

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1201201753-69>

ANTROPOFAGIA: “A ÚNICA FILOSOFIA ORIGINAL BRASILEIRA”?

Marcos de Almeida Matos*

Resumo: Em sua introdução à edição fac-similar da *Revista de Antropofagia*, Augusto de Campos afirmou que a Antropofagia, expressa nas obras de Oswald de Andrade e outros, é “a única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos artísticos que produzimos”. Para determinar as condições de verdade da sentença de Augusto de Campos seria preciso compreender como a antropofagia ameríndia pôde ser tomada pelos autores da *Revista* como o índice de uma filosofia e de uma antropologia inauditas, que comporia uma verdadeira *Weltanschauung*, antecipando a descida definitiva da razão ao corpo operada pelas obras de Marx, Nietzsche ou Freud. No entanto, enquanto conceito filosófico, a Antropofagia sabota justamente os elementos da sentença de Augusto de Campos: “filosofia”, “originalidade” e “brasileira” já não poderão significar exatamente a mesma coisa.

Palavras-chave: Antropofagia. Filosofia. Exogamia. Guerra.

Em sua introdução à edição fac-similar da *Revista de Antropofagia*, Augusto de Campos afirmou que a Antropofagia, expressa nas obras de Oswald de Andrade e outros, é “a única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos artísticos que produzimos” (1976)¹. Obviamente, trata-se de uma provocação, que de certa forma confirma algo de um senso filosófico comum, meio colonialista – “não há filosofia entre nós”, “só é possível filosofar em alemão”, etc. Este artigo pretende manter um pouco desse tom de provocação, porque, sabemos, só é possível pensar agonisticamente. Trata-se aqui de lançar uma visada sobre o sistema filosófico-político formulado pelos autores da *Revista de Antropofagia*, especialmente em sua “segunda denteição” (que circulou como uma página impressa do *Diário de São Paulo* de 17 de março de 1929 até 01 de agosto de 1929), e nos textos escritos por Oswald de Andrade a partir de 1945, depois de sua ruptura com o comunismo, especialmente a partir d’*A Crise da Filosofia Messiânica*, de 1950.

No intuito de manter o tom provocativo, começemos por uma famosa anedota contada em diversas ocasiões por Antônio Cândido:

uma vez ele (Oswald) quis fazer um concurso de filosofia. Eu falei: “Não faça isso, Oswald. Você não é filósofo.” Ele: “por que não, sou brasileiro, maior de 21 anos, vacinado, posso fazer”. E eu: “Não, não faça. Agora com esse negócio de existencialismo, fenomenologia,

* Antropólogo e professor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre. E-mail: tapecuim@gmail.com.

¹ Este texto consiste em uma versão modificada de uma apresentação realizada na Universidade Federal do Acre em março de 2014. Não tenho dúvidas de que devo as melhores formulações que aí aparecem aos amigos Marco Antônio Valentim, Flávia Cera, Déborah Danowski, Juliana Fausto, Eduardo Viveiros de Castro e especialmente a Alexandre Nodari. Devo também muito mais do que me é possível reconhecer a Camila Bylaardt Volker. Erros, imprecisões e baranguices são de minha inteira responsabilidade.

hoje em dia, tem uma terminologia muito complicada que você não domina”. (...) E ele: “Então faça uma pergunta pra mim”. E eu: “Não sei, eu não sou filósofo.” E ele: “Inventa, inventa uma figura complicada”. Falei: “Bom, vou fazer uma pergunta pernóstica pra você que ele pode fazer: Senhor candidato, diga-me vossa senhoria qual é a impostação hodierna da problemática ontológica?” Ele responde assim: “Eu respondo, está vossa excelência muito atrasado, porque na nossa era de devoração universal, a problemática não é ontológica, é odontológica” (CANDIDO, 2011).

Esta *boutade*, bem ao estilo de Oswald, é contada por Antônio Cândido com condescendência para exemplificar a inteligência bem humorada do antropólogo. A anedota (e a maneira como Antônio Cândido a relata) coloca-nos imediatamente no seio de um problema capital: se, como afirmou Augusto de Campos, a antropofagia é a “única filosofia original brasileira”, por que é que ela nunca pôde ser seriamente considerada como tal, i.e., como filosofia? Restringindo-a desde sempre a essas “unidades de conservação do pensamento selvagem” que são as artes, as academias brasileiras escolheram ignorar o gritante apelo filosófico da obra de Oswald de Andrade e dos demais antropólogos, que, desde as suas primeiras formulações da filosofia antropofágica, afirmavam que “a descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo” (Japy-Mirim na *Revista de Antropofagia*, 2a dentição, 24/03/1929).

Talvez o que nos ajuda a compreender essa negligência seja justamente o “ela é tudo isso ao mesmo tempo”. Pois a filosofia, ao se instituir como saber acadêmico autônomo em meados do século XIX, o fez chancelando uma imagem neokantiana de si mesma, centrada na dupla “epistemologia-e-metafísica” (sendo a metafísica derivada da epistemologia, mais do que o contrário — como mostrou Rorty, 1979, p. 134). Esta espécie de purificação da filosofia tem raízes profundas, abordadas apenas superficialmente neste texto. De qualquer modo, o que vou apresentar aqui faz parte de uma tentativa de levar a “filosofia antropofágica” a sério.

Antes que o leitor acuse a contradição, explico o “levar a sério”²: lembremos que Pierre Clastres afirmou que teria chegado o momento de deixar de projetar sobre as sociedades indígenas o olhar exotizante ou curioso: elas agora deveriam ser levadas a sério. “A questão”, escreveu Clastres, “é saber até onde vai essa seriedade” (CLASTRES, 2004, p. 137). Para ele, isso significava pensar a inseparabilidade do político e do social: o poder não se destaca das relações e não se transfere a uma instância que transcende essas relações. Isto é, vemos aqui, novamente, aquela antipurificação (o “social”, o “político” e o “religioso” estão imanentemente entrelaçados), que nos obriga a considerar, de um ponto de vista filosófico, a existência de sociedades sem a divisão entre dominados e dominadores, entre governados e governantes.

² Viveiros de Castro, retomando a distinção deleuziana entre o humor e a ironia, observou que “levar a sério aquilo que nós 'não podemos' levar a sério demanda tanto senso de humor quanto o seu contrário, a saber, não levar a sério aquilo que nós 'simplesmente' não podemos não levar a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 113). A tradução dessa citação, como, doravante, as dos demais textos que não possuem edições em português, são de minha autoria.

No livro *Introdução à Guerra Civil*, o coletivo Tiqqun escreveu que “a continuidade do Estado moderno — do Absolutismo ao Estado do Bem-Estar Social — deve ser procurada no empreendimento, eternamente interminado, de uma guerra contra a guerra civil” (TIQQUN, 2010, p. 73). Segundo a colocação profundamente influente de Carl Schmitt, para por um fim às guerras de religião do século XVI os intelectuais e artífices dos Estados europeus buscaram constituir aquilo que ele chama de um domínio central neutro: “daí pra frente”, escreveu Carl Schmitt,

não se expunham mais controversos conceitos e argumentos de teologia cristã, mas ao invés disso se construiu um sistema de teologia “natural”, de metafísica, de moralidade e das leis. (...) Sob as bases desse novo domínio central, se esperou encontrar um acordo mínimo e premissas comuns permitindo a possibilidade de segurança, clareza, prudência e paz (SCHMITT, 1996, p. 89).

Ou, dito de outro modo, “a história da formação do Estado na Europa é a história da neutralização das diferenças — de denominação, sociais e outras — dentro do Estado” (SCHMITT *apud* TIQQUN, 2010, p. 67).

Os primeiros artífices do domínio central moderno elaboraram um tipo de saber que relacionava Deus e as leis do mundo, a liberdade humana e a natureza da matéria. Para usar um rótulo sugerido por Funkestein (1986), eles praticavam uma “teologia secular”. Schmitt afirma, no entanto, que

com a filosofia de Descartes começaram as agonias do antigo pensamento ontológico. O *cogito ergo sum* cartesiano remeteu os homens a um processo subjetivo e interno. (...) A filosofia moderna é governada por uma cisma entre o pensamento e o ser, o conceito e a realidade, a mente e a natureza, o sujeito e o objeto, o que não foi eliminado pela solução transcendental (SCHMITT, 1986, p. 52).

Esse processo é o que Latour chama também de purificação: decantar um campo dado, acima ou abaixo das controvérsias, que permite resolvê-las através do apelo à autoridade dos especialistas, e que permite arbitrar conflitos (1994). Trata-se da transformação das guerras em casos de polícia. A “solução transcendental” de Kant aprofundou a cisma herdada da bifurcação da natureza cartesiana. Se Descartes podia ainda pensar que “Deus havia estabelecido as leis na natureza, assim como um rei estabelece as leis em seu reino” (como ele escreveu a Marsenne – citado por Schmitt, 2005, p. 47), a obra kantiana representou um incansável esforço para emancipar a metafísica e a ciência de sua bagagem teológica, e para desenvolver uma teoria ética na qual os homens são os seus próprios legisladores supremos.

Investido no papel de legislador supremo, o homem condicionou a ontologia às suas formas interiores. Lembremo-nos de um trecho da *Metafísica de Dohna*, onde Kant diz que “a ontologia não põe senão aqueles objetos a que podem se adequar os objetos da experiência” (KANT *apud* CODATO, 2009, p. 55). Como resultado, temos um estado de coisas que Latour, com a sua costumeira clareza, identifica em *War of the Worlds*:

Nesta era abençoada do modernismo, as diferenças nunca atingem muita profundidade; elas nunca poderiam ser fundamentais, pois elas não afetam o mundo em si mesmo. O consenso seria a princípio sempre possível, quando não fácil. (...) O mundo foi unificado, e agora resta a tarefa de convencer os últimos povos recalcitrantes que resistem à modernização — se isso falhar, bem, esses que restam podem sempre ser estocados entre os “valores” que devem ser respeitados, tais como a diversidade cultural, a tradição, os sentimentos religiosos internos, a loucura, etc. Em outras palavras, os restantes poderiam ser reunidos em um museu ou em uma reserva, (...), transformados assim em formas mais ou menos coletivas de subjetividade (LATOURE, 2002, p. 7-8).

Sobre estes restantes em museus ou reservas, Lévi-Strauss observou, *n’O Pensamento Selvagem*: “conhecem-se ainda zonas onde o pensamento selvagem, tal como as espécies selvagens, acha-se relativamente protegido: é o caso da arte, à qual nossa civilização concede o estatuto de parque nacional, com todas as vantagens e os inconvenientes relacionados com uma fórmula tão artificial” (2004, p. 245).

Diríamos que esta imagem do pensamento confinado surge de uma espécie de “direito de conquista ontológica”, a partir do qual o ser é definido do ponto de vista de sua disponibilidade para a representação. Aqui, toda a estabilidade, toda a ordem ou unidade, é projetada na natureza por uma instância fundada em estruturas transcendentais ou em condições de legitimidade epistêmicas, às quais as coisas aquiescem de antemão. Garante-se de qualquer modo um tipo de verdade baseada na absoluta docilidade dos objetos do conhecimento, o que abrevia o trabalho de composição do mundo (LATOURE, 2002), e nega a existência de qualquer conflito na legitimação de sua verdade. “Assim”, observa Bruno Latour em *War of the Worlds*, “quando as disputas ocorrem, precisamos apenas aumentar a partilha relativa da objetividade científica, a eficácia técnica, a lucratividade econômica e o debate democrático, e tais disputas logo cessariam” (LATOURE, 2002, p. 7).

Para voltarmos a Kant, tomemos um trecho de *A Paz Perpétua*, no qual ele explicita o fora conflituoso que ameaça o desiderato de seu projeto:

Supõe-se comumente que não se pode proceder hostilmente contra ninguém a não ser apenas quando ele me tenha já lesado de fato, e isto é também inteiramente correto se ambos se encontram num estado civil-legal. Com efeito, por este ter ingressado no mesmo estado, proporciona àquele (mediante a autoridade que possui poder sobre ambos) a segurança requerida. Mas o homem (ou o povo), no simples estado de natureza, priva-me dessa segurança e já me prejudica em virtude precisamente desse estado, por estar ao meu lado, se não efetivamente, no entanto, devido à ausência de leis do seu estado, pela qual eu estou constantemente ameaçado por ele (...). Por conseguinte, o postulado que subjaz a todos os artigos seguintes é este: todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a qualquer constituição civil (KANT, 1998, p. 63).

Ou seja, toda constituição civil é previamente determinada, em última instância, segundo um direito cosmopolita: homens e Estados seriam, potencialmente, cidadãos em um “Estado universal da humanidade”. Assim como o aparecer ou a relação entre sujeito e objeto significa a conformação do segundo às condições postas pelo primeiro; a mera relação entre dois grupos, na medida em que os membros de tais grupos exercem algum tipo de liberdade, já deveria ser de antemão determinada por um *jus cosmopoliticum*

(KANT, 1998, p. 63). A recusa em participar lança os recalcitrantes para fora do humano (ou para o seu limite: a guerra que precede as relações de tolerância, de catequização, de amansamento...). Na prática, ou o homem se submete à interioridade constitucional do direito, ou se submete às formas constitucionais de sua representação como coisa.

Do ponto de vista da busca por esta paz perpétua, garantida pela extensão do escopo constitucional até a definição mesma do humano, Kant afirma:

olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais a guerra contínua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo pois a liberdade grotesca à racional, e consideramo-lo como barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade (KANT, 1998, p. 69).

2

Neste mesmo sentido, Clastres escreveu que “o Estado é contra a guerra”, e, inversamente, “a guerra é contra o Estado” (CLASTRES, 2004, p. 250). E, como também nota Clastres, a guerra estava por toda parte:

Exploradores ou missionários, mercadores ou viajantes estudiosos, do século XVI até o final (recente) da conquista do mundo, concordam todos num ponto: quer sejam americanos (do Alasca à Terra do Fogo) ou africanos, siberianos das estepes ou melanésios das ilhas, nômades dos desertos australianos ou agricultores sedentários das selvas da Nova Guiné, os povos primitivos são sempre apresentados como apaixonadamente dados à guerra, é seu caráter particularmente belicoso que impressiona sem exceção os observadores europeus (CLASTRES, 2004, p. 216).

O encontro (ou “mal encontro”, como o chamou Clastres) do europeu com a guerra ameríndia foi fundante na experiência moderna. O encontro colonial marca profundamente o pensamento europeu, seja pela impossibilidade de pensar essa nova realidade, seja, pelo contrário, pela necessidade absoluta de pensá-la. Há uma convergência marcante entre Clastres e Oswald de Andrade nesta observação clastreana:

foi o descobrimento da América que, como se sabe, forneceu ao Ocidente a ocasião de seu primeiro encontro com aqueles que, desde então, seriam chamados de selvagens. Pela primeira vez os europeus viram-se confrontados com um tipo de sociedade radicalmente diferente de tudo o que até então conheciam, precisaram pensar uma realidade social que não podia ter lugar em sua representação tradicional do ser social: em outras palavras, o mundo dos selvagens era literalmente impensável para o pensamento europeu (CLASTRES, 2004, p. 216).

Lembremos que Oswald pensou explicitamente as Utopias como “uma consequência da descoberta do Novo Mundo e sobretudo da descoberta do novo homem, do homem diferente encontrado nas terras da América” (1995, p. 163). Essas Utopias, postas em marcha pelo encontro, recolocariam no horizonte europeu o desejo pela igualdade e pela abolição da autoridade que aqueles canibais acusaram para Montaigne em Rouan. Para Clastres, o mal encontro colocou a seguinte alternativa para os pensadores europeus: das duas uma, eles

podiam ou questionar sua convicção de que a sociedade não pode ser pensada sem a divisão, e admitir ao mesmo tempo que os povos primitivos constituíam sociedades no sentido pleno da palavra; ou decidir que um grupo não dividido, onde os chefes não mandam e onde ninguém obedece, não pode ser uma sociedade: logo, os selvagens são realmente selvagens e convém civilizá-los, "policiá-los". Caminho teórico e prático no qual, unanimemente, não deixaram de se lançar os ocidentais do século XVI. Com uma única exceção, porém: a de Montaigne e de La Boétie, o primeiro talvez sob a influência do segundo (CLASTRES, 2004, p. 188-189).

De qualquer forma, a interpretação clastreana, que se filia à Montaigne e La Boétie, é conhecida: perante a distinção hobbesiana, que funda o Estado moderno, entre a natureza (guerra) e a política (contrato e soberania), Clastres politiza a guerra: ela é plenamente política. Ou levi-straussianamente cultural: Levi-Strauss, no artigo "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul" (1976), já havia ligado a motivação antropofágica da guerra tupinambá à positividade da guerra como esquematismo sociológico. Depois de citar a famosa frase que teria sido dita a Villegaignon, "de que nos serve a guerra, se não dispomos sequer de nossos prisioneiros para comê-los?", Lévi-Strauss afirma que

uma imagem bem diferente da atividade guerreira se esboça através da leitura das obras antigas: não mais unicamente negativa, mas positiva; não traindo necessariamente um desequilíbrio nas relações entre os grupos e uma crise, mas fornecendo, ao contrário, o meio regular destinado a assegurar o funcionamento das instituições (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 327).

Como Clastres escreveu repetidas vezes, "as sociedades primitivas são sociedades violentas, seu ser social é um ser-para-a-guerra". Sendo a "sociedade primitiva" algo muito distinto do que a antropologia costumava designar por este nome: uma "multiplicidade de comunidades indivisas que obedecem todas a uma mesma lógica do centrífugo" (CLASTRES, 2004, p. 249). Isto porque é a "máquina de guerra" (que é o conceito através do qual Deleuze e Guattari substancializam a posituação da guerra por Clastres – 1997b) que permite à sociedade primitiva manter-se sob o duplo aspecto da "fragmentação externa" e da "indivisão interna": "a comunidade quer perseverar em seu ser autônomo, isto é, permanecer sob o signo de sua própria Lei: ela recusa assim toda lógica que a levaria a submeter-se a uma lei exterior, ela se opõe à exterioridade da Lei unificadora" (CLASTRES, 2004, p. 248). Clastres fala ainda de uma "Lei que ninguém fixou, Lei ancestral que ninguém pode transgredir, pois ela é o ser mesmo da sociedade" (2004, p. 236). Poderíamos perguntar: o que é essa Lei, própria da sociedade primitiva? Essa ideia de Lei, ao menos superficialmente, parece contrastar com a famosa caracterização dos povos tupi, muito citada por Clastres, como "gente sem fé, sem lei, sem rei" (na formulação de Pero de Magalhães Gandavo, *História da Província Santa Cruz*, de 1576). Sobre este aparente paradoxo, Clastres comentará em sua leitura da *Colônia Penal* de Kafka:

Os primeiros cronistas diziam, no século XVI, que os índios brasileiros eram pessoas sem fé, sem rei, sem lei. É certo que essas tribos ignoravam a dura lei separada, aquela que, numa sociedade dividida, impõe o poder de alguns sobre todos os demais. Tal lei, lei de rei, lei do Estado, os Mandan, os Guaykuru, os Guayaki e os Abipones a ignoram. A lei que eles

aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão (CLASTRES, 2003, p. 203).

Trata-se então daquela lei que é imprimida no corpo dos jovens nos atos iniciáticos, e que faz a verdade da sentença “o corpo é uma memória” (CLASTRES, 2003, p. 201). Ela teria como sentido último “impedir que o desejo individual, transgredindo o enunciado da Lei, tente um dia tomar para si o campo social” (2004, p. 156), impedindo também a emergência da possibilidade de uma separação no corpo social, uma divisão que seria a morte da sociedade primitiva.

Mas Clastres tem uma formulação ainda mais interessante:

Alteridade originária da própria cultura, sobretudo: a ordem da Lei, como instituição do social (ou do cultural), é contemporânea não dos homens, mas de um tempo anterior aos homens, ela se origina no tempo mítico, pré- humano, a sociedade encontra sua fundação no exterior dela mesma, no conjunto das regras e instruções legadas pelos grandes antepassados ou heróis culturais (CLASTRES, 2004, p. 97-98).

É interessante reparar que Gabriel Soares, Abbeville e outros descreveram o costume da escarificação entre os tupinambá: os sacrificantes mandavam outros fazerem incisões em seus corpos, para exteriorizar o número de nomes adquiridos com o assassinio ritual de guerreiros inimigos e com o massacre de seus crânios (como aponta Florestan Fernandes (2006, p. 246-247)). Neste sentido, a lei é o dado, e o dado é a necessidade da relação com uma alteridade fundamental na constituição do socius, um tipo de afinidade que não pode ser totalmente englobada pela consanguinidade, a afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Ou, nas palavras de Oswald, “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (1995, p. 47). Oswald coloca assim em jogo aquilo que na *Revista de Antropofagia* ele vai chamar também de “exogamia”, “aventura exogâmica” ou “aventura exterior”. Vamos dar uma pequena volta aqui, para tentar explorar um pouco mais a apropriação que os Antropófagos fazem da ideia de exogamia, transformando-a através de uma conceituação filosófica da experiência.

3

Oswald e os antropófagos parecem ter tomado o nome “exogamia” de Engels, mas principalmente de Freud, que, por sua vez, toma a palavra de McLennan, o pai da palavra, mas não da ideia. A ideia surgiu através do estudo da literatura etnológica disponível na segunda metade do século XIX. McLennan (1865) sustentava que o costume do infanticídio feminino levava a um excedente de população masculina nas tribos, que tinha como consequência a poliandria e a necessidade do rapto de mulheres de outras tribos. As crianças nascidas de relações poliândricas só podiam ser reconhecidas segundo uma linha de descendência materna. E o rapto de mulheres, condizendo com o estado de hostilidade generalizado em que viviam estes que não se submetiam a qualquer forma de governo, se consolidaria, nos tempos de paz, na instituição da exogamia.

McLennan ligou a exogamia ao tema do totemismo, recorrendo ao ensaio que acompanhava a carta que Morgan fez circular com o apoio do *Smithsonian Institution* em 1860, a qual instava diplomatas e cônsules a contribuírem com dados sobre as regras de casamento e o uso de termos de parentesco entre os povos nativos com os quais tinham contato (cf. MCLENNAN, 1865, p. 122). Neste ensaio, Morgan descreve brevemente o modo como as Nações Indígenas que estudara se subdividiam em famílias ou grupos, que, com poucas exceções, eram nomeados com nomes de animais. “Entre os Iroqueses”, escreveu Morgan, “e em muitas outras nações indígenas, nenhum homem pode se casar com uma mulher de sua própria tribo, dentro da qual todos são considerados consanguíneos” (apud MCLENNAN, 1865, p. 122). McLennan também recorre a uma passagem da autobiografia de John Tanner (que foi capturado em 1790, aos 10 anos de idade, por um guerreiro Shawnee, e vendido para um grupo Ojibwa, no qual ele cresceu): “Eles professam considerar um crime um homem se casar com uma mulher cujo totem (nome de família) é o mesmo que o seu” (sabe-se que a palavra totem vem da língua ojibwa (McLennan, 1865, p. 122)). Tanto a ideia de McLennan, quanto as divisões “totêmicas” apontadas por Morgan, são “conceitos exogâmicos”, criados à luz da experiência indígena (por oposição à “família patriarcal” de Maine e ou às colocações de Fustel de Coulanges, e mesmo de Bachofen, que são inspiradas nas releituras da literatura clássica e escritas sob a temporalidade bíblica).

Freud, que é a fonte mais direta dos Antropófagos, crê que, “contrariando as novas concepções do sistema totêmico e apoiando-se nas antigas, a psicanálise nos leva a defender uma íntima relação e uma origem simultânea para o totemismo e a exogamia” (2012, p. 223). Freud abandona a concepção comum do horror ao incesto — ele diz ter constatado clinicamente o contrário, a saber, que os impulsos sexuais primevos são de caráter incestuoso, sendo a sua necessária repressão a força motriz de boa parte das neuroses futuras (2012, p. 191). E diz que a exogamia era uma instituição destinada à prevenção do incesto (FREUD, 2012, p. 187).

Partindo principalmente das compilações de Frazer, Freud afirma que o totemismo seria “um sistema que, em certos povos primitivos da Austrália, América e África, tem o papel de uma religião e fornece a base da organização social” (FREUD, 2012, p. 156). O totem é definido como um animal que tem uma relação especial de ancestralidade com um clã, e Freud observa que o sistema totêmico interessa ao psicanalista apenas na medida em que “em toda parte em que vigora o totem há também a lei de que membros do mesmo totem não podem ter relações sexuais entre si, ou seja, também não podem se casar. É a instituição da exogamia” (2012, p. 21).

Apoiando-se em casos clínicos, Freud estabelecerá a identificação da figura do pai com o animal totêmico (2012, p. 202). Assim, faz coincidir os dois principais preceitos do totemismo, “não liquidar o animal totêmico e evitar relações sexuais com os indivíduos do mesmo totem que são do sexo oposto” (FREUD, 2012, p. 61), com os crimes de Édipo. Com o auxílio da cena da refeição totêmica, de Robertson Smith, Freud cria uma hipótese “histórica”, ou um mito darwiniano, segundo o qual um bando de irmãos era dominado por um pai, que se colocava como obstáculo à realização de seus desejos, mas também como foco de identificação, pois que ele gozava do acesso a todas as mulheres do grupo. Esses irmãos eliminam o pai, e depois de se satisfazerem, através da identificação, sentem

o peso dos impulsos afetuosos até então suprimidos pela violência. Do arrependimento resultante, surge uma “obediência à posteriori”. Eles então revogam o seu ato, e declaram ser proibido o assassinio do substituto do pai morto, o totem. Privam-se também das mulheres liberadas, instituindo assim o imperativo de exogamia. Criam então os dois tabus do totemismo, aos quais me referi antes (FREUD, 2012, p. 218-219). Dessa maneira, para Freud, a psicanálise viria a explicar a origem simultânea do totemismo e da exogamia (2012, p. 223). O totem cumpriria a função, portanto, de regular as relações de parentesco, e, por extensão, de fazer uma lei que marcaria também um lugar de exceção: ninguém mais agiria como o pai primitivo.

Para Freud, ao contrário do tabu, que ainda subsistiria sob a forma do “imperativo categórico” kantiano, o totemismo teria um interesse meramente etnológico, pois, instituição ultrapassada, teria deixado “traços mínimos na religião, nos usos e costumes dos povos civilizados de hoje”, uma vez que “o avanço técnico e social da história humana afetou muito menos o tabu do que o totem” (2012, p. 15-16).

A escolha de Oswald de Andrade e dos Antropófagos em usar taticamente, ou satiricamente, a ideia de exogamia ganha sentido mais urgente quando percebemos, com Freud, que o parentesco é uma forma fundamental de antropotecnia: ele é uma das principais arenas de confrontação e de estabelecimento das partições constitucionais natureza/cultura, ou instinto/instituição. Assim, podemos ler na *Revista de Antropofagia*:

Também não tomamos a palavra ‘exogamia’ no sentido clássico que lhe é dado por MacLennan, Spencer, Gillen, Frazer. Exogamia é a aventura exterior. O homem-tempo depois de Einstein é feito de momentos que são sínteses biológicas. Para a formação de cada um desses momentos ele arrisca o pelo numa aventura exogamica. Realizada a síntese, ele a integra, como o ameba integra o alimento e busca outra aventura exogamica. Os antropólogos não viram na exogamia senão uma lei tribal, um tabu. É uma simples fatalidade. Um fato humano (Freuderico, *Revista de Antropofagia*, 17/03/1929).

Em outro momento da Revista, lê-se: “Introversão. Duas operações básicas: generalizar e abstrair. Totemizar o exterior. E logo criar o Tabu (Gestalt) para uso exogâmico. A conquista. O tacape” (Oswald de Andrade, *Revista de Antropofagia*, 15/5/1929). Do ponto de vista dos Antropófagos, o modo como Freud estabelece negativamente o totem como resultado da proibição, ou do duplo tabu final, enquanto passo antropogênico, consiste em instituir como determinante um domínio identitário que transcende a experiência, enquanto fonte da lei – Deus, Estado, Conceito, Homem, ou o que o valha. Escreve Oswald, logo no início da *Crise da Filosofia Messiânica*:

A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite? 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, 1995, p. 101).

Em certo sentido, para transformar em totem (e assim lançar-se na experiência exogâmica) é necessário absorver o tabu, que se constitui, então, não pela proibição

identitária, mas enquanto limite (ou “limite-dinâmico”, cf. NODARI, 2015): trata-se de tomar posse do alheio alterando-se. E o eu não é nada senão essa multiplicidade de apropriações sucessivas, pelas quais se absorve o que era tabu (i.e., o que era exterior, condição da ordem, mas também foco de atração afetiva), para erigi-lo em totem. Escrevem os Antropófagos que “a religião do índio era por isso o inimigo forte que ele devorava. Sempre a absorção do tabu. E a sua transformação em totem. A chave do problema humano” (Tamandaré, *Revista de Antropofagia*, 12/6/29). A resolução da *Revista* para o problema totêmico é a “absorção do inimigo”, i.e., a antropofagia ritual. Os Antropófagos colocam assim em movimento o seguinte experimento: como seria uma forma de vida que no lugar ocupado pelo mito criado por Freud (sob as bases de Robertson e Darwin) estivesse o rito antropofágico dos tupinambá?

4

Os Antropófagos tematizam, com o auxílio dessas formulações, nada menos do que tudo. “A descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo. Dá ao homem o sentido verdadeiro da vida, cujo segredo está — o que os sábios ignoram — na transformação do tabú em totem. Por isso aconselhamos: ‘absorver sempre e diretamente o tabú’” (Japy-Mirim, *Revista de Antropofagia*, 24/03/1929). Também, por conseguinte, “totemizar o tabu” é pensar, ou ligar o pensamento à experiência.

Podemos evocar aqui uma outra resolução do problema totêmico, que também resultará na concepção de uma imagem geral do pensamento, e que é infinitamente mais plausível e razoável: a de Lévi-Strauss (“o estruturalismo é uma grande revolução, o mundo inteiro torna-se mais razoável”, dirão Deleuze e Guattari (1997a, p. 17)). Ao desfazer o que ele reputou como a “ilusão totêmica”, Lévi-Strauss afirmou que “o totemismo é, antes de tudo, como por um tipo de exorcismo, a projeção, fora do nosso universo, de atitudes mentais incompatíveis com a exigência de uma descontinuidade entre o homem e a natureza, que o pensamento cristão considerava essencial” (1980, p. 96). Trata-se, novamente, da proposição de uma categoria de confinamento, que tem como meio e finalidade a expulsão e o apagamento das relações que não se conformam com a constituição antropotécnica do que é propriamente humano.

A solução lévi-straussiana para o problema do totemismo é bem conhecida: o totemismo não era uma instituição peculiar dos primitivos, mas antes a expressão de uma lógica classificatória que operava recrutando diferenças observáveis entre espécies animais e vegetais para pensar descontinuidades entre grupos sociais. Plantas e animais exibiam espontaneamente contrastes perceptíveis, de certo modo, o mundo é naturalmente significativo. Para além de qualquer interesse utilitário as espécies viriam a calhar para o caráter especulativo de todo pensamento: “as espécies naturais não são escolhidas por serem ‘boas para comer’ mas por serem ‘boas para pensar’” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 166). Mas boas para pensar significa também boas para comer simbolicamente:

o pensamento selvagem se define ao mesmo tempo por uma devoradora ambição simbólica, semelhante à qual a humanidade jamais experimentou alguma, e por uma atenção escrupulosa inteiramente voltada para o concreto, enfim, pela convicção implícita de que essas duas atitudes não são mais que uma (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 246).

Entra em cena a ideia lévi-straussiana de signo, que, como se sabe, é o resultado de uma relação exogâmica frutuosa entre a linguística de Praga e os povos indígenas estudados pelo antropólogo. A necessidade de condenar aqueles que apareciam aos olhos europeus como envolvidos em um estado de promiscuidade com a natureza se conjungava com as causas para o que Lévi-Strauss chamou de “vazio totêmico”: “tudo aquilo que poderia evocar o totemismo parece notadamente ausente das áreas das grandes civilizações da Europa e da Ásia” (2004, p. 258). E o antropólogo então pergunta: “a razão não será terem estas escolhido explicarem-se a si mesmas através da história e que esse empreendimento é incompatível com o que classifica os seres e as coisas (naturais e sociais) por meio de grupos finitos?” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 258). Evoca-se assim a distinção entre “sociedades frias” e “sociedades quentes”:

umas procurando, graças às instituições que se dão, anular de maneira quase automática o efeito que os fatores históricos poderiam ocasionar sobre seu equilíbrio e sua continuidade; outras interiorizando resolutamente o devir histórico para dele fazer o motor de seu desenvolvimento (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 259-260).

Voltaremos a esta diferença logo mais, mas agora importa observar que a formulação dos Antropófagos, “aventura exogâmica”, expande uma categoria de parentesco para tematizar mais do que relações sociológicas, apontando para a charneira entre a experiência (ou a sociologia) e a cosmologia – “onde o céu se emenda com a terra”, para lembrar do nome de um belo poema kaxinawa. Como mostra Viveiros de Castro (2009), Lévi-Strauss também fez com a ideia de afinidade algo semelhante, ao perceber que, entre os indígenas americanos, ela era muito mais do que uma categoria circunscrita ao parentesco: trata-se de um conceito filosófico, um verdadeiro esquematismo cosmológico.

Lévi-Strauss tem uma outra formulação próxima, em *O Pensamento Selvagem*, quando usa o par “exopráxis” e “endopráxis” para pensar a diferença entre os sistemas totêmicos e os sistemas de casta não como uma diferença evolutiva, mas como uma relação de transformação de um a outro, mediada pelo sistema dos Chickasaw do sudoeste norte-americano (2004, p. 141). Os Chickasaw são justamente aqueles que (como os Creek) definiam clãs com um altíssimo nível de especialização funcional, fazendo-os quase se transformar em gente de um tipo diferente, eludindo a universalidade humana. A semelhança entre os modos de ser de tais grupos e os animais que presidiam sua organização totêmica era tão radical, que Lévi-Strauss não resiste em afirmar:

Essas informações foram coletadas numa época em que as instituições tradicionais existiam apenas na recordação dos velhos informantes e é claro que, por um lado, são contos da carochinha. Nenhuma sociedade poderia se permitir a esse ponto “iludir a natureza”, pois se cindiria numa multidão de bandos independentes e hostis, cada um deles negando aos outros a qualidade humana (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 137-138).

Voltamos à guerra.

5

A filosofia antropofágica se compreendeu como uma espécie de continuação da guerra de vingança tupinambá por outros meios, e isto fica claro a partir da leitura da *Revista de Antropofagia*:

ninguém se illuda. A paz do homem americano com a civilização européa é paz nheengahiba. Está no Lisbôa: ‘aquella apparatusa paz dos nheengahibas não passava de uma verdadeira im-postura, continuando os barbaros no seu antigo theor da vida selvagem, dados á antropophagia como dantes, e baldos inteiramente da luz do evangelho’ (Oswaldo Costa, *Revista de Antropofagia*, 1a dentição, 05/1928).

Ou: “O refrão de Lenine — pão, paz e liberdade — não nos interessa. Pão temos. Liberdade queremos, não a paz. Queremos liberdade para comer a paz. Com pão” (Japy-Mirim, *Revista de Antropofagia*, 2a dentição, 24/03/1929). E ainda: “nós somos da fuzarca. Aceitamos a guerra. Queremos a guerra. (...) O nosso troféu classico: o craneo do inimigo” (Japy-Mirim, *Revista de Antropofagia*, 2a dentição, 07/04/1929). E Florestan Fernandes já mostrava que, se haviam motivos para a guerra, esses motivos eram a antropofagia e a vingança (a guerra como disputa territorial e como pilhagem são minorados à luz de uma consulta às fontes quinhentistas): “a vingança de sangue fornecia o fundamento culturalmente objetivo e consciente das guerras tribais” (FERNANDES, 2006, p. 87).

Manuela Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro mostraram que a vingança antropofágica implicava em uma fabricação do tempo, de todo modo distinta da interiorização da historicidade operada pelas sociedades europeias. Entre os ameríndios, a vingança antropofágica produzia uma memória voltada para o futuro — “nos tupi, a memória estará a serviço de um destino e não de uma origem, de um futuro e não de um passado” (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 96). Ou, como afirmou Clastres, “a história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história de sua luta contra o Estado” (CLASTRES, 2003, p. 234).

Aqui também não estamos distantes das formulações do *Manifesto Antropófago*: “Contra a Memória fonte do costume, a experiência pessoal renovada” (ANDRADE, 1995, p. 51). Ou ainda do apelo de Oswald para que se recuperasse as

virtudes do Matriarcado, principalmente as do a-historicismo, em face do descalbro a que nos vem conduzindo o Patriarcado, cuja maior façanha é a descoberta da bomba de hidrogênio e que tem como sua carta de identificação o capitalismo, desde as suas formas mais obscuras e lavadas até a glória de Wall Street (ANDRADE, 1995, p. 199).

No centro da guerra tupinambá estava assim a vingança, a antropofagia, o crânio do inimigo. Se a antropofagia de vingança está no centro da guerra, se ela é o seu motor, o que se consome na antropofagia? Aqui seria importante lembrar das colocações de

Viveiros de Castro em sua discordância com a interpretação clássica de Florestan Fernandes para o rito antropofágico tupinambá. Mas eu vou poupá-los disso (o argumento é bem conhecido...). Vamos apenas nos lembrar que trata-se de um processo de mudança de perspectiva, onde o devorador assumia o papel de devorado, onde o devorado virava parente para depois ser comido (de tabu a totem?).

Essa possibilidade, de processos sociologicamente e semioticamente produtivos baseados na assunção ou na aproximação do ponto de vista do inimigo, uma verdadeira semiofagia, conjuga-se com o famoso etnocentrismo ameríndio. E conjuga-se também com aquela característica universalmente notada entre os povos selvagens, nomeada por Tylor de “animismo”, base da presunção de “onipotência dos pensamentos” acusada por Freud nos selvagens e nas crianças. Como sabem os etnólogos, isso aproxima a guerra da caça, não porque a guerra seja uma forma da caça, mas porque a caça é uma forma da guerra — é uma relação entre sujeitos (e não apenas entre os indígenas. Lembremos de seu Lico, em uma anedota contada por Mauro Almeida: “Caçar é como uma guerra. Você não sabe o que vai encontrar e nem quem vai ganhar. É como se a gente tivesse no lugar do Bush querendo pegar o terrorista Saddam”).

Aqui, também como sabem os etnólogos, topamos com um dos limites de Clastres: o funcionalismo e o apego à distinção rígida entre natureza e cultura, que implica em uma filosofia centrada no *antropos*, excessivamente preocupada em justificar e aperfeiçoar a antropodiceia ou a antropotécnica moderna – isto é, com os meios pelos quais se produz o humano como realidade apartada da natureza, instituindo-o em um reino supremo. Disso a antropologia se distanciou desde então, sendo capaz de elaborar uma imagem da guerra e do xamanismo ameríndios como “máquinas anti-identitárias de apropriação de subjetividades alheias” (SZTUTMAN, 2012, p. 98). Estas se mostram, antes de tudo, “contrárias à ideia de uma unificação ontológica — capaz de apartar de vez humanos de não humanos — que poderia fornecer o fundamento para uma unificação sociopolítica” (2012, p. 98). Elas “projetam sobre o plano das relações humanas o trânsito entre perspectivas que recusa a descontinuidade e a hierarquia ontológica entre os seres do cosmos” (SZTUTMAN, 2012, p. 98).

A ideia de “guerra selvagem” denota processos de formação de coletivos nos quais o outro ocupa o lugar central. Isto é, sociedades que não são sociedades, justamente porque não se formam através da constituição de uma interioridade constitucional (o guarda-chuva cosmopolítico de Kant). São sociedades contra o Estado, contra a unificação ontológica, em sua essência um monotonoteísmo (como dizia Nietzsche), desde sempre. Este movimento radicalmente anti-identitário, foi transformado em força poética e filosófica por Oswald e pelos Antropófagos, através da conceituação da “aventura exterior” como o “absorver diretamente o tabu”.

Vou encerrar este artigo com algumas observações breves sobre o poder de alteração das ideias. Quem sabe assim eu possa aplacar um pouco da desconfiança do leitor diante desse *pot-pourri* de citações. A antropofagia, a exogamia, o totemismo, são

formas usadas tradicionalmente para reduzir e explicar, para estender as malhas da paz pelo mundo afora. Mas toda porta de entrada é também porta de saída: com a antropofagia, o totemismo e a guerra selvagem, Oswald e seus companheiros souberam fazer uma força de desestabilização. Décio Pignatari dizia que “toda vez que vem à tona, o cadáver de Oswald de Andrade assusta” (1964, p. 49). Este susto, ou este espanto, são ânimos conhecidos pelos filósofos: lembremo-nos do *thaumazein* como origem da filosofia segundo o Teeteto de Platão (Teet., 155c-d) e a Metafísica de Aristóteles. E Aristóteles vai mesmo dizer que esse espanto que faz do amante de mitos um filósofo, já que os mitos são compostos de espantos e admirações (Met., 982b15-20).

Se “a imagem do canibal estava no ar”, como assevera Benedito Nunes se referindo às vanguardas artísticas do início do século passado (1979, p. 15), Oswald e os Antropófagos dotaram-na de consistência propriamente filosófica, mergulhando-a no plano de imanência extrafilosófico e histórico composto pelo mal-encontro colonial. Mais do que uma teoria, eles compuseram “um idioma antropofágico, algo muito mais vago, heterogêneo e resiliente do que uma sociedade, uma cultura ou uma religião” (SAEZ, 2009, p. 47). A antropofagia seria um exemplo daquilo que Sebastião Nunes, antropólogo de Sabará, chamava de “estética da provocação”. Sugiro então que leiamos a *Revista de Antropofagia* como uma instanciação filosófica da máquina de guerra, apoiada firmemente sobre uma concepção da experiência como “exogamia” ou “aventura exterior”. Neste sentido, Oswald dizia que “a Revista era mais que uma publicação comum. Era uma ideia em movimento. O ex-monstro entra em transe evocativo” (ANDRADE, 2000, p. 334).

Voltemos ao nosso mote, a frase de Augusto de Campos: a antropofagia é “a única filosofia original brasileira”. Ora, segundo Oswald, a filosofia produzida desde a invasão do novo mundo é irrecusavelmente marcada pelo encontro com o homem que habitava as florestas americanas. Se ela não se fez na América, se fez diante dela. Em *A Marcha das Utopias*, Oswald afirma que “a não ser A República de Platão, que é um Estado inventado, todas as Utopias, que vinte séculos depois apontam no horizonte do mundo moderno e profundamente o pressionaram, são geradas da descoberta da América” (ANDRADE, 1995, p. 164).

“O espírito se recusa a conceber o espírito sem o corpo”: nesta frase lapidar do *Manifesto Antropólogo*, de 1928, temos, em resumo, o gesto decisivo de uma filosofia que, partindo da leitura perversiva de Marx, de Nietzsche, da psicanálise e da fenomenologia, enraíza irreversivelmente a alma nas profundezas da matéria. Como observou certa vez Viveiros de Castro (#ATO, 2012), Oswald fazia remontar esse gesto até o primeiro confronto do pensamento europeu com a “*Weltanschauung* antropofágica” dos índios brasileiros, vendo neste encontro a verdadeira inspiração para o processo de demolição de antinomias fundamentais da cultura ocidental por Marx, Nietzsche, Freud e outros.

Emerge deste movimento uma outra concepção do que seja pensar, ligada ao poder de diferenciação das ideias. Lemos na *Revista de Antropofagia*: “Tudo cósmico e exterior. Eliminamos pela certeza epistemológica o curto-circuito do subjetivismo. Identificamos a introversão objetiva. (...) Eis — elucidação de todos os erros dualistas e a Crítica do Espírito realizada definitivamente pela Antropofagia” (Oswald de Andrade, *Revista de*

Antropofagia, 2a denteção, 15/05/1929). A “elucidação de todos os erros dualistas” não consiste em resolver a bifurcação da natureza amputando o lado que não pode ser reduzido às condições postas pelo “uso legítimo da razão”. Não se trata de apagar a diferença entre corpo e espírito em um monismo simples. A dualidade não precipita um dualismo ontológico: não há algo que seja não-material, *res cogitans*, e, portanto, não há o meramente material. A filosofia antropofágica elabora uma imagem do pensamento como coextensivo à ação: pensamentos e ações acontecem em um mesmo espaço lógico.

Podemos assim compreender o que diz Oswald no Manifesto Antropófago: “De William James e Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia” (1995, p. 50). À “pura experiência” de James, implicada em um pensamento que é concretamente real, soma-se a imagem caricatural dos experimentos de Voronoff (popularizados em uma música de Lamartine Babo e João Rossi). Oswald parece se referir ao que seria então um desenvolvimento científico baseado na incorporação de afetos, incorporação antropofágica na medida em que é antropomórfica, isto é, na medida em que concebe a relação significativa entre sujeito e objeto como uma relação entre dois sujeitos em potencial, na qual um dos polos, para se subjetivar ou se determinar como humano, consome os afetos do outro sem reduzi-lo previamente a matéria inerte — o que tornaria a relação irrelevante, anulando seu poder de diferenciação. Ao contrário dos materialismos em voga que postulam que a relação epistemológica entre um sujeito e um objeto é na verdade uma relação entre dois objetos quaisquer, a antropofagia pensa que toda relação de conhecimento é potencialmente uma relação entre sujeitos, com diferenças corporais significativas, diferenças que dão a razão da incorporação e que não podem ser diluídas. Temos aqui a determinação do pensamento como um lançar-se para fora, e não como a busca do é próprio ou distintivo do homem.

Acredito que nós, muito mais próximos de um Lévi-Strauss do que de Oswald, facilmente censuramos o caráter inexato e errático de seu pensamento, que, vaidosamente acreditamos, descuidou das fontes, deixou-se levar por uma concepção romântica dos indígenas, tratou sem rigor as ideias difíceis de nossos cânones eleitos. E, ao mesmo tempo, cada vez mais a obra de Oswald nos olha com sarcasmo, como quem vê a comida que vem pulando, mais próxima que está da liberdade indígena do que de nosso confinamento. Enquanto isso, soçobramos perdidos entre tentativas de redefinir o papel da filosofia (ou do pensamento em geral), nos equilibrando fragilmente entre os escombros cada vez mais evidentes de nosso modo de vida e as exigências orgulhosas da cultura da produtividade e da avaliação à qual os acadêmicos aderimos mais ou menos conscientemente, como se tudo isso não fosse acabar. Mas acaba. E a Antropofagia continuará sendo o “único sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever” (Oswald de Andrade, *Revista de Antropofagia*, 2a denteção, 15/5/1929).

REFERÊNCIAS

- #ATO.A. *A Descida -I*. Panfleto distribuído durante o Colóquio TERRATERRA, atividade augestionada da Cúpula dos Povos, em 15 de junho de 2012.
- AMERIKS, Karl. “The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology”. In: Paul Guyer (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- ANDRADE, Oswald. *A Utopia Antropofágica*. 2a edição. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1995.
- _____. *Dentes do Dragão*. 2a edição. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2000.
- CAMPOS, Augusto de. “Revistas re-vistas: os antropófagos”. In: *Revista de Antropofagia*. São Paulo: CLY, 1976.
- CANDIDO, Antonio. “Antonio Candido fala em Paraty”. *O Estado de São Paulo*. 6 de julho de 2011. Disponível em <<http://cultura.estadao.com.br/blogs/flip/antonio-candido-fala-em-paraty-parte-2/>>.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. *Arqueologia da Violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CODATO, Luciano. “Kant e o fim da ontologia”. *Analytica*. V. 13, no. 1, 2009.
- DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix. “1730- Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”. Trad. Suely Rolnik. In: *Mil Platôs*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997a.
- _____. “1227- Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. Trad. Peter Pál Pelbart. In: *Mil Platôs*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997b.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. “A paz perpétua, um projeto filosófico”. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1998.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- _____. *War of the worlds*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”. In: SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1976.
- _____. *O Totemismo Hoje*. Trad. Malcom B. Corrie. In: Lévi-Strauss. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1980.
- _____. *O pensamento selvagem*. 4a ed. Tradução: Tânia Pellegrini. São Paulo: Papyrus Editora, 2004.
- MCLENNAN, John F.. *Primitive Marriage*. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1865.
- NODARI, Alexandre. “La única ley del mundo”. In: AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático*. Buenos Aires: Editorial Grumo, 2010.
- _____. “Memórias Sentimentais: Augusto de Campos”. Blog: *Consenso só no Paredão*. 2011. Disponível em <<http://www.culturaebarbarie.org/blog/2011/02/memorias-sentimentais-augusto.html>>.
- _____. *Limitar o limite: modos de subsistência*. São Paulo: N-1 Edições, 2015.
- NUNES, Benedito. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- PIGNATARI, Décio. “Marco zero de Andrade”. *Alfa: revista de linguística*. Volume 5, número 6, 1964. *REVISTA DE ANTROPOFAGIA*. São Paulo: CLY, 1976.
- SCHMITT, Carl. “The age of neutralizations and depolitizations”. In: *The concept of the political*. Expanded edition. Trad. George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- _____. *Political Romanticism*. Trad. Guy Oakes. Cambridge: MIT Press, 1986.
- _____. *Political Theology*. Trad. George Schwab. Chicago: Chicago University Press, 2005.
- STENGERS, Isabelle. “Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism”. *Subjectivity*. 22. pp. 38-59, 2008.
- SAEZ, Oscar Calavia. “O canibalismo asteca”. *Mana*. Rio de Janeiro, V. 15, n.1, pp. 31-57, 2009.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Ed. Edusp, 2012.
- TIQQUN. *Introduction to Civil War*. Trad. Alexander Galloway & Jason Smith. Cambridge: MIT Press, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O problema da afinidade na Amazônia". In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Métaphysiques Cannibales*. Trad. Oiara Bonilla. Paris: PUF, 2009.

_____. "Zeno and the Art of Anthropology". *Common Knowledge*. 17:1, 2011.

Recebido em 30/04/2017. Aprovado em 05/06/2017

Title: *Anthropophagy: "the only original Brazilian philosophy"?*

Author: *Marcos de Almeida Matos*

Abstract: *In his introduction to the fac-similar edition of the Revista de Antropofagia, Augusto de Campos stated that Antropofagia, expressed in the works of Oswald de Andrade and others, is "the only original Brazilian philosophy and in some ways the most radical of artistic movements that we have produced". To determine the truth conditions of Augusto de Campos's sentence one would have to understand how Amerindian anthropophagy could be taken by the authors of the Revista as the index of an unprecedented philosophy and anthropology that would compose a true Weltanschauung, anticipating the definitive descent of reason to the body operated by the works of Marx, Nietzsche or Freud. However, as a philosophical concept, Antropofagia subverts precisely the elements of Augusto de Campos's sentence: "philosophy", "originality" and "Brazilian" can no longer mean exactly the same thing.*

Keywords: *Anthropophagy. Philosophy. Exogamy. War.*



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.