

Entre a antropologia e a literatura: a antropofagia de Oswald de Andrade

Ana Paula M. Morel*

*Meu bisavô
Que era um índio Botocudo
Devorou a tribo inteira
Com pajé, cacique e tudo
E a minha avó
Que comia à portuguesa
Reduziu dois bois a pó
E ainda quis a sobremesa
(Prato fundo - Noel Rosa)*

Apresentação

Buscamos, neste trabalho, propor um diálogo transversal entre Antropologia e Literatura¹. Mais do que delimitar fronteiras exatas, desejamos perceber como uma pode servir de alimento, ser usada pela outra. Para isso, nos debruçaremos em obras localizadas em posição liminar entre as disciplinas, incluindo textos de antropólogos próximos da literatura, e principalmente obras literárias que trazem debates e questões importantes para a Antropologia. No caso, a obra privilegiada será a do escritor modernista Oswald de Andrade. Acreditamos que seus escritos poéticos e utópicos trazem diversas provocações interessantes para a Antropologia. Praticando uma Antropologia sem métier, para usar a expressão de Amir Geiger (1999), Oswald esbarra com diversos problemas antropológicos, tratando de temas como alteridade, dominação, ritos, primitivismo. Não devemos, entretanto, buscar teorias sistemáticas e referências empíricas precisas, o que poderia atribuir à obra uma falta, em relação às Ciências Sociais. Os ensaios e manifestos de Oswald são “uma polivocidade que mixa conceitos, personagens valendo por idéias, anedotas

* Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

e aforismos por argumentações, citações destacadas do contexto” (MUNIZ, 1995, p. 107). Suas referências etnográficas são consideradas ultrapassadas e fantasiosas: o matriarcado não existiu entre os Tupinambá antropófagos. No entanto, é necessário desprender os olhos dessas exigências e lê-lo a partir do seu desejo: a antropofagia, devorá-lo. Perceber seus insights poéticos e a sua forma original de conceber os povos colonizados sem o estigma da ausência, do bárbaro, dando à alteridade um valor anti-colonial.

Sabemos que são muitas as direções que podem tomar estes diálogos; para citar uma, vemos os debates atuais da Antropologia em torno da ficcionalidade, do seu aspecto literário. Não pretendemos, obviamente, exaurir todas essas questões, pois são imensas. O que impulsionará, principalmente, nosso estudo será refletir sobre as relações de afinidades entre o Modernismo antropófago e a Antropologia; tendo em vista como o interesse pelo outro manifestado por ambos engendra diferentes tipos de operações.

Em suma, temos como ponto de partida importante admitir que a obra oswaldiana, assim como muitos outros textos literários, sugere um conhecimento importante para a Antropologia. Isto implica uma postura metodológica de “levar a sério” a leitura de Oswald, ou, como disse Amir Geiger, também ao se debruçar sobre o estudo dos modernistas:

É que a atenção ao simbólico não está ligada apenas a corolários teóricos, mas tem uma dimensão metodológica internalizada: o simbólico implica ser afetado pelo objeto, implica o conhecimento a ser obtido por meio desse afeto. A perspectiva original da antropologia, ou pelo menos o que ela tem em grau mais forte, é que ela só tem algo a ensinar sobre seu objeto depois de passar pelo processo de aprender com ele. (É o sentido abstrato, ‘metametodológico’, e a meu ver quase lévybrühlano, da observação participante.) (...). Em Oswald, a síntese intuitiva, a legendária falta de leituras, as intervenções provocativas e não construtivas – tudo parece separá-lo do que há de metódico e objetivo nas ciências sociais. E no entanto, como ficar indiferente (eu não pude) já não digo ao estilo oswaldiano, ou a sua personalidade ou sua biografia, mas aos feitos de aproximação e distância, de estranhamento e familiaridade que sua ficção dos anos 20 é capaz de provocar? E como não levar em conta – em plena avaliação (que efetivamente se impõe) da irrelevância de suas idéias para a antropologia – que descartar seu pensamento como confuso,

não fundamentado, intuitivo e irracional, etc. é perigosamente semelhante à dificuldade da primeira antropologia em reconhecer no primitivo um pensamento digno desse nome (1999, p. 4).

Aprendemos com Oswald a tratar a Antropofagia não pelo assombro etnocêntrico, ou pelo fascínio do exótico com que foi tratada pelos cronistas e outros pensadores; mas, como um conceito que carrega consigo toda uma concepção de mundo, um tabu a ser transformado em totem:

Ora, ao nosso indígena não falta sequer uma alta concepção de vida para se opor às filosofias vigentes que o encontraram e o procuraram submeter. Tenho a impressão de que isso que os cristãos descobridores apontaram como o máximo de horror e o máximo de depravação, quero falar da antropofagia, não passava de um alto rito que trazia em si uma *Weltanschauung*, ou seja, uma concepção de vida e do mundo (ANDRADE, 1991, p. 231).

A Antropofagia deixa de ser a expressão de uma existência desumana para ser a força positiva de um modo de ser da felicidade. Esta palavra sintética que carregava as inferioridades dos povos ameríndios colonizados devia ser, então, afirmada e invertida, opondo-se (e devorando) o mundo ocidental, messiânico, eurocêntrico, colonial, patriarcal. É com esses ideais que surge a vertente Antropofágica do Movimento Modernista, buscando contrapor-se a uma elite intelectual que, segundo seus idealizadores, só repetia mecanicamente a produção europeia. Estes artistas se utilizavam dos contatos com a arte de vanguarda (principalmente futurista, dadá e surrealista) para pensar a força antropofágica dos povos antes colonizados; nas palavras do Manifesto Pau-Brasil, queriam “o contrapeso da originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica” (ANDRADE, 1970). Para isso, além de uma ruptura formal na poesia (métrica e versos), era necessária uma “ida ao povo”, uma ciência errática, que buscasse ressaltar os vestígios primitivos oprimidos pela colonização.

Esta “ida ao povo” constituinte da proposta antropófaga será colocada em relação de afinidade com a “ida ao campo” própria da disciplina antropológica, ambas essenciais pois determinam a forma de lidar com o Outro. Isto nos levará a pensar, então, as concepções presentes do encontro entre os povos ditos primitivos e a civilização ocidental. A partir desses fios veremos como Antropofagia e Antropologia se entremeiam e se (des)encontram². Sigamos.

“Ida ao povo” modernista: Antropofagia e Sertão

É tempo de ir ao povo. Devemos estar preparados para o indispensável, e sobretudo devemos aprender o trabalho físico.

(Narodiniks)

A ideia de “ida ao povo” aparece pela primeira vez no tempo dos tzares, entre os populistas russos, chamados narodniks. Estes eram formados em grande parte por universitários que se propuseram a sair das cidades para ir ao campo organizar a população para a revolução socialista. Permeados pelos dilemas da ocidentalização (ou não) da Rússia, estes jovens passaram a trabalhar, comer e se vestir como os camponeses. Buscavam viver de fato como eles, entregando-se a um outro modo de vida. Como dito por Rubem César Fernandes: “Os testemunhos evocam um movimento de dimensões profundas, de um esforço de transformação total do estilo de vida dos que dele participaram” (1982, p. 31). Esta ideia aparece, com respectivas diferenças, tanto no modernismo antropófago, quanto na própria prática antropológica. Tratando do primeiro, podemos afirmar que este busca unir a cultura dita “popular” ao “mundo letrado” ou, nas palavras de Oswald, a junção entre a “a floresta e a escola” (ANDRADE, 1970). A ida ao povo modernista rejeitaria a repetição da arte e teorias européias, a “arte de importação” (idem), com

(...) uma criatividade que se propõe quebrar (o que era novo no Brasil) a separação entre o erudito e o popular. Pela incorporação do falar cotidiano à escrita e à linguagem literária (preocupação central em Mário de Andrade), dos ritmos afro-brasileiros à música clássica (Villa-Lobos) ou das figuras do povo à pintura (Portinari, Di Cavalcanti)... (MARTINS, 2006, p. 2).

Vale ressaltar que no caso de Oswald esta “ida” se deu de forma mais ensaística, diferente de Mário de Andrade, mais preocupado em colher registros empíricos. Em seus manifestos, ensaios e poemas Oswald buscou a valorização dos aspectos considerados “bárbaros”, “colonizados”, o modo de ser antropofágico (que será melhor abordado à frente), o “homem cordial”, a linguagem popular. Estes aspectos eram tidos como “matéria-prima inesgotável para extrações de ingredientes poéticos” (BOPP, 1996, p.

36). As palavras cotidianas, o modo de falar das ruas, o que para muitos era considerado parte do atraso, deviam ser recuperados, para uma “língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos.” (ANDRADE, 1970, p. 34). Não à toa observamos o poema:

Erro de Português

Oswald de Andrade

Quando o português chegou
 Debaixo duma bruta chuva
 Vestiu o índio
 Que pena!
 Fosse uma manhã de sol
 O índio teria despido
 O português

O verdadeiro erro de português não é a forma coloquial utilizada no poema (“duma bruta chuva”), mas ter o próprio português vestido o índio, vestido com a repressão, a culpa, a moral da cegonha. Do mesmo autor, outro poema interessante:

Vício na fala

Para dizerem milho dizem mio
 Para melhor dizem mió
 Para pior pió
 Para telha dizem teia
 Para telhado dizem teiado
 E vão fazendo telhados

Oswald de Andrade utiliza-se dos termos populares em contraposição aos termos da língua considerada “cultura”. Além do que nos aparece como mais visível, a valorização dos termos da linguagem cotidiana (que antes do Modernismo raramente apareciam nos poemas), devemos atentar para

o último verso. É o único verso do poema que não carrega a contraposição já dita, traz consigo o “telhado” como na língua culta, mostrando como aqueles que falam “teiado” continuam fazendo telhados. Não deixa de ser uma forma de atentar para o projeto civilizatório, que impõe uma língua e um trabalho para aqueles que constroem as casas e cidades. Neste outro, aparece explicitamente a defesa de uma proximidade com a língua das ruas:

Pronominais

Dê-me um cigarro
Diz a gramática
Do professor e do aluno
E do mulato sabido
Mas o bom negro e o bom branco
Da Nação Brasileira
Dizem todos os dias
Deixa disso camarada
Me dá um cigarro

Além disso, o autor “não procurou imobilizar essa situação de trânsito, fluente, no estatuto coercitivo de uma nova sistematização lingüística – a língua brasileira, pronta e legitimada por regras (convertida por sua vez em modelo)” (CAMPOS, 1974, p. 51). O que aparece como uma abertura, a negação de uma língua essencializada e estática.

Esta mesma preocupação é abordada à sua maneira por Guimarães Rosa, que segundo o próprio Oswald (1992), é um dos autores que mais aprofunda e radicaliza a proposta modernista. Seus escritos transbordam neologismos; há a busca da novidade da linguagem, o que aparece como constituinte das próprias narrativas. Não há imobilidade; o que existe é a travessia, como se observa nas últimas palavras de *Grande Sertão Veredas*: “O diabo não há! É o que eu digo, se for. Existe é homem humano. Travessia” (2008, p. 568). O movimento e ambiguidades são constituintes do homem, da linguagem, essenciais para o autor: “Ao invés de etiquetar o mundo, o narrador do Grande sertão: veredas se vê diante de um ‘mundo misturado’, repleto de ambigüidades – ‘tudo é e não é’, como o Liso do Sussuarão, ora intransponível, ora transponível” (MARTINS COSTA, 1996, p. 27). Rosa

é considerado por Ana Luiza Martins Costa como participante de “uma vertente antropológica” da ficção brasileira, por se aventurar pelo interior do Brasil munido de cadernetas de viagem, e com os olhos voltados para um mundo diverso de sua própria cultura letrada e urbana.” (1996, p. 13). O autor faz uma “ida ao povo” radicalizada, mas, como em Oswald, não se trata de uma cópia do modo de falar sertanejo, é uma criação a partir da experiência do sertão, sua matéria-prima para o fazer poético. É, podemos dizer, uma mediação poética, em que Rosa faz-se sertanejo, sem deixar de ser escritor, ou melhor, faz-se escritor, sendo sertanejo. Tal experiência é colocada aqui em relação de afinidade com a prática etnográfica da ida ao campo, o que abordaremos em seguida.

Ida ao campo malinowskiana

A “ida ao campo” é constituinte da disciplina antropológica desde *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, onde Malinowski determina o trabalho de campo como método desta³. O autor, com o objetivo de reconstruir a totalidade cultural dos nativos, propõe que isto deva ser feito a partir da imersão cotidiana e prolongada neste outro modo de vida. A totalidade cultural só poderia ser alcançada pelo cientista que conseguisse coletar os dados etnográficos e transformá-los em síntese sociológica. Ir ao campo estabelecia-se, como falou Strathern, como uma mediação (ao mesmo tempo em que colocava uma distância) entre a sociedade estudada pelo pesquisador e a sociedade que era a audiência deste: “Al pertenecer a ambas, por así decirlo, el trabajador de campo se presentava como mediador. Y lo que presentava como mediación entre estilos de vida era por supuesto una mediación producida por el texto” (1987, p. 252). Como também colocado por James Clifford (1998), a experiência etnográfica vai além da vivência em uma outra sociedade, englobando também a experiência da escrita etnográfica. E é só a partir dessa escrita etnográfica que Malinowski afirma um Outro, diferente do Nós (da sociedade do cientista).

Ambos modernistas – e Malinowski, mesmo com objetivos distintos – estavam diante das tensões da experiência de entender modos de vida diferentes (como forma também de constituir um outro “eu”), deparando-se, sobretudo, com a experiência de como escrever sobre este Outro. Entretanto, isso se dava em sentidos diferentes. Enquanto Malinowski saía de sua sociedade para compreender um Outro – o que só era possível de ser realizado

pelo cientista, fazendo uma mediação por estar dentro/fora das sociedades estudadas –, a Antropofagia buscava fazer essa mediação, mas para construir um Nós; e é importante ressaltar um Outro nós, que como na Antropofagia literal, tem sua subjetividade afetada pela vítima, pela diferença, criando mais diferença. Não à toa Malinowski diz: “Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical perto de uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que lhe trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista” (1978, p. 23). Nesta famosa frase, Malinowski constrói a idéia de um etnógrafo, branco isolado, solitário em relação ao Outro, à aldeia nativa. Para Oswald, nós já tínhamos os nativos (ou melhor, éramos eles). Faltava, apenas, descolonizar nossa cultura com a ida ao povo; criá-la como arte “bárbara e nossa”, ao invés de uma “arte de importação” (ANDRADE, 1970).

Tal diferença de sentido, não apaga, contudo, os pontos de encontro. Dentro da obra malinowskiana (que devemos deixar claro trata-se de um pedaço, sem dúvida importante, mas apenas um pedaço da controversa disciplina antropológica), já aparecem ambiguidades interessantes. Diversos são os trechos da obra em que o autor transmite seu afeto, descontentamento, encantamento, deixando de lado a imagem do etnógrafo isolado. Aparece um interesse pelo outro, por sua “carne e sangue”, que transborda a tentativa de decifrá-lo, passa por afetar-se por ele, transformando-se. Uma fome da própria alteridade, traço constituinte da Antropofagia. Como aponta Alexandre Nodari – que, ao se debruçar sobre esta, desconstrói as interpretações freqüentes que a percebem como uma tentativa de capturar as qualidades do inimigo para fortalecer um “eu” –, na Antropofagia “o Outro não interessa porque pode fortalecer o próprio, mas pela sua alteridade, pois permite uma nova perspectiva, permite atualizar uma possibilidade, redesenhando o horizonte do universal, pré-existente somente em potência” (2009, p. 124). Percebemos, então, como descentrados do sujeito individualista, que se volta para si, aparecem certos desejos antropófa(lo)gos baseados “nesse anti-princípio segundo o qual “só me interessa o que não é meu”. Ou seja, o canibalismo, em sentido lato, mas nem por isso menos literal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 175).

O encontro

Nesta relação imbrincada entre Antropologia e Antropofagia, trataremos de um topos recorrente para ambas: o sentimento que nasce do encontro do

Ocidente com as “sociedades primitivas”. No livro literário-antropológico *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss (1955), aparece o sentimento de melancolia do autor diante de um mundo (os trópicos) que parece definhar pelo contato com a Civilização. Lembrando-nos, com suas respectivas diferenças, o etnógrafo isolado descrito por Malinowski, Lévi-Strauss escreve claramente para um público europeu. Está interessado pelo Outro, distante, do Novo Mundo: “o que me cerca por todos os lados e me esmaga não é a diversidade inesgotável das coisas e dos seres, mas uma só e formidável entidade: o Novo Mundo.” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 76). Neste caso, como em muitos outros, o antropólogo busca sempre aquilo que parece mais estranho ao seu mundo, como aparece também em Pierre Clastres, que ficou “radiante com a ocasião de estudar o que é o mais profundamente estrangeiro a nossa cultura – a antropofagia –, o etnólogo não partilha menos, pelo menos no início das fascinações próprias do Ocidente” (1995, p. 229).

Estes dois antropólogos⁴ viam-se diante do mesmo dilema: ao mesmo tempo em que buscavam aquilo que mais distante estivesse do Ocidente, percebiam que isto só poderia ser alcançado quando esta diferença estivesse se apagando, quando esta outra sociedade estivesse apodrecendo pela Modernidade. É o que aparece no seguinte trecho: “E eis diante de mim o círculo intransponível: quanto menos as culturas tinham condições de se comunicar entre si e, portanto, de se corromper pelo contato mútuo, menos também seus emissários respectivos eram capazes de perceber a riqueza e o significado dessa diversidade” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 40). Esta diversidade estaria sendo destruída pela Civilização: “a civilização não é mais essa flor frágil (...) a humanidade instala-se na monocultura; prepara-se para produzir civilização em massa como a beterraba. Seu trivial só incluirá esse prato” (*idem*, p. 35). E também em Pierre Clastres⁵: “Que fazer? Então me vem à memória o que já havia me dito Alfred Métraux: ‘Para poder estudar uma sociedade primitiva é preciso que ela já esteja um pouco apodrecida’”. Percebemos um sentimento de pessimismo e tristeza desses antropólogos: aquilo que buscam conhecer, as “sociedades primitivas”, os Outros, ao mesmo tempo que conhecidos pelo encontro com a Civilização, também desaparecem por este mesmo contato. Sua preocupação constante com o exótico frustra-se a todo momento: “Os trópicos são menos exóticos do que obsoletos” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 82). Aquilo que se quer fixar parece estar sempre escapando pelas mesmas mãos que a tocam. Algo se perde.

A concepção de que algo de autêntico estaria se perdendo diante do contato com a Civilização resvala em algumas palavras de Oswald (1991):

Sendo o Modernismo uma revolução contra o postiço, contra o inautêntico, ela ia atribuir sem dúvidas as portas a uma larga e possante contribuição do interior, onde o povo com os seus problemas agravados e o seu sentimento de fidelidade à terra é mais povo do que nas cidades, porque aí o contato com o brilho superficial da civilização desmoraliza, desvitaliza e destrói o próprio sentido da existência (p. 199).

Entretanto, a proposta antropofágica também aponta para outros caminhos interessantes. Como afirma Carlos Fausto (2000), a representação dos índios pela antropofagia literária se baseou sempre em um índio do passado, como os descritos pelos cronistas quinhentistas. Entretanto, seus insights poéticos fizeram interessantes apontamentos no que diz respeito à antropofagia como metáfora, o que expressa uma compreensão profunda do canibalismo como operação prático-conceitual:

E é nesse sentido que disse, no início desta comunicação, que a metáfora antropofágica modernista era congruente com as representações indígenas. Em ambos os casos, e me permitam aqui resgatar a velha e boa dialética, o movimento não deve ser entendido como mera identificação ao outro, nem como simples negação do outro. O canibal nega sua presa ao mesmo tempo em que a afirma, pois emerge da relação como novo sujeito afetado pelas capacidades subjetivas da vítima (FAUSTO, 2000, p. 14).

A antropofagia como metáfora aparece numa dimensão etnográfica, mas também como concepção de um encontro das “sociedades primitivas” com o Ocidente, com o colonizador. O reconhecimento positivo da técnica, expresso pela idéia socialista-utópica-libertária do bárbaro tecnizado, serve para neutralizar a tentação de volta ao passado ideal sem os vícios “europeus”. Seguindo a interpretação de Vera Lúcia Figueiredo, nos deslocaríamos, assim, dos “dois centramentos de inspiração européia: é de lá que ora vem o elogio da ‘irracionalidade americana’ como alternativa primitiva para os males da civilização, ora nos chega o culto incondicional do progresso” (1995, p. 88). A proposta da antropofagia não seria apenas juntar o progresso tecnológico da cidade de São Paulo com a valorização das origens indígenas, mas “expressaria

o desejo de descolonizar a cultura, a busca de um ponto de vista descentrado que corresponderia ao mesmo tempo, a uma renovação estética e ideológica.” (*idem, ibidem*).

Percebemos, permeando a antropofagia literária, uma tensão constante entre primitivismo e civilização, o que não aparece como uma dualidade a ser resolvida. Esta tensão move a obra, o que leva o autor a rejeitar tanto a aceitação passiva da civilização, quanto a xenofobia. O inimigo colonizador é combatido sendo devorado e não aniquilado. A antropofagia seria a diferença a ser reassimilada não como um traço de origem, mas afirmada como valor, na emergência de uma regra de contra-dominação.

Esta concepção “devoradora” é colocada, à sua maneira, pelo antropólogo Marshall Sahlins. Atentando para o aspecto de reinvenção permanente – presente em qualquer grupo cultural –, o autor critica o “pessimismo sentimental” de certos antropólogos que só veriam o aspecto negativo do encontro do Ocidente com as “sociedades primitivas”, ressaltando, apenas, como estas estariam perdendo algo essencial. Ao afirmar o domínio absoluto do Ocidente, este tipo de concepção abafaria as transformações próprias dos “primitivos”, atribuindo-lhes a um tipo de cultura estática, conforme se vê no trecho a seguir:

Ao supor que as formas e os fins culturais das sociedades indígenas modernas haviam sido construídos exclusivamente pelo imperialismo ou então como sua negação os críticos da hegemonia ocidental estavam criando uma antropologia dos povos neo-históricos. (1997, p. 46).

Sem negar a violência e a dominação presentes⁶, Sahlins quer valorizar a agência destes povos, sua capacidade de se apropriar da cultura ocidental, ao invés de crer em uma inevitável “aculturação”. É, de certa maneira, para a força antropofágica desses povos que aponta o antropólogo.

Por fim...

Buscamos apresentar neste trabalho um pouco da proposta antropofágica e seus (des)encontros com a antropologia. Antropofagia degustando antropologia pelo pé, antropologia escutando antropofagia nos cotovelos. Ambas em busca do “anti-princípio” do que não é seu, indo ao campo e ao povo, em um gesto produtor do devir, da multiplicidade. Na valorização

da dimensão da criatividade, encontramos uma arma potente contra o colonizador. Sem medo da repetição, o homem antropófago profere: “O coitado é positivista. Por isso estava com a carne no ponto de ser comida. E eu comi.” (**Revista da Antropofagia**, 1995, nº 6, p. 4).

Desaparece o autêntico a ser preservado, fixado, a força está na capacidade de deglutir o outro por seus próprios termos. Assim, a própria “cultura nacional” não é pensada por Oswald e Rosa em termos fixos e homogêneos, mas aceitando o contínuo mecanismo de produção de alteridade (não existiria nada anterior à devoração, ao é e não é do Sertão). Como dito por Ana Luiza Martins Costa:

A opção pelo caminho da ambigüidade e a exploração de um pensamento analógico (via comparações, à maneira dos épicos homéricos) colocam Guimarães Rosa na contramão da via naturalista e documental, que supõe a transparência da linguagem e privilegia o unívoco da ciência, plenamente confiante no poder da observação direta e de seus instrumentos de medição para dar conta de uma realidade supostamente “objetiva” e domesticável. A viagem de Riobaldo pelos descaminhos do sertão não conduz nenhuma essência nacional, pura e atemporal. É o que nos alerta o seu comentário irônico logo nas primeiras páginas do romance: quem parte em busca do “legítimo leal” só vai encontrar “bizarrices”. Os leitores que desculpem seu “despoder” (2008, p. 27).

A vida (coisa muito perigosa) é constante devoração – até da civilização, da colonização. O que não quer dizer nem a aceitação passiva destas, nem essencialismos. Em busca de uma alteridade da abertura, a antropofagia nos remete a Nietzsche (2008), que ao tratar do surgimento da filosofia entre o povo grego, afirma:

Não há nada de mais absurdo do que atribuir aos gregos uma cultura autóctone; pelo contrário, eles assimilavam a cultura viva de todos os povos e, se chegaram tão longe foi porque souberam retomar a lança de onde o outro povo a havia deixado (p. 33).

Foi a capacidade de absorver o Outro que possibilitou o surgimento da filosofia: os gregos souberam encontrar e aprender nas terras estrangeiras, “trataram rapidamente de completar, elevar, erguer e purificar de tal modo os elementos por eles absorvidos que a partir de então tornaram-se inventores

num sentido mais elevado” (*idem*, p. 35). Não há negação do Outro, mas o desejo dele, para – como falou Viveiros de Castro ao tratar da “alteridade antropofágica” entre os Tupinambá – o alargamento da experiência humana. Percebemos, portanto, como estes escritos literários, mesmo sem objetivos científicos (a “ida ao povo” modernista é de fato bastante diferente da “ida ao campo” antropológica) produziram um conhecimento poderoso; cabe a nós

de

vo

rá

-lo.

Notas

1 Não se trata, então, de uma Antropologia da Literatura: não proponho, por exemplo, uma “Antropologia da Arte” nos moldes de Alfred Gell (1988), preocupado com as relações sociais que estariam “por trás” da obra de arte e formadoras de sua agência.

2 A analogia entre a antropofagia de Oswald de Andrade e a prática antropológica que inspira este artigo vem sendo mencionada por diversos pensadores contemporâneos. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro é um deles, assim como o músico e crítico de arte José Miguel Wisnik, que em palestra na Associação Brasileira de Letras, propôs uma readaptação da máxima antropofágica: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropó(fa/lo)go.”

3 Vale ressaltar que a escolha desta obra de Malinowski como ilustrativa não leva a uma desconsideração da heterogeneidade da disciplina e mesmo discordâncias surgidas em relação aos pressupostos malinowskianos. Tal escolha se deu por reconhecermos que a obra definiu um quesito fundamental do método antropológico que prevalece até a atualidade.

4 Mais uma vez, vale ressaltar que, como no caso de Malinowski, estes dois autores são aqui utilizados como um exemplo ilustrativo da disciplina antropológica e não como uma síntese fechada e coesa de seus pressupostos.

5 Não podemos deixar de lado também a proximidade entre a Antropofagia literária e o Sociedade contra o Estado, de Pierre Clastres. O escritor modernista ao tratar das sociedades ameríndias identifica características semelhantes às identificadas pelo antropólogo. O matriarcado primitivo proposto por Oswald basear-se-ia também na conjuração do Estado.

6 Como aparece no seguinte trecho: “O que se segue, portanto, não deve ser tomado como um otimismo sentimental, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a ‘civilização’ ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência” (SAHLINS, 1997, p. 54).

Referencias bibliográficas

ANDRADE, Oswald. Manifesto da poesia Pau-Brasil, in *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ANDRADE, Oswald. Manifesto antropófago, in *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ANDRADE, Oswald. *Poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade, in *Poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34. 1995.

CLIFFORD, James. “Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski”. In Gonçalves, J. R. S. (org.) *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). p 100-131. 1998.

FAUSTO, Carlos. “Cinco séculos de carne de vaca. Antropofagia literal e antropofagia literária.” João Cezar de Castro Rocha and Jorge Ruffinelli (Eds.). *Antropofagia hoje?* Stanford University, 2000.

FERNANDES, Rubem César. *Dilemas do socialismo: a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1982.

FIGUEIREDO, Vera Follain de. Oswald de Andrade e a descoberta do Brasil. In *Oswald plural*. Org. Helenice Valias de Moraes. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 1995.

GEIGER, Amir. Uma antropologia sem métier: primitivismo e crítica no modernismo brasileiro. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). 1999.

GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon. 1955.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1978 [1922].

MARTINS, Luciano. A gênese de uma intelligentsia os intelectuais e a política no Brasil 1920/1940. http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_04/rbcs04_06.htm.

MARTINS COSTA, Ana Luiza. “João Rosa, viator”. In: FANTINI, Marli (org.). *A poética migrante de Guimarães Rosa*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2008. p. 312-348.

- MUNIZ, M. In: *Oswald plural*. Org. Helenice Valias de Moraes. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 1995.
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. 1ª edição. São Paulo: Hedra, 2008.
- NODARI, A. O perjúrio absoluto. **Confluente**, nº 1, 2009.
- STRATHERN, Marilyn. 1987. “Out of context: the persuasive fictions of anthropology”. In: **Current anthropology**, v. 28. n. 3. June, 1987.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção”. Parte I. **Mana**, v. 3, n. 1, p. 74-73, 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Série *Encontros*. Org. Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Ed Azougue, 2007.

Resumo

Buscamos, neste trabalho, pensar em termos de diálogos entre Antropologia e Literatura para estabelecer algumas reflexões acerca da obra do escritor modernista. Oswald de Andrade. Praticante de uma Antropologia sem *métier*, esbarra com diversos problemas antropológicos, o que inclui sua relação intrínseca com a Antropofagia literal, além de temas como alteridade e primitivismo. Buscaremos as relações de afinidades entre a Antropofagia e a Antropologia identificando uma analogia entre o interesse pelo outro constituínte da operação antropológica e a máxima antropofágica: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do Antropófago”. Primeiramente analisaremos a relação da “ida ao povo” antropófaga com a “ida ao campo” própria da disciplina antropológica. Isto nos levará a pensar, então, as concepções presentes do encontro entre os povos ditos primitivos e a civilização ocidental. A partir desses fios veremos como Antropofagia literária e Antropologia se entremeiam e se (des)encontram.

Palavras-chave: antropofagia, Oswald de Andrade, literatura, teoria antropológica, alteridade.

Abstract

This paper aims to think about dialogues between Anthropology and Literature according to some thoughts of the modernist writer Oswald de Andrade. Practitioner of an anthropology without *métier*, he faces various anthropological problems, including his intrinsic relationship with literal Anthropophagy, as well as topics such as alterity, domination, primitivism. We pursue in this paper the relations of affinity between Anthropology and Anthropophagy, identifying an analogy between the interests of the other constituent of anthropological operation and anthropophagic maximum: "I only care what is not mine. Law of the man. Law of the anthropophagous. First we analyze the anthropophagous relation of "going to the people" with the anthropological relation of "going to do fieldwork". This will lead us to think the present concepts about the clash between the so-called primitive people and Western civilization. Based on these relations, we will see how literary Anthropophagy and Anthropology interlace and (mis) match.

Keywords: anthropophagy, Oswald de Andrade, literature, anthropological theory, alterity.

Recebido para publicação em julho/2013.

Aceito em outubro/2013.