fossem trocados ou oferecidos pacificamente em sacrifício. Outro ponto é que, se a troca de inimigos, essencial, segundo Levi-Strauss para a manutenção da cultura, se dá de maneira involuntária, não pode ser considerada como troca, mas sim fruto de uma ação guerreira⁵⁰.

Neste sentido, a teoria lévi-straussiana da primazia da troca sobre a guerra vai ficando cada vez mais inconsistente a medida que o autor avança no texto e passa a tomar como referência de sua teoria os trabalhos do alemão Karl von den Steinen, que esteve no Brasil entre os anos de 1884 e 1887, fazendo etnografia entre os habitantes do curso superior do rio Xingu.

Afinal, é sabido por todos que se interessam minimamente sobre os povos ameríndios, que a sua diversidade é imensa, e que a realidade dos Tupis que habitava a Costa quando da invasão e conquista é muito diferente da dos povos que habitavam as margens do rio Xingu no século XIX. Isto em termos históricos, mas também em termos de linguagem, cultura, economia e etc. Como salienta a antropóloga Alcida Rita Ramos: “não há duas sociedades indígenas iguais. Mesmo quando ocupam zonas ecológicas semelhantes, elas mantêm sua individualidade, tanto no plano das relações sociais como no campo simbólico” (RAMOS, 1986, p. 11)

A afirmação do autor, por exemplo, de que “os Trumaí e os Suyá, tinham o monopólio da fabricação das armas e utensílios” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 328), é inconciliável com tudo que lemos sobre a cultura compartilhada pelos povos Tupis que habitavam a Costa. Pois o que encontramos ali é uma realidade estruturalmente avessa a mera ideia de monopólio, já que imperava naquelas culturas um princípio de autossuficiência em cada aldeia.

O fato é que a teoria de Lévi-Strauss sobre esta relação entre troca e guerra teve como base os Nambikuára que viviam na confluência entre os rios Guaporé e Madeira. Segundo o autor, trata-se de um povo que possuía “um dos níveis de cultura mais elementares da

⁵⁰ “A troca silenciosa, praticada pelos nativos nas relações intertribais, pressupunha certos riscos para os agentes e era ocasional” (Fernandes, 1975, p. 23).

América do Sul” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 331). Esta afirmação, ou melhor, esta estratégia hermenêutica de partir do que seria mais elementar, para se distinguir melhor as estruturas, nos parece, neste ponto ao menos, digna de ressalvas. Afinal, nosso interesse sobre o mundo da vida dos Tupis da Costa, busca ressaltar sua alteridade atualizada em toda a sua complexidade.

E é este olhar que não nos permite concordar com as conclusões do filósofo francês, quando no final de seu artigo nos diz que: “as trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são o resultado de transações mal sucedidas” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 337).

Aprofundemos um pouco esta questão da autossuficiência, a partir do enfrentamento do paradigma da economia de subsistência. Afinal, seriam os ameríndios, sociedades da abundância ou da penúria?

A falsa ideia de “economia de subsistência” postula que haveria, na dinâmica social ameríndia, apenas uma eterna luta pela sobrevivência, causada por incompetência técnica e imaturidade política. Segundo Pierre Clastres,

a ideia de economia de subsistência contém em si mesma a afirmação implícita de que, se as sociedades primitivas não produzem excedentes, é porque são incapazes de fazê-lo, inteiramente ocupadas que estariam em produzir o mínimo necessário à sobrevivência, à subsistência (2003, p. 202).

Quanto a esta questão, temos o clássico argumento do antropólogo norte-americano Marshal Sahlins, que se dispôs a pesquisar a eficiência (rendimento) do modelo de produção agrícola “primitivo”, conhecido como “coivara” (queima da roça antes da colheita) – um módulo de cultivo extensivo predominante entre os nativos da América do Sul. Neste estudo, nos diz o autor que “apesar do equipamento primitivo, os resultados podem ser elevados em proporções ao trabalho despendido – maior do que em certos sistemas de cultivo intensivo” (SAHLINS, 1970, p.51). E ainda, “as tribos de caçadores e coletores podem também gozar de um conforto material tão grande quanto sociedades tribais neolíticas.” (SAHLINS, 1970, p.64). Lembrando que a economia Tupinambá era mista, pois conciliava a caça e coleta, com o cultivo de algumas ervas e plantas, sobretudo a mandioca⁵¹.

É preciso ainda entender que os nativos ameríndios não acumulavam ou geravam estoques porque não precisavam devido ao seu modelo dinâmico de economia. Para finalizar, separamos um trecho em que o estudo de Sahlins, pioneiro em pensar as sociedades arcaicas

⁵¹ “a vida que buscam, e granjearia de que todos vivem, é à custa de pouco trabalho, e muito mais descansada que a nossa (...) e assim vivem livres de toda cobiça e desejo desordenado de riquezas” (GÂNDAVO, 2004, p. 102).

(ou primitivas) como “primeiras sociedades da abundância”, parece acenar para as conclusões de Pierre Clastres acerca da fragmentação como efeito e estratégia econômico-política destas comunidades. Nos diz ele: “a coivara tem um efeito centrífugo na distribuição dos agrupamentos e uma população dispersa através da floresta tropical não é propícia para a unificação política.” (SAHLINS, 1970, p. 52).

Está aí formulado um claro questionamento à ideia das comunidades ameríndias como sociedades-para-a-troca, na medida em que tal formulação se choca contra o princípio imanente do ideal de autarquia econômica, que por sua vez seria um meio para um objetivo ainda maior, o de independência política: “a sociedade primitiva, em seu ser, recusa o risco imanente ao comércio, de alienar sua autonomia, de perder sua liberdade” (CLASTRES, 2004, p. 248).

Não se trata aqui, claro, de negar a relevância fundamental do sistema de trocas nestas comunidades, mas entender que,

as diversas variedades de “troca recíproca de presentes”, que vai da hospitalidade informal a trocas formais que confirmam um casamento ou mera fraternidade sanguínea (...) são trocas instrumentais; isto é, estabelecem solidariedade entre pessoas através da instrumentalidade das coisas (SAHLINS, 1970, p. 20);

Pois a troca, nestas sociedades se daria debaixo de certa coerção: “algumas vezes – ao estabelecer a fraternidade sanguínea, terminar rixas ou arranjar casamento – as pessoas se dão quantidades iguais de bens idênticos (...), pois na troca a questão é a paz” (SAHLINS, 1970, p. 20)⁵².

Trata-se, mais especificamente, de reposicionar o foco da questão, pois numa sociedade como a Tupinambá o ponto crucial não pode ser econômico, dado que a questão central é a guerra. Neste sentido, seguimos a conclusão de Pierre Clastres quando nos diz que “a lógica da sociedade primitiva, que é uma lógica da diferença, entraria em contradição com a lógica da troca generalizada que é uma lógica da identificação” (CLASTRES, 2004, p. 257).

Lévi-Strauss, portanto, ao tratar a guerra como o fracasso acidental de uma troca mal sucedida, perde com isso a relevância do papel estrutural que tal dinâmica ocupa nestas comunidades, pois estaria circunscrito ao princípio de reciprocidade que “tem o valor de verdadeiro princípio transcendental no estruturalismo, isto é, ele enuncia uma condição geral e *a priori* de toda experiência humana, inclusive da guerra” (FAUSTO, 1999, p. 260). E neste

⁵² A não ser que pensemos com E. Viveiros de Castro que “a troca amazônica é predação ontológica: é constituição imanente, e subversão intrínseca, do interior pelo exterior” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 180). Veremos isso melhor mais adiante quando nos debruçarmos sobre os “perspectivismo ameríndio”.

sentido é incompatível com a comunidade Tupinambá a visão de que “as guerras seriam o resultado de transações malsucedidas” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 338). Pois “a lógica do dom é uma lógica da identidade, enquanto a lógica da guerra é uma lógica da diferença, de recusa da identificação do um ao outro” (FAUSTO, 1999, p. 260).

Ainda quanto a questão da positividade da guerra, segundo as crônicas, era nela que surgia a oportunidade dos jovens se tornarem homens plenos a partir da mudança de nome após matar ou capturar um inimigo. Neste sentido a execução cerimonial de um prisioneiro (ou de uma onça⁵³) pelos homens da aldeia, era algo equivalente aos ritos da menarca para as mulheres, enquanto rito de passagem que marca a entrada na vida adulta: “nenhuma mãe daria sua filha a um homem que não houvesse capturado um ou dois inimigos e assim trocado seu nome de infância” (THEVET apud. FERNANDES, 1975, p. 134).

Acreditamos agora então sermos capazes de concluir que a teoria de Lévi-Strauss, ao pretender subordinar a guerra ao espaço de trocas mal sucedidas é particularmente problemático de ser aceito a respeito dos Tupinambás, por se tratar de um povo de índole extremamente guerreira. É neste sentido, que Viveiros de Castro (1985, p. 204) assinala que, “o estruturalismo teria encontrado seu terreno de predileção nas sociedades de tipo reiterativo (sociedades que pretendem recuperar um passado histórico-mítico), das quais o conjunto Jê-Bororo seria o *locus* clássico”. Fato é, que tal modelo de análise se mostra inaplicável às sociedades onde o que impera é a dinâmica da guerra, onde não se realizam tréguas nem pactos: “*une chose étrange est que ces Amériques ne font jamais entre eux aucune trêve ni pacte*” (THEVET, apud. DA CUNHA, 1985, p. 198).

A questão da guerra era de fato tão importante que, durante o longo e forçado contato com os padres e jesuítas que aqui estiveram, os índios se mostraram dispostos a transigir em quase todos os seus costumes: podiam deixar de ter várias mulheres já que era considerado pecado; deixar de cultuar seus ancestrais e outras divindades “pagãs”; reduzir até quase cessar as cauinagens (bebedeiras); podiam até deixar de executar ritualmente para comer carne do contrário (inimigo cativo); só não podiam aceitar ter que deixar de fazer a guerra. Isto porque, segundo Viveiros de Castro (2002, p. 212), “os Tupis vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupis”. Pois abandonar a vingança, seria não apenas romper com o passado, mas, sobretudo, significaria não ter mais futuro.

⁵³ André Thevet em sua *Cosmografia Universal* relata o seguinte diálogo antes do sacrifício de uma onça: “te peço não queira se vingar em nossas crianças o fato de ter sido presa e morta por tua ignorância; não fomos nós que te enganamos, foi você mesmo; que tua alma não dê conselho aos seus semelhantes de dar morte aos nossos filhos.” A onça executada ritualmente dava um novo nome ao seu algoz, mas não era comida.

Veremos melhor tudo isso mais adiante, ao tratar da teoria de Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha. Passemos agora a situar o paradigma funcionalista presente na proposta de Florestan Fernandes, em seu clássico *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1970).

3.7.2 Florestan Fernandes e o “*instrumentum religionis*”.

“Um esforço muito sistemático de síntese conduziria facilmente aos intoleráveis abusos da interpretação funcionalista” (Lévi-Strauss, 1976, p.339).

Neste nível da investigação, precisamos enfrentar a teoria que busca dar conta da “função social da guerra na sociedade tupinambá”, e o papel da vingança guerreira neste complexo de sociabilidade intra e extra comunitária. A teoria a qual aludimos foi elaborada pelo grande sociólogo brasileiro Florestan Fernandes, que por volta dos seus trinta anos de vida pôs-se a estudar a dinâmica guerreira da sociedade Tupinambá a partir da macroteoria de Hubert e Mauss (2003), cujo modelo de análise tem como base a ideia de que o rito de sacrifício estaria diretamente ligado a satisfação e propiciação de entidades sobrenaturais (espíritos dos parentes mortos, antepassados memoráveis ou ancestrais míticos). Seguindo este encaminhamento teórico, Florestan vai definir o ritual de vingança praticado pelos Tupinambás como parte de uma série se “obrigações dos vivos para com os mortos”, e nesta perspectiva, a função da guerra é ser “um modo de ligação entre estes mundos” (FERNANDES, 1970, p. 441).

O texto de Florestan Fernandes, reconhecido como uma das obras maiores da etnologia brasileira, trata com bastante rigor dos materiais utilizados no empreendimento guerreiro, desde sua coleta até o tratamento final das espécies de árvores e arbustos utilizados como matéria prima para arcos, flechas e lanças e etc.; constituindo assim riquíssima fonte de consulta, resultado de um estudo rigoroso e exaustivo, seguindo provavelmente os trabalhos pioneiros do antropólogo francês Alfred Métraux⁵⁴, mas de quem posteriormente, sua teoria se afasta.

Em respeito ao rigor das análises apresentadas por estes dois pensadores, façamos uma incursão sobre o fenômeno da Guerra a partir das fontes primárias por nós consultadas, dando relevância a alguns aspectos relacionados com a atividade guerreira.

⁵⁴ Métraux. *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris. 1928.

Intermezzo etnográfico sobre a guerra.

Nossas perguntas referenciais neste tópico serão: como era tomada a decisão de ir à guerra? Como era formado o “bando guerreiro” e com que frequência partiam as suas expedições? Havia mulheres nestes grupos? Propomos isso porque estamos seguros de que as respostas dadas pelos primeiros cronistas a estas questões nos auxiliarão na análise do fenômeno guerreiro Tupinambá.

Quanto à primeira questão, sobre como era tomada a decisão de ir à guerra, entendemos que a decisão nunca poderia partir de um único indivíduo, nem coincidir apenas com interesses pessoais ou de uma minoria. A consulta tinha que ser feita ao “todo” da comunidade, a partir de deliberação realizada pelo “conselho de anciãos”. Lugar onde apenas homens eram ouvidos; sobretudo aqueles que ganharam muitos nomes sobre a cabeça de seus contrários eram ouvidos com mais atenção. Segundo Hans Staden, o conselho de anciãos se reunia em redes, atadas “no meio da aldeia, sob o luar” (STADEN, 1974, p. 102).

Antecipando um pouco a questão que irá nortear todo este tópico, “por que iam à guerra?”, temos que o motivo principal viria da constatação de que os Tupis da Costa eram inimizados perpetuamente contra aqueles seus vizinhos” (THEVET, 1944, p. 226). Segundo Léry, “os selvagens se guerreiam não para conquistar países e terras uns aos outros, porquanto sobejam terras para todos; não pretendem tampouco enriquecer-se com os despojos dos vencidos ou resgate dos prisioneiros” (LÉRY, 1980, p. 183). A Guerra então, para o francês, viria do fato de que “o ódio entre eles é tão inveterado que se conservam perpetuamente irreconciliáveis” (LÉRY, 1980, p. 184). Este aspecto do ódio inveterado, é também ele afirmado por praticamente todos os cronistas⁵⁵. Segundo Gândavo, os nativos guerreavam somente para saciar esta “sede de vingança, sem esperança de despojos, nem doutro algum interesse que a isso os mova, vão muitas vezes buscar seus inimigo mui longe” (GÂNDAVO, 2004, p. 105).

Vespúcio por sua vez narra que os nativos quando perguntados “porque guerreavam, não sabiam nos dar outra razão senão que o faziam por vingar a morte de seus antepassados ou de seus pais” (VESPÚCIO, in FONTANA, 1994, p. 160). E em seguida, o italiano nos relata que o que mais o espantou na dinâmica da guerra dos povos com quem entrou em contato foi o fato de não ter conseguido descobrir por que eles se guerreavam uns aos outros, visto que eles “não têm bens próprios nem domínios de impérios ou reinos e não sabem o que

⁵⁵ Cf. SALVADOR, 1982, p. 84; SOUSA, 1971, p. 329; THEVET, 1944, p. 248; GÂNDAVO, 2004, p. 105.

seja cobiça, quer dizer, a riqueza ou avidez de reinar, o que me parece ser a causa das guerras ou de qualquer ação revolucionária” (VESPÚCIO, in FONTANA, 1994, p. 142).

Tomada então em conselho a decisão de ir à guerra, com a anuência dos velhos e dos maracás dos pajés, os nativos eram admoestados (incitados) por seus principais, na noite que antecedia a partida, a agirem com coragem e valentia durante o combate, pois assim “deles ficará memória para os que após eles vierem cantar em seus louvores” (SOUSA, 1971, p. 320).

Após a adesão de toda a parentada (mais aliados e afins de ocasião), é formado então o “bando guerreiro”, que os cronistas relataram conter cerca de dez mil homens. Léry descreve que no “bando” reuniam-se homens

em número de oito ou dez mil, aos quais, se agregam muitas mulheres, não para combater, mas para carregar as redes, a farinha, e os demais víveres e, depois de nomeados os chefes entre os velhos que já mataram e comeram maior número de inimigos, põem-se todos a caminho (LÉRY, 1980, p.187).

Já Staden afirma ter presenciado a formação de um bando que continha cerca “trinta canoas, guarnecidas cada uma com mais ou menos dezoito homens” (STADEN, 1974, p. 121), o que dá pouco mais de seiscentas pessoas. No que fica claro que o tamanho do bando pode variar, e que a estimativa de dez mil homens indo para a guerra deveria ser ocasional.

Ainda sobre a composição do “bando guerreiro”, Gabriel Soares aponta que “os principais deste gentio levam consigo as mulheres carregadas de mantimentos, e eles não levam mais que a sua rede e armas às costas, e arco e flechas na mão” (SOUSA, 1971, p. 321). E logo em seguida, depois de todos prontos e carregados de mantimentos e armas, faz-se o principal “capitão da dianteira, que eles têm por grande honra, o qual vai mostrando o caminho e o lugar onde hão de dormir cada noite” (SOUSA, 1971, p. 321).

Léry ainda constata a presença de músicos no “bando”, dizendo que, “outros carregam pífanos e flautas feitos de ossos dos braços e pernas dos inimigos devorados e não cessam tampouco de tocar durante todo o caminho, incitando o bando guerreiro a matar e devorar os adversários contra os quais se atiram” (LÉRY, 1980, p. 187). E o mesmo afirma com espanto, que “as expedições guerreiras percorriam distâncias de vinte a trinta léguas, apenas para trazer alguns prisioneiros” (LÉRY, 1980, p. 188).

Outro traço unanimemente referido pelos cronistas acerca dos Tupis da Costa é a sua bravura e altivez diante do perigo e da morte. Segundo Gândavo, os selvagens são “gente muito esforçada e que estima pouco morrer, temerária na guerra e de muito pouca consideração” (GÂNDAVO, 2004, p. 97).

Sobre a guerra mesma de fato, afirma Léry que “embora tenha visto muitas vezes regimentos de infantaria e cavalaria nos países europeus, com seus elmos dourados e suas armas reluzentes, nunca espetáculo de combate me deu tanto prazer aos olhos” (LÉRY, 1980, p. 190).

Thevet por sua vez, narra um episódio interessante, que tem tudo a ver com o tema em tela, acerca da bravura e da honra diante da morte, desta vez, pensada do ponto de vista dos prisioneiros que estão prestes a serem sacrificados. Assim relata o francês:

já tive a ocasião de perguntar, por curiosidade, a alguns desses prisioneiros, homens belos e possantes, na véspera da execução, se não temiam ser trucidados; ao que me respondem eles, entre risos e mofas, que seus amigos os vingariam [esses e outros semelhantes discursos são ditos num tom arrogante e cheio de segurança] (THEVET, 1944, p. 240).

Somos levados a concluir então que era este valor da honra que fazia com que os prisioneiros, de modo algum tentassem fugir, “inteiramente resignados com o dia da morte, que têm em muita glória e honra” (THEVET, 1944, p. 249). Já Fernão Cardim afirma que o prisioneiro

assim vai engordando sem por isso perder o sono, nem o rir e folgar com os outros, e alguns andam tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste coisa morrer, e ser fedorento e comida de bichos (CARDIM, 1939, p. 160).

Outro aspecto desta bravura diante da morte diz respeito ao tratamento dado aos covardes, em geral portugueses. Thevet narra o episódio de um português que implorou perdão depois de ter matado vários nativos durante a defesa de uma posição (no sentido militar), e que por tal comportamento foi morto a flechadas, enquanto implorava de joelhos. E assim se justificaram os nativos: “não mereces que te matemos honradamente e em boa companhia, como fazemos aos outros” (THEVET, 1944, p. 249). Staden, que muito peleja para não ser considerado um português já que se encontrava entre “tamoios” – Tupis aliados dos franceses; narra por sua vez um episódio em que sofria ao sentir a morte iminente, quando ouviu dos nativos: “é um português legítimo. Agora grita e apavora-se diante da morte” (STADEN, 1974, p. 96).

Sobre os adornos e enfeites, lemos em Vespúcio que “todas as suas riquezas consistem em plumas, ossos de peixe e outras coisas semelhantes. Usam-nas não para ostentarem riqueza, mas para se enfeitarem quando vão para os seus jogos ou à guerra” (VESPÚCIO, in FONTANA, 1994, p. 147)⁵⁶. Léry também narra que,

⁵⁶ Cf. Sousa, 1971, p. 305-306.

quando vão à guerra, ou quando matam com solenidade um prisioneiro para comê-los, os selvagens brasileiros enfeitam-se com vestes, máscaras, braceletes e outros ornatos de penas verdes, encarnadas ou azuis, de incomparável beleza natural, a fim de mostrar-se mais belos e mais bravios (LÉRY, 1980, p. 115).

Segundo o mesmo Léry, “o próprio prisioneiro, apesar de não ignorar que a assembleia se reúne para seu sacrifício dentro de poucas horas, longe de mostrar-se pesaroso enfeita-se todo de penas e salta e bebe como um dos mais alegres convivas” (LÉRY, 1980, p. 193).

Alguns cronistas ainda salientam que uma diferença clara entre a caça e a guerra, tema que veremos melhor mais a frente, é o fato de não se envenenar as flechas destinadas a outros homens. Isso pode resultar de uma espécie de código de honra, mas com certeza, também deve-se ao fato de que o maior valor não estava em matar, senão em quebrar a cabeças dos contrários, “ainda que seja dos mortos por outros, e quantas cabeças quebram tantos nomes tornam, largando o que o pai lhes deu ao nascimento” (SALVADOR, 1982, p. 85). Gabriel Soares por sua vez, relata o mesmo fenômeno, nos dizendo que, quando “se encontra alguma sepultura antiga dos contrários, lhe desenterram a caveira e lha quebram, com o que tomam nome novo, e de novo se tornam a inimizar” (SOUSA, 1971, p. 301).

Quanto à periodicidade das expedições guerreiras, não devemos fixa-la de maneira muito rígida, já que para a sua conflagração há que se levar em conta uma série de fatores e conveniências. Mas a cremos nos relatos de Staden que provavelmente foi o cronista que mais tempo conviveu entre os nativos, na qualidade de observador privilegiado, enquanto “xamã” prisioneiro: as expedições guerreiras preferencialmente coincidiriam ou com a colheita do milho (abatí em Tupi), ou com a piracema das tainhas (piratís em Tupi)⁵⁷. Segundo o alemão, os nativos “logo que voltam de sua excursão guerreira com abatí maduro, preparam a bebida e devoram nesta ocasião os seus inimigos (...) Já um ano inteiro antes esperam com alegria o tempo do abatí” (STADEN, 1974, p. 77).

Sobre a ação guerreira de fato, é também Staden que nos informa que os ataques sempre tinham lugar de madrugada, quando o dia desponta (STADEN, 1974, p. 178). E podemos concluir de sua narrativa que foram provavelmente os Tupis da Costa que inventaram a tecnologia que se transformou posteriormente no atual terror dos protestos de rua, arma policial chamada de “spray de pimenta⁵⁸”.

⁵⁷ Ibid. Staden, 1974, p. 125

⁵⁸ Ibid. Staden, 1974, p. 178.

Segundo Gândavo, apesar de que “pelejam desordenadamente e desmandam-se muito uns e outros (...) porque não tem capitão que os governe (...), dão-se a grande manha⁵⁹ em seus acometimentos” (GÂNDAVO, 2004, p. 107). É Gândavo também quem afirma que os nativos tupis “quando tomam algum contrário, se logo naquele instante não o matam, levam-no a suas terras para que mais a seu sabor se possam todos vingar dele” (GÂNDAVO, 2004, p. 111). E isto foi exatamente o que aconteceu com Hans Staden, que afinal, branco e peludo como era, de fenótipo extremamente exótico, era natural que os expedicionários quisessem se gabar de tê-lo aprisionado.

Lemos em Gabriel Soares que “os contrários que os tupinambás cativam na guerra, ou de outra qualquer maneira, metem-nos em prisões, as quais são cordas de algodão grossas, que para isso têm mui louças, a que chamam muçuranas” (SOUSA, 1971, p. 324). Sobre a cerimônia de recepção do prisioneiro na aldeia em que será executado, vale a pena conferir as seguintes passagens: (LÉRY, 1980, p. 237; GÂNDAVO, 2004, p. 112; STADEN, 1974, p.84,87-88).

Finalizada a cerimônia de recepção e apresentação do contrário, temos que este entra na comunidade com o status de “xé remimbab in dé” (STADEN, 1974, p. 84), ou “cherimbab” (LÉRY, 1980, p. 142), que quer dizer: “tu és meu animal prisioneiro; minha criação, meu animal doméstico, animal que eu estimo”.

Segundo Gândavo, logo após esse ritual de introdução do contrário na comunidade, “a primeira coisa que logo lhe apresentam é uma moça, a mais formosa e honrada que há na aldeia, a qual lhe dão por mulher, daí por diante ela tem cargo de lhe dar de comer e de o guardar, e assim não vai nunca para parte alguma sem que ela o acompanhe” (GÂNDAVO, 2004, p. 112). Fato corroborado pelo relato de Gabriel Soares, “dão a cada um por mulher a mais formosa moça que há na sua casa, com que ele se agasalha, todas as vezes que quer, a qual moça tem cuidado de o servir, e de lhe dar o necessário para comer e beber, com o que cevam cada hora, e lhe fazem muitos regalos” (SOUSA, 1971, p. 325).

Chegado o momento do sacrifício, três dias antes os convidados já estão presentes, e se iniciam as cerimônias que antecederão o golpe fatal, com muita bebida e muita festa. E quando:

os cativos veem chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo que já está vingado de quem os há de matar, contando grandes façanhas suas e mortes que deram aos

⁵⁹ Destreza, habilidade.

parentes do matador, ao qual ameaçam e a toda a gente da aldeia, dizendo que seus parentes o vingarão (SOUSA, 1971, p. 326)⁶⁰.

O último aspecto que pretendemos mencionar, diz respeito ao filho que o contrário possa ter com a mulher da aldeia, também chamado de “cunhambira” ou “filho do contrário” (SOUSA, 1971, p. 325). Esta criança será então criada até alcançar a idade em que possam sacrificá-la e comê-la, com todas as pompas que um legítimo inimigo merecia. Gândavo, com natural espanto de um ocidental, afirma que esta criança, depois de criada, “matam-na e comem-na, sem haver entre eles pessoa alguma que se compadeça de tão injusta morte”. Logo em seguida, o cronista português justifica o fato alegando que os nativos teriam para si que, “em tal caso não toma esta criatura nada da mãe, nem creem que aquela inimiga semente pode ter mistura com seu sangue” (GÂNDAVO, 2004, p. 114). *Fim do Intermezzo*.

Voltando então a teoria de Florestan Fernandes, temos que no plano estritamente sociológico sua teoria é acusada de não corresponder adequadamente à realidade dos motivos fundamentais da guerra entre os Tupinambás, pois *A função da guerra...* já deixa entrever no título sua tese, supondo assim um plano meramente operacional, funcional, para a guerra, sugerindo já de início que o autor estava demasiadamente comprometido com o marco teórico do funcionalismo em sociologia e, por isso teria forçado a observação dos registros sobre os Tupinambás até fazê-los coincidir com o paradigma previamente escolhido.

Sob este ponto de vista, a guerra se apresentava para Fernandes como uma técnica do sistema mágico-religioso tribal, onde “o ritmo da vida guerreira se submeteria ao ritmo da vida religiosa” (FERNANDES, 1970, p. 426). Neste sentido, a guerra seria um “*instrumentum religionis*”: a sua importância mágica e a sua utilidade social derivariam da sua natureza como técnica de comunicação com os espíritos dos parentes e dos antepassados memoráveis ou dos ancestrais míticos; que teriam uma espécie de sede de sangue – enquanto sede de vinganças, que deveria ser apaziguada com o oferecimento do sacrifício ritual de um cativo capturado em guerra.

O que esta teoria reproduz como argumentação subjacente é o paradigma da identidade, de que o outro – inimigo, serviria apenas para reafirmar a coesão do grupo que oferece o cativo em sacrifício, sendo o outro, portanto, apenas um *instrumento de religião*

⁶⁰ Sobre a cerimônia de sacrifício, Cf. Cardim, 1939, p. 162 e ss.. E sobre o diálogo cerimonial de sacrifício, Cf. Staden, 1974, p. 176; e a brilhante transcrição de Léry, que se encontra bilíngue Tupi-Português, na edição de 1980.

do grupo consigo mesmo através de seus antepassados ou ancestrais míticos. Nesta relação não haveria espaço para o outro enquanto alteridade radical.

Viveiros de Castro, apesar de grande admirador da obra de Florestan, reconhecendo nele o primeiro estudo sério e de fôlego de uma comunidade nativa ameríndia realiza uma contundente crítica a esta teoria, argumentando que nestes povos era a religião quem estava subordinada aos fins guerreiros, pois o que os tupinambás praticavam na realidade era uma “religião da guerra”, onde a vingança não seria o retorno a uma identidade previamente fixada, mas sim um impulso adiante, visando a transformação.

Onde a memória das mortes passadas serviria na verdade, para a produção de um devir “exogâmico”. A guerra vista assim não representaria uma dinâmica de fechamento identitário; mas abertura, instaurando assim uma dialética sutil e complexa entre afirmação da autonomia e reconhecimento da heteronomia. E mais uma vez, percebemos que o que está em questão é se nas comunidades Tupinambás se opera uma lógica da identidade, ou da diferença. Voltaremos a esta questão logo adiante, ao observar como se realiza a análise de Pierre Clastres para a questão da guerra nas sociedades primitivas, pensada a partir do ensaio “Arqueologia da violência”.

3.7.3 Arqueologia da violência e a lógica da diferença.

Tendo já nos debruçado sobre a teoria que supunha ver uma continuidade quase linear entre troca e guerra (Lévi-Strauss), e refutado tal hipótese a partir da especificidade do fenômeno guerreiro e a função central que este desempenha nas sociedades Tupinambás; fomos levados a enfrentar a hipótese de Florestan, que por sua vez postula a guerra como fenômeno secundário subordinado à dinâmica religiosa, o *instrumentum religionis*. Vimos que tal teoria também não alcançou a especificidade do fenômeno da guerra por estar talvez muito comprometida com o modelo de análise maussiano⁶¹, o qual postula a importância extrema de forças transcendentais (espíritos de antepassados e ancestrais), como principais motivos da dinâmica guerreira indo assim de encontro ao “princípio de imanência” defendido por Oswald de Andrade e Viveiros de Castro, ao qual esta pesquisa está intimamente vinculada, enquanto teoria filosófica da antropofagia.

Agora chegou o momento de analisarmos a teoria da antropologia política de Pierre Clastres, que por sua vez trata de maneira muito elucidativa o fenômeno da guerra nas

⁶¹ Como exposto em sua obra *Esboço de uma teoria geral da magia* (2003), escrita em parceria com H. Hubert, na qual os autores defendem o princípio de transcendência das forças em jogo nas cerimônias de sacrifício, os quais, segundo estes autores, teriam uma qualidade intrínseca de serem propiciatórios ou expiatórios.

sociedades ameríndias e a partir do qual é possível vislumbrar aspectos da socialidade destes povos que coincidiriam sob vários aspectos com a proposta filosófica de Oswald de Andrade.

Segundo Clastres, as comunidades ameríndias são o espaço da troca e também o lugar da violência, pois tanto a guerra quanto a troca pertenceriam ao fundamento de seu ser social. No entanto, em termos de política externa, é a guerra, com toda a sua potência produtiva de valores (vingança, memória, honra, homens adultos) que tem primazia. A guerra nativa para P. Clastres seria então o meio de um fim político, a fragmentação. Segundo sua teoria, os ameríndios fazem a guerra para se manterem e serem reconhecidos como povos autônomos, independentes uns dos outros.

Isto aconteceria primeiro pela afirmação de pertencimento e posse de um território, um habitat. Saliente-se que aqui se trata de posse, e não de propriedade. Segundo P. Clastres, “as pessoas que pertencem à mesma comunidade vivem juntas no mesmo local”, que seria, além de uma área de reserva natural de recursos materiais, um “espaço exclusivo de exercício dos direitos comunitários” (CLASTRES, 2004, p. 251). Ou seja, do ponto de vista nativo ameríndio, só reconheço como iguais meus parentes, e eventualmente meus aliados.

Viveiros de Castro, ao analisar esta questão, dirá que esta “afirmação obstinada de autonomia” a partir do controle de um território, seria uma volta ao paradigma identitário, por sua vez inconciliável com a dinâmica de abertura heteronômica presente na guerra de vingança Tupinambá. No entanto, a essa crítica Pierre Clastres poderia responder que

a dimensão territorial já inclui o vínculo político na medida em que ela é exclusão do outro. (...) É diante das comunidades ou bando vizinhos que tal comunidade ou tal bando determinado se afirma como diferença absoluta, liberdade irreduzível, vontade de manter seu ser como totalidade uma (Clastres, 2004, p. 255).

Neste sentido, não se poderia pensar em fechamento identitário (como sugere Florestan Fernandes), pois as comunidades Tupinambás ao invés de permanecerem fechadas sobre si mesmas, abrem-se para as outras na “intensidade extrema da violência guerreira” (CLASTRES, 2004, p. 255). A guerra, portanto, sendo uma dimensão fundamental desta abertura, postula o reconhecimento da heteronomia como fundamental para a afirmação da autonomia.

Outro ponto em que a teoria de Pierre Clastres coincide, ainda que de maneira enviesada, com a análise de Viveiros de Castro, diz respeito a uma figura central na argumentação deste último, que seria a “imanência do inimigo”. Pois para P. Clastres, não é possível ser o amigo nem ser o inimigo de todos. E como ponto equívoco de inflexão destas formas de se relacionar, surge a figura do aliado, e a instituição da aliança. Pois “uma comunidade nunca se lança na aventura guerreira sem antes proteger sua retaguarda por meio

de iniciativas diplomáticas – festas, convites – que resultam em alianças” (CLASTRES, 2004, p. 259).

Neste sentido, a aliança seria um meio para se atingir, com o menor risco e o menor custo, um fim que seria o empreendimento guerreiro. Seria, portanto, a guerra como instituição que definiria a aliança como tática, respondendo a estratégia geral, segundo P. Clastres válida para todas estas comunidades, de perseverar em seu ser autônomo, de não transigir quanto à afirmação de sua autonomia.

No que diz respeito à prioridade sociológica, e ontológica, da guerra, temos que para sua realização é necessária a aliança enquanto tática. E, como resposta à dinâmica de trocas ininterruptas, como proposta por Lévi-Strauss, para P. Clastres é apenas no espaço da aliança que se realizam as trocas: “a esfera da troca coincidiria exatamente com a esfera da aliança (...) há troca porque há aliança” (CLASTRES, 2004, p. 260).

Uma última referência a Lévi-Strauss deve ser feita acerca da troca de esposais, pois segundo o autor, “a troca de esposais não é senão o termo de um processo ininterrupto de dádivas recíprocas” (1976, p. 38). Primeiro, seria interessante pontuar que “os Tupis praticavam o casamento preferencialmente na forma avuncular (matrimônio do tio materno com a sobrinha) e na de matrimônio entre primos cruzados” (FERNANDES, 1975, p. 19).

Mas em um contexto externo em que a guerra é quem condiciona as alianças, entendemos que não seria possível a troca ininterrupta de dádivas recíprocas, pois seguindo a argumentação de que a lógica da troca generalizada é uma lógica da identidade, temos que o argumento fundamental de nossa pesquisa é o de que a lógica ameríndia é uma lógica da diferença, da predação ontológica do exterior, da autonomia enquanto reconhecimento da heteronomia. No entanto, forçoso é reconhecer que “no quadro da aliança, a troca de mulheres adquire uma evidente importância política, (pois) o estabelecimento de relações matrimoniais entre grupos diferentes é um meio de concluir e reforçar a aliança política” (CLASTRES, 2004, p. 261).

Como conclusão, entendemos que, para Pierre Clastres, a função da guerra seria assegurar a autonomia das comunidades ameríndias, retomando Hobbes a contrapelo, pois a dedução final seria que, enquanto houver guerra há autonomia. Afinal, é a guerra, não a troca nem a religião, que estaria no centro do ser social destas comunidades, que constituiria o verdadeiro motor da vida social, e permite pensar a socialidade ameríndia a partir da lógica da abertura e da diferença. Neste sentido, a fragmentação como consequência da guerra constante, expressaria no nível da macropolítica ameríndia, a recusa da submissão e a afirmação da diferença.

3.7. 4 Vingança: canibalismo, memória e imanência do inimigo.

É a partir daqui que o conceito de “imanência do inimigo”, como proposto pela teoria do “perspectivismo ameríndio”⁶² de Viveiros de Castro ganha clareza de sentido, enquanto indica uma economia da alteridade nessas comunidades onde o conceito de inimigo assinalaria o valor cardinal. Mas antes é preciso deixar claro que o que estrutura esta economia da alteridade como proposta pela teoria do perspectivismo de E. Viveiros de Castro é o princípio da inimizade e do canibalismo enquanto aquilo que rege a socialidade ameríndia.

É interessante pensar que boa parte da ética e da filosofia política do Ocidente está fundamentada na imagem do irmão e do amigo. É a partir deste princípio, onde o conflito é visto como o desvio, que surgiram quase todos os “Contratos”⁶³. E o que E. Viveiros de Castro está propondo como núcleo dinâmico (e macro-estrutura) da socialidade no âmbito do perspectivismo amazônico é o radicalmente oposto disso, pois segundo ele, aí as relações tem como princípio a inimizade, ou melhor dizendo, o canibalismo e a afinidade.

Segundo o autor “afinidade e canibalismo são os dois esquematismos sensíveis da predação generalizada, que é a modalidade prototípica da relação nas cosmologias ameríndias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 164). Em suma, o que se está afirmando aqui é que o espaço da família e do parentesco constitui nestas cosmologias apenas o limite inferior da predação, aquele no qual o aspecto agônico da positividade da diferença tende a zero⁶⁴. Nas palavras do autor, “a diferença (a hostilidade) é aquilo cujo limite inferior define a “relação familiar”. É ela o termo não-marcado regente da estrutura global. É a predação que é generalizada, não o parentesco; ela é a Relação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 165).

Isto aconteceria porque, para ele, “na socialidade amazônica, o axioma canibal é anterior e superior aos teoremas do parentesco”. Trata-se de fato de uma inversão radical de toda a nossa tradição do pensamento político, pois ao mesmo tempo que parece se aproximar das considerações pessimistas presentes no mais radical individualismo (como o do “homem lobo do homem”, de Hobbes), não coincide como ele já que lá o Estado surge como essa necessidade de implementar uma Ordem superior capaz de pacificar e ordenar (aniquilar) as diferenças: “a história da formação do Estado é a história da neutralização das diferenças – de denominação, sociais e outras – dentro do Estado” (Carl Schmitt, apud. MATOS, 2014, p.

⁶² Título de sua teoria antropológica pós-estruturalista, que postula a autodeterminação ontológica dos povos nativos da América do Sul.

⁶³ Me refiro aqui aos filósofos contratualistas, como Hobbes e Rousseau.

⁶⁴ “a sociedade era ali, um limite inferior da predação, um resíduo indigerível; o que a movia é a relação ao fora” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220)

3); e aqui, “nenhuma diferença é indiferente, pois toda diferença é imediatamente relação, dotada de uma positividade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 164).

É neste sentido que o autor afirma que “o protótipo de toda relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação: entre afins, entre homens e mulheres, entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos, e naturalmente, entre inimigos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 165).

O antropólogo Renato Stutzman ao buscar fazer uma análise dos critérios e requisitos para a conquista de distinção (prestígio), enquanto atributos relativos a profetas e principais, nos diz que

essa relação (ou interação) com a alteridade perigosa, com um Fora, consiste no meio por excelência para a aquisição do que se poderia chamar prestígio (as mortes, marcas e nomes de um lado; as previsões, curas e pajelanças, de outro); e essa alteridade é pensada muitas vezes sob o signo da inimizade e da não humanidade e, por extensão, como fonte de uma espécie de agência ou poder cósmico (STUTZMAN, 2002, p.75).

No entanto, a questão da imanência do inimigo é acionada por uma outra dimensão deste paradigma fundamental das comunidades Tupis da Costa, que vem a ser a dinâmica da relação entre memória e vingança. Pois era a vingança guerreira que, segundo os jesuítas, estava na origem de todos os maus costumes: canibalismo, poligâmias, bebedeiras, acumulação de nomes, honras etc.. Em uma sociedade fluida como a Tupinambá, que não contava com nenhum outro mecanismo interno de constituição forte – sem linhagens propriamente ditas, nem grupos cerimoniais, nem regras positivas de casamento; a vingança se tornava o principal meio de coesão social, até se poder dizer, com Gabriel Soares (1971 (1587), p. 320), que “todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários”.

Neste contexto, a “guerra de apresamento” para a realização da cerimônia de vingança, torna-se o lugar por excelência de realização e produção da memória. O inimigo é aqui fundamental e imanente, pois só ele pode garantir a continuidade, o devir do grupo. A memória e o desejo de vingança é a maior herança cultural destes povos, transmitida através das gerações. Nas palavras de Viveiros de Castro (1986, p. 668), “é-se sempre, e antes, o inimigo de alguém, e é isso que define o Eu: identidade aos contrários, identidade ao contrário”.

Em outra passagem, se diz que todo homem nasce como futuro vingador, pois a mãe lactante chegava até a besuntar os seios de sangue inimigo para que a criança o provasse⁶⁵. O

⁶⁵ “Assim como os nossos caçadores jogam a carniça aos cães para torná-los mais ferozes, esses selvagens pegam os filhos uns após outros e lhes esfregam o corpo, os braços e as pernas com o sangue inimigo afim de

núcleo desta cultura, portanto, tem como herança principal a memória da vingança. Memória esta que “não é resgate de uma origem ou identidade que o tempo corroeu, mas, ao contrário, fabricação de uma identidade que se dá no tempo, produzida pelo tempo, e que não aponta para o início dos tempos, mas para seu fim” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 200).

E ao enfrentar o paradigma do sacrifício propiciatório-expiatório, como proposto por Mauss e Hubert, e apropriado pela análise de Florestan Fernandes ainda sobre a relação entre vingança e memória, Viveiros de Castro vem nos dizer que,

não se trata de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destrutivo do tempo; trata-se de morrer (e matar) para haver vingança, e assim haver futuro. Forma de pôr a morte a serviço da vida, não combate contra a morte”. (...) Pois a “vingança seria o fio que une o passado e o futuro, e nesse sentido, vingança memória e tempo se confundem (VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 201).

A memória Tupinambá é uma memória da vingança, a vingança é a forma e o conteúdo dessa memória. Imanência do inimigo pois sendo a vingança o acontecimento social total, enquanto produtor da memória e do devir, é a figura do inimigo a guardiã e criadora desta dinâmica fundamental. Ela responderia a um apelo inscrito pela cultura oral na mitologia destes povos, que apontava como único caminho para alcançar a “Terra sem mal”, a morte de inimigos. Lemos na epopeia tupinambá, como recuperada pelo excelente texto de Alberto Mussa em, *Meu destino é ser onça*⁶⁶:

só atingem a Terra-sem-mal aqueles que obtêm nomes sobre a cabeça dos inimigos e são vingados depois de mortos. (...) só as angüera (alma) dos valentes passam, e ficam para sempre dançando e cantando com os antepassados. As mulheres também poderiam alcançar a Terra-sem-mal, se tiverem comido muitos inimigos e forem esposas honradas de grandes guerreiros (MUSSA, 2009, p. 44).

No ensaio “vingança e temporalidade” (1984), escrito conjuntamente pelos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, os autores alegam que “a noção de uma “função sociológica da Guerra, tão cara a Florestan Fernandes como a Pierre Clastres, parece errar no essencial”, pois, segundo os autores, a guerra Tupinambá, “não se presta a uma redução instrumentalista, ela não é funcional para o equilíbrio, a autonomia, a reprodução. Nem é a autonomia o *télos* da sociedade primitiva, como supõe Clastres” (CUNHA, 1984, p. 205).

torná-los mais valentes (LÉRY, 1980, p. 199). “tendo-se o cuidado de aparar o sangue e com ele banhar os meninos, afim de torná-los, como dizem, bravios” (THEVET, 1944, p. 244).

⁶⁶ Neste mesmo texto, o autor afirma tratar-se, a respeito da sofisticação mitológica Tupinambá, de “uma autêntica epopeia mítica, que tinha a mesma complexidade, a mesma importância, a mesma grandeza de suas congêneres – como a Teogonia, o Livro dos Reis, o Enuma Elish, o Gênesis, o Popol Vuh, o Kalevala, o Kojixi, os Esse Ifá, o Rig Veda” (MUSSA, 2009, p. 26).

Segundo tais argumentos, os Tupinambás seriam um povo que – diferente de outras etnias como as do núcleo Jê-Bororo, ou os Arawak, Kaingang etc.; não conta com nenhuma outra “instituição forte” (no sentido de ferramenta social de coesão) além da vingança: sem linhagens propriamente ditas, nem grupos cerimoniais, nem regras positivas de casamento.

Neste sentido, a vingança é a instituição por excelência da socialidade Tupinambá. E com isso quer-se dizer que é através da vingança, que se produz e reproduz todo o tecido social. Os Tupinambás contam então com os outros, seus contrários, para realizar a continuidade, o devir guerreiro. E a cumplicidade entre matador e vítima, que deixou perplexos nossos cronistas, surge desta soberba em partilhar, como matador ou vítima, da glória de inscrever-se como linha forte no tecido da memória e do devir: “a memória de cada grupo, o futuro de cada grupo, se dá por inimigos interpostos” (CUNHA, 1984, p.200).

A pergunta então é: se não há linhagens nem heranças, o que é então transmitido de uma geração a outra pelos Tupinambás? A essa pergunta, os autores respondem que é:

apenas a memória da vingança (...) o que se herda é uma promessa, um lugar virtual que só é preenchido pela morte do inimigo. Herda-se uma memória. Nesse sentido, a memória não é resgate de uma origem ou de uma identidade que o tempo corroeu, mas é ao contrário, fabricação de uma identidade que se dá no tempo, produzida pelo tempo, e que não aponta para o início dos tempos, mas para seu fim (CUNHA, 1984, p. 200).

Segundo esta leitura, a vingança enquanto “instituição total” destes coletivos, não se debruça sobre o passado em busca de uma origem ou identidade originária, mas para o futuro, e por isso se realiza enquanto devir, enquanto movimento para a frente e para o fim – para a “Terra sem Mal” mais propriamente. E como para que a vingança se realize é necessária a figura do outro-contrário, a dinâmica da vingança Tupinambá é abertura, predação da alteridade, e nunca fechamento identitário: “a sociedade Tupinambá existe no e através do inimigo” (CUNHA, 1984, p. 201).

Neste sentido, a guerra de vingança Tupinambá não seria uma daquelas máquinas de suprimir o tempo que tanto povoam a vida social “primitiva” (mito e rito, totem e linhagem, classificação e origem); pois não existiria aí o “perseverar do ser” no sentido de uma identidade que se reafirma em luta contra o devir e a diferença. A vingança como aqui pensada é não apenas o lugar da memória, como a forma e o conteúdo dessa memória, não havendo um lugar cultural anterior ou fora da dinâmica da memória-vingança, que se utilizasse da guerra para perseverar. A conclusão radical dos autores é que a própria sociedade (o viver coletivo dos Tupinambás), não seria mais que um meio para fins guerreiros.

A guerra de vingança tupinambá é uma técnica da memória, mas uma técnica singular: processo de circulação perpétua da memória entre os

grupos inimigos, ela se define, em vários sentidos, como memória dos inimigos. E, portanto não se inscreve entre as figuras da reminiscência e da *alethéia*, não é retorno a uma Origem, esforço de restauração de um Ser contra os assaltos corrosivos de um Devir exterior. Não é da ordem de uma recuperação e de uma « reprodução » social, mas da ordem da criação e da produção: é instituinte, não instituída ou reconstituente. É abertura para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária. É, enfim, um modo de fabricação do futuro(VIVEIROS DE CASTRO; CUNHA 1984, p. 205).

3.8 Perspectivismo ameríndio: natureza, cultura e triadismo.

Acreditamos que seria interessante, antes de encerrar este tópico, irmos às definições do próprio Viveiros de Castro sobre sua teoria do “perspectivismo ameríndio”. Para os fins aqui pretendidos, nos focaremos, sobretudo em como o autor posiciona a questão Natureza x Cultura, a partir do capítulo “perspectivismo e multinaturalismo” presente na obra *A inconstância da alma selvagem* (2002). Lá, Viveiros de Castro defende o princípio de multinaturalismo como fórmula metafísica tipicamente ameríndia de apreensão de mundo, em contraposição ao multiculturalismo enquanto super-ideologia prototípica da metafísica ocidental em termos de administração das diferenças.

A formulação de tal conceito, “multinaturalismo”, provavelmente sofreu influências. Dentre as principais temos o trabalho do antropólogo norte-americano Roy Wagner, que em seu livro *A invenção da cultura* (2012) problematiza de maneira aguda a versão ocidental do conceito de Cultura, que pressupõe “a existência de uma ordem fenomênica e inata chamada “natureza” como algo distinto daquela coisa artificial e aperfeiçoável que chamamos de “cultura”” (WAGNER, 2012, p. 325). Segundo o autor, isto se deve em grande parte ao fato de a ciência positiva ter assumido o lugar de meta-narrativa hegemônica, enquanto “cultura do progresso” no Ocidente. Neste sentido, Wagner aponta que “o empirismo naturalista – o apelo aos “fatos” naturais e a experiência da natureza como um meio de “prova” e certeza científica – é então essencialmente um apelo à efetividade de nossos próprios controles culturais” (WAGNER, 2012, p. 327).

Outra influência, ou interlocução, supomos que teria vindo dos trabalhos do antropólogo francês Bruno Latour (1994), os quais também realizam uma contundente crítica ao conceito “moderno” de cultura, ao apontá-lo como a fusão entre o empirismo naturalista e evolucionismo histórico. Trata-se aí, para Latour, de uma meta-narrativa enquanto super-ideologia. Pois, segundo ele:

não emergimos de um passado de trevas que confundia as naturezas e as culturas para atingir um futuro no qual os dois conjuntos estão enfim claramente separados, graças à revolução contínua do presente. Jamais

estivemos mergulhados em um fluxo homogêneo e planetário vindo seja do futuro, seja da profundidade das eras (LATOURET, 1994, p. 75).

Oswald de Andrade vislumbra o centro desta questão ao fazer referência a uma fala do filósofo Alfred Whitehead, quando este explana acerca da “importância do conceito de um mundo lógico, ordenado por um ente supremo, para o progresso da Física” (ANDRADE, 1972, p. 97).

O diálogo com estes autores iria longe. Mas para que não nos alonguemos, é preciso desde já partir para as próprias definições de Viveiros de Castro, já que é de sua conceitualização que pretendemos dar conta. Neste sentido, a primeira definição de multinaturalismo fornecida pelo autor é a de que, “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349). Ou seja, para o “perspectivismo ameríndio”, macaco, onça, tatu, jabuti, peixe, anta, queixadas, rio, pedra, cachoeira, árvore, parentes e contrários, vivos e mortos: ou seja, tudo – ou quase tudo, pode vir a ser pessoa (sujeito); desde que numa relação se mostre capaz de uma perspectiva.

Neste sentido, “a perspectiva é menos algo que se tem, que se possui, e muito mais algo que tem o sujeito, que o possui e o porta”. A conclusão é a de que “o ponto de vista cria o sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 118). Na verdade, a questão do animismo aqui implícita, nos leva a uma problematização profunda e crucial, que diz respeito ao corte (epistemológico e metafísico) entre Natureza e Cultura.

Nesta perspectiva, segundo Viveiros de Castro:

enquanto as cosmologias multiculturalistas modernas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular (2002, p. 349).

Vemos então aqui explicitamente formulada a tensão da proposta de uma outra perspectiva sobre a relação Natureza-Cultura (sujeito-objeto). Atendo-nos agora mais diretamente sobre o aspecto epistemológico desta distinção, enquanto projeto de conhecimento do mundo, Viveiros de Castro assim se refere à questão:

Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa. (...) O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido (...). Neste sentido, estaríamos diante de um ideal epistemológico que, longe de buscar reduzir a

“intencionalidade ambiente” a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, toma a decisão oposta: o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358- 359).

O “perspectivismo ameríndio” seria, portanto, *grosso modo*, essa predisposição cultural e cognitiva para perceber o ambiente enquanto agência potencial a todo momento. E uma questão crucial que surge daí é a de que este sujeito que percebe o ambiente não é “humano”, se pensarmos o humano como uma categoria absoluta e inequívoca. Pois no mundo ameríndio, é da equivocidade da categoria de humano que se trata.

Este tema diz respeito ao triadismo de que falamos anteriormente, longamente trabalhado por E. Viveiros de Castro no final de sua tese sobre os Araweté. Segundo ele, “a religião tupi-guarani, fundava-se na ideia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 205). Homem-deus-animal é a fórmula do triadismo metafísico Tupi-Guarani, que permite o auto afirmar que nesta configuração a pessoa se tornaria um “entre”, e não um “ente”. A condição humana, sendo então “pura potência e dessemelhança a si” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 645).

Por ora, é importante reter que, no caso da antropofagia Tupinambá, a predação ontológica do exterior funciona como condição da reprodução social, como vimos anteriormente, enquanto ato-rito criador de memória e penhor do devir⁶⁷. Pois o outro, tanto na antropofagia oswaldiana quanto no perspectivismo ameríndio, não é apenas pensável mas indispensável (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195).

3.9. Caça e Guerra: banquete de gente.

Passemos agora a uma questão até aqui apenas mencionada de passagem, que diz respeito aos limites e a permeabilidade das relações entre caça e guerra, em um ambiente onde a antropofagia é prática recorrente. Cumpriremos esta tarefa analisando o elucidativo ensaio do antropólogo Carlos Fausto intitulado “banquete de gente, comensalidade e canibalismo na Amazônia” (2002). A partir do título, o texto de Fausto nos leva a pensar esta relação entre comensalidade e predação enquanto um aspecto fundamental na produção do parentesco – comer com e como alguém – salientando também o “risco perspectivístico” (Fausto é

⁶⁷ “A predação do exterior surge como condição de produção do corpo social em sua dimensão interna, como o elemento de construção das diferenças e dinâmismos sexuais, etários e estatutários, que manifestam assim sua dependência da ordem global da predação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 167-168).

seguidor da teoria de Viveiros de Castro em vários aspectos), presente nas atividades de caça e partilha da carne.

Chama-se aqui de risco perspectivístico, pois não se trata efetivamente do risco material presente em toda atividade de caça, quando se entra na mata disposto a enfrentar porcos, onças e etc. Trata-se antes do risco imanente a toda partilha da carne, de que aquilo que se está comendo pode não ser apenas carne mas uma subjetividade ainda ativa.

Esta separação, digamos assim, do aspecto subjetivo e objetivo da carne da caça vem a ser uma das principais atribuições dos xamãs, para que a ingestão daquela carne não ocasione nenhuma doença. O que da perspectiva do espírito da espécie abatida seria o equivalente a uma captura: “o que é doença para os humanos pode ser guerra para os animais. Aos olhos humanos, temos um ato de feitiçaria que conduz a estados mórbidos, mas da perspectiva dos animais, trata-se antes de uma guerra de captura” (FAUSTO, 2002, p. 18). Outro fator importante na dessubjetivação da carne da caça vem a ser o fogo relativo ao total cozimento da mesma, afastando qualquer resquício do sangue que ali estava presente.

A predação no exterior, portanto, tanto da parte dos homens quanto dos animais segundo Fausto, está ligada a produção de parentesco – comer com e como alguém. Os homens desejariam a parte “dessubjetivada” da carne para, entre os seus, selar alianças e relações de parentesco; os animais, ao infectar os homens com seus espíritos, desejariam o mesmo, pois a predação está intimamente associada ao desejo cósmico de produzir parentesco. Segundo Viveiros de Castro, o pensamento ameríndio estaria esquematizado a partir de:

uma tópica obsessivamente trófica que declina todos os casos e vozes concebíveis do verbo comer: dize-me como, com quem, e o que comes (e o que come o que comes), e por quem és comido, e a quem dás comida (e por quem te absténs de comer), e assim por diante, e te direi quem és. É pela boca que se predica (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 6).

A caça, portanto, só pode ser guerra do ponto de vista dos animais. Confundir a caça com guerra seria o equivalente a uma captura por parte dos animais, como descrito no texto de Tânia Stolze Lima (1996) ao tratar da caça aos porcos queixadas como empreendida pelos Juruna (ou Yudjá). Porcos estes que, enquanto espécie, para os Juruna, possuíam um estatuto ontológico diferenciado, primeiro por serem animais gregários – andarem em bandos, o que lhes daria o reconhecimento de uma socialidade interna que os aproximaria aos humanos; segundo, que pelo porte, não é possível abatê-los com zarabatanas ou armas leves, o que forçaria o uso de lanças e o respectivo derramamento de sangue.

E como vimos anteriormente quanto a papel do fogo levando ao desaparecimento do sangue na carne então bem cozida, existe uma simbologia muito poderosa a partir da presença ou aparecimento do sangue em todos os momentos da vida nativa. Vemos com Fausto que, “as condições pós-natal, pós-menarca e pós-homicídio são particularmente sensíveis e cercadas de interditos. O perigo parece derivar do fato que já há uma metamorfose em curso, que se evidencia pela presença e o odor do sangue, substância transformativa por excelência” (FAUSTO, 2002, p. 21).

De outra parte, alguns mitos contam como em sonhos pode-se chegar a aldeias animais, e deixam também claro que aceitar a comida oferecida pelos urubus, por exemplo, seria o equivalente a se aparentar como eles (tornar-se um deles, ser capturado). Não “comer com e como” seria, portanto uma negação do parentesco, que poderia também significar uma declaração de inimizade.

Neste sentido, o texto de Fausto aponta para a ideia de que existem dois processos simultâneos em curso na antropofagia tupinambá: 1) um que diz respeito ao inimigo enquanto caça, “o ato produzia os comedores enquanto predadores e a comida enquanto presa (...) a carne humana era consumida porque doce e saborosa e porque todos queriam ou deviam vingar-se do inimigo” (FAUSTO, 2002, p. 27-28). Daí concluímos que a parte humana da carne comida no ritual antropofágico estava dessubjetivada. A subjetividade (a “anguera”, alma/espírito) do inimigo morto estava ali ausente, pois havia se deslocado para o matador, que por isso estava sob profundo processo de transformação, marcado publicamente pela abstinência, pelos labores e pela reclusão. 2) O segundo aspecto advém do fato de que o matador, portanto, por meio do ato homicida (esfacelamento do crânio), capturaria a “parte jaguar” da vítima, ou seja, sua parte espiritual, capaz de lhe trazer um novo nome e um novo canto através dos sonhos: “os cantos são denominados eles mesmo jaguar (jawara). Ao oferecer um canto, o inimigo dá uma parte de si mesmo para o sonhador, sua parte jaguar” (FAUSTO, 2002, p. 29).

A partir da análise anteriormente empreendida, podemos perceber na relação entre caça e guerra um espaço de tensão perspectivística, ou seja, seres em disputa pela direção da predação (guerra para uns, caça para outros). E no caso específico da antropofagia Tupinambá que nos interessa particularmente, somos levados a crer que existe simultaneamente uma continuidade e uma descontinuidade entre caça e guerra. É enquanto caça que a vítima abatida é consumida. Mas desde o diálogo ritual ao momento do sacrifício, a “solene logomaquia” que opunha os protagonistas do drama ritual de execução se estabelecia uma relação de outro

tipo, e outro nível, limiar simbólico da cultura humana, enquanto produtora de linguagem e de memória, fundamentada no paradigma da vingança.

Outro ponto importante e menos controverso da antropofagia diz respeito ao reconhecimento pleno da pessoa humana que estava ali para ser sacrificada. Pois os tupinambás não apenas não praticavam a escravidão como inseriam o inimigo cativo no seio do grupo através de uma série de cerimônias – da apresentação ao grupo à renovação da sepultura do parente morto⁶⁸, que culminava com a entrega de uma mulher para que com ela o cativo passasse seus dias até o momento do sacrifício.

Mas este equilíbrio foi logo rompido pela chegada dos europeus, que aproveitaram-se do “fervor ontológico pela captura de inimigos” dos nativos, para deturpar-lhe o sentido. Ao invés de vítimas de antropofagia, os inimigos passaram então a serem convertidos em mercadorias, posto que eram repassados aos brancos em troca de objetos manufaturados⁶⁹. E assim, “o reconhecimento fundamental da subjetividade do inimigo, sua porção-sujeito, foi sendo obliterada pela porção-objeto” (STUTZMAN, 2002, p. 198). Mas isso até eles descobrirem e ficarem horrorizados com o tratamento dado pelos europeus aos seus cativos. Oswald de Andrade captou com extrema sagacidade a dramaticidade desse momento, quando nos diz que “a ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo” (ANDRADE, 1978, p. 81).

⁶⁸ Cf. a análise de Florestan sobre os relatos de Staden, In *Investigação Etnológica no Brasil*, 1975 (pp. 224 e ss.)

⁶⁹ É a essa realidade que se refere a fala de um nativo reproduzida por Léry: “Não sei o que vai acontecer no futuro, depois que pai Corá (pai= padre, Corá = Nicolau de Villegagnon), chegou aqui já não comemos nem a metade de nosso prisioneiros” (LÉRY, 1980, p. 191).

4. CONCLUSÃO

4.1. Antropofagia, predação da diferença com vistas à transformação.

Nesta pesquisa realizamos a análise da robusta crítica empreendida pela antropofagia oswaldiana ao que o filósofo nos apresenta como sendo a história messiânica do ocidente patriarcal. Neste sentido, percorremos os vários conceitos que fundamentam esta crítica, partindo de uma definição do que é o messianismo e como a ele se contrapõe o projeto da antropofagia filosófica.

A partir de uma análise detida da obra *Crise da filosofia messiânica* vimos que o autor propõe o messianismo como sendo uma visão de mundo (*Weltanschauung*) ou impulso civilizatório que remonta, no Ocidente, a Grécia de Hesíodo e Ésquilo. Segundo o filósofo, em Hesíodo já haveria “todo um código da servidão, como aliás, a teoria messiânica do pecado original e de seu resgate pela graça” (ANDRADE, 1978, p. 91). Estão aí apresentados alguns dos conceitos fundamentais acerca do que o filósofo define como messianismo. Em primeiro lugar temos a relação de servidão enquanto estrutura básica e fundamental destas sociedades, cuja codificação mítica e religiosa responderia a um princípio político, o qual, segundo o filósofo brasileiro, vem a ser o poder e o protagonismo do *pater familias* dentro e fora do ambiente familiar.

No entanto, a antropofagia oswaldiana se propõe a refutar qualquer tentativa de essencializar esta estrutura antropológica e política – presente na figura do pai e do proprietário, e para isso se aproxima das teorias do matriarcado como propostas pelo antropólogo suíço J. J. Bachofen. A leitura da obra de Bachofen (1987) por sua vez o leva a uma análise da *Trilogia de Orestes*, de Ésquilo (458, a.C), apresentada como sendo a encenação mais rica e dramática da ascendência do patriarcado na Grécia antiga. Segundo Bachofen, foi no momento em que o tribunal de Atenas se reuniu para julgar o matricida Orestes, ou mais precisamente, no momento em que o absolve, é que se deu o surgimento do Estado patriarcal enquanto nova instituição detentora do conceito de Justiça. Sobre a mãe e os laços sanguíneos passa a imperar a figura do Pai, do esposo e as relações de propriedade.

Percebemos assim que para o filósofo brasileiro o messianismo surge deste entrecruzamento entre uma narrativa histórico-mítica e os interesses políticos ligados à figura do patriarca. É deste cruzamento que surge uma terceira figura fundamental para o sucesso da civilização messiânica, o qual vem a ser o sacerdócio. Segundo esta leitura, o sacerdócio teria tido um papel fundamental na estruturação da civilização patriarcal, pois é ele quem fornece uma formulação moral capaz de canalizar a disposição humana para crer (a qual o autor

chama de *sentimento órfico*) para os interesses do patriarcado. A válvula principal desta canalização vem a ser a fundamentação religiosa da relação de servidão em chave de transcendência.

De fato, transcendência é um conceito chave para se entender a relação proposta pelo filósofo entre messianismo e patriarcado. E ele já estaria presente em uma das obras mais estruturais de toda a metafísica ocidental que vem a ser o poema de Parmênides (aqui analisado na seção 2.3). Ali já estaria postulado o programa epistêmico que propõe a conquista da verdade como um projeto que passaria necessariamente pela negação do corpo. Pois, “o corpo é uma corrupção”, e, neste sentido, “apenas quando estivermos livres da loucura do corpo é que conheceremos a verdade” (ANDRADE, 1978, p. 76).

Nesta leitura o messianismo seria portanto, um princípio civilizatório que primeiro responde aos interesses político econômicos dos *pater familias*, e que logo em seguida se articula com uma narrativa mítica e religiosa a qual liga o princípio de servidão a uma verdade transcendente, que nesta pesquisa passou pelo conceito de ordem presente na metafísica de Aristóteles. Esta estruturação teórica do messianismo que antecede o advento do cristianismo testemunha, segundo o filósofo brasileiro, a pertinência do conceito de uma filosofia messiânica, ou seja, uma filosofia que *mesmo sob o aspecto dissimulado ou não da secularidade*, se compromete com a ideia de uma verdade transcendente, a qual por sua vez, nega o corpo como instrumento de seu alcance e se fundamenta na ideia de ordenação do mundo por uma força superior, ou seja, no princípio de servidão em chave transcendente.

Dado este quadro, aqui demasiadamente breve porque pressupõe a leitura das tantas análises que antecedem a esta conclusão, a antropofagia oswaldiana surge então como a perfeita antítese nesta dialética fundamental que estrutura todo o pensamento do filósofo brasileiro. Contra o protagonismo do *pater familias* o autor apresenta outras estruturas familiares (pré-helênicas e ameríndias) agrupadas sobre o conceito de matriarcado, que por sua vez correspondem a outras estruturas sociais, políticas e até mesmo psíquicas.

De fato, a identificação das relações sociais e familiares dos lendários Tupinambá, (enquanto principal referência histórica da antropofagia) com o conceito antropológico de matriarcado é um tanto apressada, e mesmo ultrapassada. Mas, acreditamos que o mais interessante a se captar nesta operação teórica, seja perceber que o que o autor está querendo deixar claro é a ideia de uma alternativa antropológica e política ao horizonte do Estado patriarcal que até hoje paira sobre a humanidade como sendo uma fatalidade histórica. Neste sentido, não foi para nós uma surpresa identificar uma certa aproximação entre o conceito de matriarcado e certos aspectos da teoria comunista. Este vínculo inclusive não é uma criação

oswaldiana, pois já estaria presente no próprio Bachofen, segundo ao menos a análise dele feita por Walter Benjamin, a qual propõe que para o antropólogo suíço “o comunismo era inseparável da ginococracia” (BENJAMIN, 2013, p. 105). E nesta questão um ponto chave vem a ser o sacrossanto direito a propriedade como um dos termos mais marcantes ligados aos interesses político-econômicos do patriarcado, presente, por exemplo, no direito à herança e no protagonismo que o primogênito exerce sobre este direito.

É nos marcos deste debate que surge a ideia eminentemente antropofágica da posse contra a propriedade sintetizada na fórmula “só me interessa o que não é meu”. Neste sentido a antropofagia oswaldiana se aproxima de alguns marcos do ideário comunista (fim da propriedade privada dos meios de produção, do direito à herança, etc.) mas os propõe a partir de um outro paradigma civilizatório. Vemos assim sua análise oscilar entre determinados aspectos de um comunismo primitivo: “tínhamos Política que é a ciência da distribuição” (OSWALD, 1972, p. 17) e um profundo respeito e apreço pelas conquistas teóricas do materialismo histórico: “o advento do marxismo marca a maioridade do homem” (ANDRADE, 1992, p. 234).

Este horizonte relativo a uma outra articulação político-econômica, no entanto, antes de chegar a Marx passa pelas considerações revolucionárias presentes no ensaio *Dos canibais* de Montaigne (2004), por sua vez fortemente inspirado nas crônicas quinhentistas de André Thevet (1944) e Jean de Léry (1980). Em todas estas referências a antropofagia se apresenta como o oposto da servidão e da gestão da escassez. Foi nos marcos desta discussão que efetuamos a análise do conceito de servidão partindo da obra de La Boétie (1999), culminando na teoria da antropologia política de Pierre Clastres (1978). Este último inclusive, propõe uma reconfiguração do pensamento do Ocidente acerca do que é o político, ao analisar as sociedades ameríndias enquanto coletivos cuja organização interna funcionaria de tal maneira que prescindia da relação de mando-obediência. De fato, em vários momentos de nossa pesquisa as considerações de P. Clastres foram de grande valia para se pensar a coletividade ameríndia fora dos marcos tradicionais da teoria política ocidental. O que nos deu subsídios para, junto com as crônicas e outras teorias antropológicas, buscar entender aspectos fundamentais relativos ao *ethos guerreiro* do pensamento Tupinambá.

Por outro lado, a proposição oswaldiana de um *matriarcado de pindorama* parece reverberar aspectos presentes na ideologia anarquista, no que diz respeito a esta negação da coerção a partir da ausência da relação de mando-obediência, o que o faz pensar na antropofagia como sendo o exato oposto da escravidão. Já que, para o filósofo brasileiro, o momento crucial relativo à transição da antropofagia para o messianismo teria se dado quando

“o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo” (ANDRADE, 1978, p. 81). Foi neste sentido, pelo menos, que propusemos uma análise mais detida do paradigma da servidão, enquanto relação estrutural de toda coerção, retomando a obra de La Boétie, articulando-a com dados das crônicas quinhentistas e as proposições da antropologia política de Pierre Clastres

A teoria da antropofagia oswaldiana se completa quando contempla o discurso psicanalítico de Freud acerca da estruturação originária da psique humana, que segundo o filósofo, em Freud ainda estaria estruturada a partir da lógica do *pater familias*. Este esforço analítico o faz retomar de maneira crítica a teoria da horda primitiva como proto-célula de toda organização humana como elaborada por Freud em seu clássico *Totem e Tabu*. Oswald na verdade, realiza aí uma leitura a contrapelo da teoria freudiana e não por acaso define a operação antropofágica como “a transformação do tabu em totem, do valor oposto em valor favorável”.

Os dois elementos que embasam sua crítica seriam: primeiro uma outra perspectiva sobre a relação entre a racionalidade e o corpo, no sentido do que o autor aludiu ao afirmar que: “o maior dos absurdos é, por exemplo, chamar de inconsciente a parte mais iluminada pela consciência do homem: o sexo e o estômago. Eu chamo a isso de “consciente antropofágico” (ANDRADE, 1990, p. 51). Vê-se aí uma subversão do paradigma que colocava a racionalidade como superior ao corpo, o qual nossa pesquisa fez remontar às teorias de Parmênides e Aristóteles. É inclusive esta questão de uma outra relação o corpo que o faz propor o nativo ameríndio como sendo o *homem nú*, e opor ao “animal que se veste, o animal que se enfeita” (ANDRADE, 1992, p. 286).

Em segundo lugar surge a questão de que, para o filósofo, a subjetividade do indivíduo se forma, sobretudo, a partir de uma estrutura social e familiar, e esta não é originária nem necessariamente patriarcal. Segundo ele, “desde que uma consciência se forma, insere-se nela um *modus vivendi* através da economia que a fundou e da moral que a dirige” (ANDRADE, 1992, p.24). Esta questão fica clara a partir não apenas da retomada dos estudos de Bachofen acerca de um matriarcado originário na civilização pré-helênica, como também na análise de Engels acerca da *Origem da família*. Mas é, sobretudo, através da constatação da existência de um novo paradigma de estrutura social e familiar demonstrada pela socialidade ameríndia que esta questão fica evidente. Outras formas de estrutura social e familiar são não apenas possíveis, mas presentes, contemporâneas.

Claro que não precisamos defender que os Tupis são matriarcais (como bem observa a moderna antropologia que trabalha as relações familiares indígenas a partir das teorias do

parentesco), para afirmar que seguem uma outra lógica de organização comunitária impossível de ser explicada pelo paradigma patriarcal. É esta constatação que permite ao filósofo brasileiro perguntar, por exemplo: “que sentido teria num matriarcado o complexo de Édipo?”. Feita claro a ressalva de que o autor pensa o matriarcado como o grande arco cultural que contempla todas as várias experiências comunitárias da humanidade não redutíveis à lógica da propriedade privada e do protagonismo do *pater familias*.

Surge assim uma transformação teórica das maiores proporções, pois é a partir desta nova definição do que seria a dimensão básica do ser humano, “a transformação do tabu em totem” que surge a ideia da alta antropofagia como a grande aventura exterior, enquanto abertura para o alheio e o alhures. E com ela uma questão interessantíssima que é a de pensar esta abertura para a diferença como *aventura exogâmica*, no sentido de uma subjetividade que não se define pela defesa de uma identidade, mas que se realiza através de uma constante codificação da mudança a partir da lógica da diferenciação: mais uma vez o lema *só me interessa o que não é meu* se impõe como núcleo teórica da antropofagia oswaldiana.

Não podemos nos esquecer, no entanto, que a retomada da antropofagia por Oswald no início da década de 1950 se dá em um contexto pós-Segunda Guerra, no qual foram aventadas as possibilidades de aniquilação das diferenças: tanto a partir do projeto da eugenia nazista, quanto da possibilidade de supressão de todo pensamento diferente a partir do modo como foi realizada a doutrina socialista na União Soviética (ambos governos totalitários que se apropriaram em muitos aspectos das práticas messiânicas, diga-se de passagem).

É a partir deste contexto que o autor se propõe a enfrentar os conceitos modernos relativos à identidade (o Ser), a ordem (Estado coercitivo) e a redenção (cristã e científica), enquanto valores messiânicos de uma sociedade em crise. Visto por este aspecto, entendemos que a filosofia oswaldiana reverbera explicitamente o projeto nitzscheano de crítica e transvaloração dos valores, aliando-o a crítica do Capitalismo enquanto sistema político-econômico de opressão de classe como realizada por Karl Marx.

Mas a grande novidade da Antropofagia oswaldiana é que a aliança entre estes dois grandes pensadores se dá a partir de um ponto de vista extremamente original: o dos nativos ameríndios enquanto alteridade negada e excluída desde o momento inaugural da modernidade. Ameríndios estes que, a partir da extensa e intensa divulgação dos relatos dos primeiros viajantes e cronistas, ofereceram ao Ocidente a “imagem” de uma humanidade cuja socialidade se organizava sobre outros princípios. “Sem fé, nem lei, nem rei”; ou seja, onde não havia a culpa moral, nem a coerção e nem a hierarquia. Imagem esta cuja ampla difusão gerou todo um ciclo de utopias e revoltas, enquanto ficção e desejo de outra relação social, a

ponto de o filósofo poder afirmar que: “sem nós [os ameríndios] a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (ANDRADE, 1972, p. 14).

A escolha deste lugar de fala não é casual, pois entendemos que se trata de uma estratégia hermenêutica de voltar ao momento mesmo de constituição da Modernidade (séculos XV e XVI) e vê-la estruturalmente como uma dinâmica de colonização e exclusão do outro. Segundo Pierre Clastres, trata-se aí de “uma fragilidade essencial da civilização do Ocidente: a necessária intolerância na qual o humanismo da Razão encontra, por sua vez, sua origem e limite, o meio de sua glória e a razão de seu fracasso” (CLASTRES, 1968, p. 15). Entendemos que estas atitudes, de colonização e supressão da diferença seriam por sua vez impossíveis (ou impensáveis) dentro de um *ethos* Tupi antropofágico. Pois a colonização, enquanto dinâmica de exploração, hierarquia e escravidão é ação de Estado, e por aqui o que tínhamos era uma “socialidade” contra o Estado.

No entanto, observamos que Oswald trata de maneira bastante breve da antropofagia carnal, que seria o referencial histórico concreto da “alta antropofagia”, cuja dinâmica imanente de predação da diferença consta como sendo o núcleo motor de toda sua proposta filosófica. Constatamos assim que na sua explanação, infelizmente, o nativo ameríndio ocuparia apenas o lugar arquetípico do que ele chamou de “homem natural”, enquanto referência a uma humanidade não domesticada, não civilizada, “uma humanidade diferente da que era até então conhecida” (ANDRADE, 1992, p. 25). O que fica mais claro quando lemos o filósofo dizer que, para ele, o referencial índio seria fundamentalmente “um estado de luta que a memória desperta” (ANDRADE, 1990, p. 52).

A constatação deste fato definiu a estratégia presente em toda a segunda etapa desta pesquisa, que foi a de buscar nos relatos etnográficos e pesquisas antropológicas referências que nos permitissem traçar um paralelo entre o pensamento e a vida dos povos que ocupavam a Costa brasileira e praticavam a “antropofagia carnal”, com a proposta da filosofia antropofágica oswaldiana. Para esta missão nos servimos da figura do “mau selvagem” em contraposição a todas as projeções teóricas que fizeram do nativo ameríndio apenas um estágio na evolução histórica da humanidade.

Neste sentido, a descoberta de conceitos como “autodeterminação ontológica”, “imanência do inimigo”, “sociedade contra o Estado”, “ambivalência” e etc., nos permitiu traçar uma linha de convergências entre a hermenêutica oswaldiana e as teses antropológicas que buscaram dar conta do pensamento dos lendários Tupis da Costa. O núcleo desta empreitada esteve em pensar a antropofagia, tanto literal quanto literária, como uma disposição de abertura ao diferente e a diferença. Neste sentido, talvez o maior ponto de

tensão e equívocidade desta suposta convergência seja a fundamental importância da não-humanidade nas cosmologias Tupis (animais e espíritos a determinar condutas dentro e fora dos sujeitos), como vimos nos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro (2010, 2012) e Renato Stutzman (2002), que de fato parece não ter sido levada em conta pela antropofagia oswaldiana.

Durante esta análise dos relatos acerca deste povos nos deparamos com uma série de nuances cosmológicas e cosmopolíticas relativas ao pensamento ameríndio cuja riqueza é impressionante. E cuja diversidade não é menos digna de nota. Por isso também centramos nossa pesquisa no horizonte étnico dos povos Tupis que ocupavam a Costa brasileira durante os primeiros anos de invasão e conquista (Tupiniquim, Tememinó, Tupinambá, Tamoio etc.). Para isto a figura do mau selvagem se demonstrou um guia valioso na tentativa de entender este outro horizonte cosmopolítico, ligado a um *ethos* guerreiro, enquanto figura deveras interessante para se pensar em paralelo ao horizonte da teoria antropofágica oswaldiana, as práticas ameríndias.

Foi neste sentido que, após uma breve análise do significado sócio-político das escarificações – a lei inscrita no corpo; do funcionamento da chefia nessas comunidades – ambos os tópicos fortemente inspirados nas considerações de P. Clastres sobre o assunto; investigamos rapidamente como se deu a resistência ao imperativo da catequização – a partir da obra de Viveiros de Castro. Em seguida foi efetuada uma provocação teórica para se pensar contra um dos teóricos mais importantes da política ocidental, contrapondo o jaguar de Cunhambebe ao lobo de Hobbes, a partir de uma discussão da validade da teoria do egoísmo exacerbado presente naquele, através da constatação do que chamamos de *princípio de partilha* que estaria presente entre os caçadores ameríndios. Esta discussão culminou na análise do paradigma de uma *socialidade* a qual, no mundo ameríndio, se articulava sobre outros marcos culturais (ou cosmopolíticos) os quais estruturam uma outra subjetividade coletiva ou coletivamente compartilhada.

Em seguida, ao tratar mais especificamente das implicações metafísicas e políticas deste *ethos* guerreiro onipresente entre estes povos Tupi, decidimos percorrer a questão acerca do papel da guerra na dinâmica coletivas deste povos, seguindo as hipóteses de quatro renomados antropólogos que se debruçaram sobre este assunto. Esta análise foi talvez a mais longa desta segunda etapa da pesquisa, justificada pela importância e complexidade do tema. Em seguida propusemos um estudo um pouco mais detido acerca do perspectivismo ameríndio como proposto por Viveiros de Castro, centrando nossa análise no conceito de multinaturalismo. E por último, seguindo ainda a linha do perspectivismo, analisamos o

ensaio de Carlos Fausto acerca da antropofagia carnal, afim de entender melhor as nuances, implicações e consequências relativas a diferenças entre caça e guerra, e o papel da antropofagia na produção de parentesco.

Por fim, concluímos que Oswald de Andrade lançou-se a tarefa de realizar uma filosofia capaz de tocar nos pontos fundamentais sobre os quais se estruturou a modernidade europeia: a propriedade privada e o direito á herança; a instituição do Estado enquanto dinâmica generalizada da hierarquia e da opressão; a lei moral cristã, fundamentada sobre a doutrina do pecado e da redenção a legitimar a divisão entre exploradores e explorados, transformando “o ócio na mãe de todos os vícios” (ANDRADE, 1972, p. 82). E consideramos que o filósofo foi muito feliz nesta empreitada, pois sua obra, apesar de um tanto silenciada pela filosofia acadêmica, continua mobilizando diversas reflexões críticas em várias áreas – na literatura, direito, antropologia, ciência política etc.; sempre se colocando como um desafio teórico ou crítica ao pensamento tradicional.

Entendemos então que se faz oportuno nesta conclusão repetir o diagnóstico oswaldiano da civilização ocidental:

o civilizado em geral, e, particularmente o produto do que denominamos civilização Ocidental, falhou, e falhou completamente, em todos os sentidos. Agora só na busca, pesquisa e encontro das origens primitivas está a salvação de um universo que se desmorona. Inútil é prosseguir na desenfreada carreira para o nada, corrida que só levará a extinção total e inevitável da espécie (ANDRADE, 1990, p.212).

Em suma, entendemos que a maior riqueza da proposta filosófica oswaldiana é olhar com os olhos livres o que veio antes (durante e quiçá depois) da civilização como nós a conhecemos e estamos habituados a viver. É neste sentido que sua filosofia nos convida a rever as estruturas familiares como legadas pelo Ocidente e seu respectivo modelo de propriedade e acumulação, e a repensar a moralidade ocidental e suas incontáveis patologias físicas e psíquicas, individuais e coletivas. Afinal, qual seria a maior pretensão da Filosofia? Estamos convencidos de que é também a de desnaturalizar preconceitos herdados. E estamos convencidos que este modelo de civilização, cuja socialidade é garantida pela coerção e pelo monopólio legítimo da violência, no qual opera (ou impera) a divisão desigual de riquezas, não é nada mais que um grande preconceito herdado historicamente, o qual permanece como pano de fundo a quase todas as especulações políticas e filosóficas.

É neste sentido que Oswald propõe nos debruçarmos sobre o pensamento ameríndio afim de então sermos capazes de “ouvir o homem nú”; no sentido de captar um aspecto da

aventura humana sobre a terra não marcada pelo *mau-encontro*, ou seja, o encontro com a dinâmica da relação de mando-obediência e a moral da culpa. Pois o filósofo entende a antropofagia como sendo “a terapêutica social do mundo moderno” (ANDRADE, 1990, p. 179), uma “volta às origens do homem. Um trauma necessário e fecundo” (ANDRADE, 1990, p. 125).

Uma questão que fica clara a partir de iniciativas como a desta pesquisa, de levar o pensamento ameríndio a sério, é o quanto temos a ganhar se deixarmos de lado a arrogância eurocêntrica incutida sobre nós através de uma versão da História como evolução ininterrupta e ascendente. Roy Wagner viu o centro desta questão⁷⁰. Os indígenas, muito antes do colapso ambiental se anunciar no horizonte do Ocidente, “já tinham um sistema social- planetário” (ANDRADE, 1978, p. 17). Ou seja, um intrínseco respeito às diversas formas de vida que cohabitam este planeta, pois para eles, como vimos, todos os seres vivos (e não apenas) são “sujeitos” potenciais, agências com as quais se negocia e convive, ficando fora desse horizonte de relação a possibilidade da total aniquilação ou supressão da diferença. Estas últimas práticas citadas, na realidade, estão de fato mais próximas do *ethos* do Ocidente patriarcal e messiânico, o qual está habituado a pensar a natureza como “objeto”, como recurso potencial; enfim, como mercadoria⁷¹.

Um exemplo claro do dilema aludido se dá a partir da questão do desmatamento predatório e compulsivo, por exemplo. Sem necessitar de grandes conhecimentos técnicos nem de muita sofisticação teórica, qualquer leigo ao olhar as imagens do desmatamento da Amazônia produzida por satélites, perceberá ilhas verdes de biodiversidade que coincidem geralmente, exatamente com os territórios das reservas indígenas na região. Pois bem, nestes lugares existe uma verdadeira guerra (em todos os âmbitos: pragmático, jurídico e xamânico) por parte dos povos e espíritos da floresta que lutam para conseguir manter a mata em pé.

Neste sentido não poderíamos deixar de comentar que o planeta vive hoje esta crise civilizatória com particular intensidade. Seja na questão climática e seu novo paradigma geológico (o antropoceno); seja nas medidas de austeridade que asfixiam as economias e esgarçam o tecido social de diversos países pelo mundo; seja na crise de imigrantes que tentam desesperadamente entrar na Europa; seja nas guerras que assolam particularmente a Palestina, a Síria e o Iraque, onde as figuras da maldade absoluta se alternam entre a política

⁷⁰ “‘Tornar-se humano’ em nossa tradição é tanto uma tarefa moral para o indivíduo como uma tarefa evolutiva para a espécie, e a decisão de tratar esses dois aspectos como sendo o mesmo conferiu ao nosso estudo das origens do homem suas conotações teleológicas ou moralistas.” (WAGNER, 2012, p. 309).

⁷¹ Cf. A paixão pela mercadoria (DAVI KOPENAWA, 2016, p. 407).

externa israelense, norte-americana e os terroristas do Estado Islâmico – todas civilizações marcadas por um rigoroso e estrito messianismo.

O Brasil também vive sua crise político-econômica de amplas proporções e consequências. E não me refiro apenas ao Golpe palaciano deflagrado em 2016, que ameaça a nossa democracia como constituída desde 1988. Refiro-me aqui, sobretudo ao quanto o atual cenário traz a tona aspectos das políticas *de Exceção* deflagradas historicamente pelo Estado brasileiro, que há vários anos assolam indígenas, negros, mulheres, pobres periféricos e presidiários; ou seja, todos aqueles que vivem nos locais onde a civilização só chega através das “autoridades” – militar, policial, técnica, jurídica, política; enfim, através dos representantes oficiais da coerção e da violência.

Concluimos então que para além da solidez e sofisticação da crítica ao messianismo em sentido amplo empreendida pela filosofia de Oswald de Andrade, a maior relevância do seu pensamento está na defesa e proposta de uma outra – não necessariamente nova, como no caso fecundo e contemporâneo do pensamento ameríndio, relação com a diferença (ou as diferenças: culturais, étnicas, morais e políticas), enquanto resposta mais que atual, urgente, ao grande dilema implícito na marcha civilizatória do humano sobre o planeta Terra, condensado na pergunta: como lidar com o outro? E neste sentido, seu pensamento nos incita a olhar o mundo com olhos livres, a pensar toda relação com a diferença a partir do princípio de abertura presente no conceito de aventura exogâmica, onde a alta antropofagia deve ser a prova dos nove.

5. REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **O Reino e a Glória**. São Paulo: Boitempo. 2011.
- ANDRADE, O. **Do Pau Brasil a Antropofagia e às utopias**. Obras Completas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1978.
- _____. **Estética e Política**. São Paulo: Globo. 1992.
- _____. **Os dentes do Dragão**. São Paulo: Globo. 1990
- ANTELO, R. *Canibalismo e diferença*. In (Orgs) RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. C. **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações. 2011. p. 217-228.
- ARINOS, A. **O Índio brasileiro e a revolução francesa**. Rio de Janeiro: José Olímpio. 1976.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução do grego, introdução e notas do Prof. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB. 1997.
- BACHOFEN, J. J. **El Matriarcado: Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su Naturaleza religiosa y jurídica**. Tradução: María del Mar Llinares García. Madrid: Akal Universitaria. 1987.
- BARBOSA, G. **A socialidade contra o Estado: a Antropologia de Pierre Clastres**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (UFRJ). 2002.
- BENJAMIN, W. *Johann Jacob Bachofen*. In BARRENTO, J. **O Anjo da História**. Belo Horizonte: Autêntica. 2013. p. 91-108.
- _____. *Sobre a crítica do poder como violência*. In BARRENTO, J. **O Anjo da História**. Belo Horizonte: Autêntica. 2013. p. 57-82.
- BOPP, R. **Vida e Morte da Antropofagia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1977.
- CAMPOS, H. **Da Razão antropofágica: Diálogo e Diferença na Cultura Brasileira**. Biblioteca Mário de Andrade. vol. 44. São Paulo: USP. 1983.
- CARDIM, F. **Tratados da Terra e gente do Brasil**. São Paulo: Companhia Nacional. 1939.
- CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac&Naif. 2013.
- _____. **A Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac&Naif. 2013.
- _____. **Entre silêncio e diálogo**. In Clastres, Pierre. **A arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac&Naif. 2004.
- CLASTRES, H. **Terra sem Mal**. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1978.
- _____. **Primitivismo e ciência do homem no Séc. XVIII**. Revista da USP (13). 1980. p.187-208.

- CUNHA, M. C.; CASTRO, E. V. (1985) *Vingança e Temporalidade: os Tupinambás*. Journal de la Societé Americaniste. Tome 71. 1980.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1995.
- ÉSQUILO. **A Trilogia de Orestes**. Trad. Davi Jardim Júnior. Ed. Ediouro: Rio de Janeiro. 1988.
- FAUSTO, C.(2002) **Banquete de Gente**. In Revista Mana vol. 8 nº2. Rio de Janeiro.
- _____. Cinco séculos de carne de vaca: antropofagia literal e literária. Canibalismo e diferença. In (Orgs) RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. C. **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações. 2011. p. 161-170.
- FERNANDES, F. **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Petrópolis: Vozes. 1975.
- _____. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Pioneira/Edusp. 1970.
- FIGUEIREDO, V. F. *Antropofagia: uma releitura do paradigma da razão moderna Canibalismo e diferença*. In (Orgs) RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. C. **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações. 2011. p. 389-398.
- FONTANA, R. **O Brasil de Américo Vespúcio**. 2ª ed. Brasília: Ed. UnB. 1994.
- FREUD, S. **Totem e Tabu**. Disponível em: “PDF do Plano Nacional de Leitura” www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubedeleituras/upload/e_livros/clle000164.pdf. Acesso em: 09 de Junho de 2016.
- GÂNDAVO, P. M. **História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamam Brasil**. Lisboa: Sírio e Alvim. 2004.
- GIUCCI, G. *O bonde da modernidade. Canibalismo e diferença*. In (Orgs) RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. C. **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações. 2011. p. 229-242.
- HELENA, L. **Totens e Tabus da Modernidade Brasileira: símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1985.
- HOBBS, T. **O Leviatã**. Os Pensadores. Ed Nova Cultural. 1997.
- LA BOÉTIE, E. **Discurso da Servidão Voluntária**. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1999.
- LAS CASAS, Frei B. **Brevíssima relación de la destrucción de las Indias Ocidentales, ou O Paraíso Destruído**. 2ª ed. Porto Alegre: L&PM Pocket. 1984.
- LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos. Ensaio de antropologia simétrica**. 2ª ed. São Paulo: 34. 1994.

- LÉVI-STRAUSS, C. *Guerra e Comércio entre os índios da América do Sul*. In SCHADEN, E. **Leituras de etnologia brasileira**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1976.
- _____. **O Pensamento Selvagem**. 1ª ed. Campinas: Ed. Papirus. 2008.
- LÉRY, J. **Viagem à Terra do Brasil**. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. 1980.
- LIMA, L. C. *A Vanguarda antropofágica. Canibalismo e diferença*. In (Orgs) RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. C. **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações. 2011. pp. 363-372.
- LIMA, T. S.; GOLDMAN, M. **Pierre Clastres, Etnólogo da América**. In Revista Sexta-Feira, 6 – Utopia. 2001. p. 291-309.
- MAGALHÃES, Gal. C. **O selvagem**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Itatiaia/Edusp. 1975.
- MAUSS, M.; HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. 2ª ed. São Paulo: Cosac&Naify. 2003.
- MONTAIGNE, M. “Dos Canibais”. In MONTAIGNE, M. **Ensaaios**. São Paulo: Nova Cultural. 2004.
- MUSSA, A. **Meu Destino é ser Onça**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record. 2009.
- NOCENTELLI-TRUET, C. Canibais devorados: Léry, Montaigne e identidades coletivas na França do século XVI. *Canibalismo e diferença*. In (Orgs) RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. C. **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações. 2011. p.181-202.
- NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.
- NODARI, A. **O Perjúrio Absoluto**, In Revista CONFLUENZE Vol. 1, No. 1, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne. Università di Bologna. 2009.
- _____. **A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um)a fórmula antropofágica**, in Revista. Das Questões. N.2. Fev/Maio. 2015.
- NUNES, B. **Antropofagia ao alcance de todos**. In NUNES, Benedito. *Obras Completas* Vol. 6. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1978.
- RAMOS, A. R. **Sociedades indígenas**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Ática. 1986.
- ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre a origem das desigualdades dos homens**, In *Os pensadores*. Ed. Abril Cultural. 1973.
- RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C.C. (Org.). **Antropofagia Hoje?** 1ª ed. São Paulo: Ed. É realizações. 2011.
- SAHLINS, M. **Sociedades Tribais**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar. 1970.
- SALVADOR, Frei V. **História do Brasil. 1500-1627**. 7ª ed. São Paulo: Itatiaia/Edusp. 1982.

- SCHWARTZ, J. De símios e antropófagos – os macacos de Lugones, Vallejo e Kafka, Canibalismo e diferença. In (Orgs) RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. C. **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações. 2011. p. 243-256.
- SCHOLLHAMMER, K. E. A imagem canibalizada: a antropofagia na pintura de Tarsila do Amara. Canibalismo e diferença. In (Orgs) RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. C. **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações. 2011. p. 267-280.
- SOUZA, G. S. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. 4ª ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional e EDUSP. 1971.
- STADEN, H. **Dois Viagens ao Brasil**. Belo Horizonte; São Paulo: Ed. Itatiaia e EDUSP. 1974.
- STRATHERN, M. **O Gênero da dádiva**. 3ª ed. Campinas: Ed. Unicamp. 2006.
- STUTZMAN, R. **O Profeta e o Principal**. 4ª ed. São Paulo: Edusp/Fapesp. 2002.
- SUBIRATS, E. Surrealistas, canibais, e outros bárbaros. In (Orgs) RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. C. **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações. 2011. p. 257-266.
- THEVET, Frei André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. Trad. Estevão Pinto. 1ª ed. São Paulo: Companhia Nacional. 1944.
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e Sobrenatureza*, in Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise Natureza Humana, ed. vol.15 nº2. 2013.
- VIVEIROS CASTRO. E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac&Naify. 2002.
- _____. **Araweté: os deuses canibais**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1986.
- _____. **Transformação da Antropologia, Transformação na Antropologia**; In Revista Mana, vol.18 nº1 Rio de Janeiro. 2012.
- _____. **A propriedade do Conceito**. ANPOCS 2001 / ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena).
- _____. **Metafísica Canibales, líneas de antropologia postestrutural**, Buenos Aires; Madrid: Katz Editores. 2010.
- WAGNER, R. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac & Naif. 2012.