



Periferia

E-ISSN: 1984-9540

periferiauerj@gmail.com

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Janeiro

Brasil

Leite Costa, Tiago
Aspectos do conceito de Utopia na filosofia antropofágica
Periferia, vol. III, núm. 1, enero-junio, 2011
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Duque de Caxias, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552156376005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Aspectos do conceito de Utopia na filosofia antropofágica*Tiago Leite Costa¹**RESUMO:**

O artigo busca apresentar a antropofagia filosófica de Oswald de Andrade, a partir de aspectos do conceito de Utopia desenvolvidos pelo autor em uma série de ensaios e teses escritos nas décadas de 1940 e 1950.

Palavras-chave: “Antropofagia filosófica; Utopia; Oswald de Andrade”.

Title: Aspects of the concept of Utopia in philosophical anthropophagy

ABSTRACT:

This article aims to present Oswald de Andrade's philosophical anthropophagy, based on aspects of the concept of Utopia developed by the author in a series of essays and thesis written in the 1940's and 1950's.

Keywords: “Philosophical anthropophagy; Utopia; Oswald de Andrade”.

¹ Mestre em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutorando em Literatura Brasileira pela mesma universidade. Desenvolve uma pesquisa sobre Oswald de Andrade e publicou diversos artigos sobre o tema.

Da divulgação do *Manifesto antropófago* até hoje, a Antropofagia tem sido exaustivamente usada como metáfora para a compreensão da cultura brasileira e da ação de seus artistas e intelectuais. Como consequência, se por um lado o termo se estabeleceu como paradigma fecundo e heterogêneo para os mais variados modos de criação e de pensamento crítico, por outro, cristalizou-se como uma forma de defesa condescendente de certos impasses políticos e estéticos brasileiros.

Não obstante a longevidade e influência da Antropofagia, a verdade é que poucos conhecem, de fato, o trabalho filosófico de Oswald de Andrade. Nele, a eterna questão da “angústia da influência” ocupa um segundo plano. Em seu lugar, encontramos uma profusão de estudos formulados em uma gramática teórica multidisciplinar que, não apenas dão consistência às *boutades* vanguardistas do manifesto de 1928, como se estendem, para muito além delas, em elaboradas reflexões sobre a constituição do poder e do discurso ao longo da história do Ocidente.

A “filosofia da devoração” ganha corpo de 1945 a 1954, ou seja, na última década de produção intelectual do autor. Durante esse período, Oswald redigiu uma série de ensaios, artigos e teses, em que elabora a “visão de mundo antropofágica” a partir de um esquema em que confronta duas tendências psicológico-culturais da espécie: o matriarcado e o patriarcado.

Inspirado nas pesquisas antropológicas de J.J. Bachofen, Oswald acredita que as origens das sociedades civilizadas apontam para a divisão do trabalho como grande responsável pela ruptura com o equilíbrio natural do mundo primitivo. Desde então, impôs-se o patriarcado, baseado na propriedade privada da terra, na herança paterna e na monogamia, em detrimento do matriarcado, calcado na propriedade coletiva da terra, no filho de direito materno e na poligamia.

Inúmeros desdobramentos derivam desse mito de origem. O principal é a oposição entre uma cultura antropofágica, lúdica e coletivista, e uma cultura messiânica, escravagista e individualista. Este modelo binário, por sua vez, dará suporte a várias hipóteses levantadas por Oswald ao longo dos diversos ensaios, todas mais ou menos ancoradas no que supostamente seria a história da manipulação do sentimento metafísico-religioso (órfico) do ser humano por parte das elites dirigentes de todos os tempos.

A quantidade de temas contemplados nesses textos é extremamente vasta e sugere infindáveis formas de abordagens. De uma forma geral, pode-se dizer que suscitam um duplo interesse: primeiro pelo estilo narrativo-conceitual em que são escritos, e que permite ao autor relativizar a suposta oposição entre os campos discursivos da interpretação e da criação (ou das teorias do conhecimento e do ficcional); em seguida, por suas reformulações heterodoxas de alguns fatos e idéias basilares da história do ocidente.

Não se deve esperar, entretanto, tais noções sistematicamente discriminadas nos escritos oswaldianos. Ao contrário, elas surgem em um processo conceitual aberto, de cronologia não-linear e por meio de uma articulação em rede de questões históricas, filosóficas, políticas, éticas e estéticas variadas. Como diz Evando Nascimento: “A antropofagia é, antes de mais nada, um texto. E texto é o que resiste ao significado de idéia, enquanto recorte na idealidade da significação” (NASCIMENTO, 2011, p. 356).

Assim, o que proponho com este artigo é apresentar uma entre outras leituras possíveis de um conceito que irá costurar uma parcela importante das análises de Oswald de Andrade: a Utopia. Segundo o autor:

No fundo de cada Utopia não há somente um sonho, há também um protesto. Não é outro o sentido do grande estudo de Karl Mannheim intitulado *Ideologia e Utopia*, esse de que ao contrário da ideologia que procura manter a ordem estabelecida, toda Utopia se torna subversiva, pois é o anseio de romper com a ordem vigente. (...)

De modo que, como o sociólogo eminentemente generaliza o conceito de ideologia (mentalidade vigente), é necessário estender também o conceito de Utopia. Por isso assinalei aqui a fraqueza de visão crítica daqueles, para quem Utopia é somente a obra renascentista de Morus e Campanella. Ao contrário, e aí está Mannheim para esgotar o assunto, chama-se de Utopia o fenômeno social que faz marchar para frente a própria sociedade. (ANDRADE, 1972, p. 195-96)

A Utopia para Oswald é a pólvora que desperta a insubmissão e precede as transformações sociais. Seu objetivo é chamar a atenção para aquilo que extravasa os sonhos coletivos e invade a realidade comum. Por isso, o termo será utilizado com desenvoltura nas análises históricas, de modo que vários fatos pinçados como exemplos

da luta contra os valores autoritários em diferentes épocas são generalizados como gestos utópicos.

A ampliação do conceito e sua re-contextualização em variados momentos de mudança cultural seguem um procedimento parecido com o adotado por Mannheim em relação à noção de ideologia. Para o último, o problema era o de escolher entre as acepções de ideologia ampla (estilos culturais, épocas, visões de mundo) e fechada (de veio político, designando a idéia de falsa consciência para legitimação do poder). Alfredo Bosi explica a solução adotada por Mannheim:

A obra clássica de Mannheim foi escrita no momento em que a sociologia da cultura começava a tocar o limite do próprio relativismo, interrogando-se a si mesma sobre sua própria validade enquanto saber condicionado. Se a ciência da sociedade identifica a condição dependente e relativa das idéias e dos valores de cada visão de mundo, onde encontrar o *locus* livre e autônomo da verdade, isto é, quem pode proferir juízos de valor fora ou acima do seu próprio nicho social? Daí a oscilação, a meu ver fecunda, de Manhheim entre manter o veio historicista das suas matrizes (insistindo na efetividade dos estilos culturais com suas coerentes visões de mundo) e aproximar-se exploratoriamente do conceito marxista de ideologia, presumindo como suspeitos de falsa consciência aqueles discursos com que os estratos dominantes de todas as épocas pretendiam legitimar o seu poder. (BOSI, 2010, p.75)

Esta oscilação de Manhheim entre as duas acepções de ideologia é intensamente assimilada nos ensaios oswaldianos. Sem dúvida, a opção exclusivista entre uma ou outra significação só poderia resultar no empobrecimento do estudo dos fenômenos sociais, uma vez que estes sempre podem ser encarados de mais de um ângulo. A análise dos condicionamentos culturais, então, não deveria ser oposta à das manipulações políticas, mas complementar. Como nenhuma das duas visões é suficiente para esgotar um fato histórico, o ideal é que se auxiliem na interpretação enriquecedora e crítica do mesmo. Penso que, ao utilizar a noção de Utopia numa acepção ampla e estendê-la a períodos históricos em que o termo nem sequer existia, Oswald segue a trilha aberta por Manhheim.

Nessa via metodológica, então, Oswald nos apresentará o “Ciclo das Utopias”, período histórico que se inicia no século XVI, com a divulgação das cartas escritas por Américo Vespúcio em sua viagem pelo Novo Mundo, e culmina com o Manifesto Comunista de

Marx e Engels. O “ciclo”, porém, extravasa sua cronologia circunscrita. De maneira que o molde utópico da mentalidade moderna é prenunciado muito antes da modernidade, ao longo de toda a história antiga e medieval.

Um bom exemplo é o caso do “primeiro cristianismo”, classificado por Oswald como “uma Utopia herética tanto em face do Sanhedrin judaico como do poderio político romano” (ANDRADE, 1972, p.196). No capítulo em questão, o autor ressalta a valorização que o termo grego *Parúsia* – “destinado a indicar a volta do Deus vingador para repor as coisas em seus eixos numa situação social errada” (ANDRADE, 1972, p.196)– alcançou naquelas circunstâncias, e como continuaria a motivar, tacitamente, as “heresias” ao longo de toda a Idade Média:

O cristianismo foi no seu início uma religião de justiçadores. Como toda religião fabricada ela devia seguir certas diretrizes psicológicas capazes de atrair para o seu culto um grande número.

Quando se forjaram os evangelhos, vinte anos depois da morte do Cristo, eles se fizeram em torno de uma esplêndida idéia, a da 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. Era um milagre à vista pelo qual esperavam os humildes pescadores, os vagabundos e os expulsos das grandezas da terra (...).

Contra os desvarios de uma corte de gozadores infames, que eram os habitantes do Olimpo ou os vagos tótens esquecidos nas migrações forçadas das levas cativas (...) o cristo chibatado, suplicado, morto na irrição era a solidariedade imediata para as vitimas da desigualdade social. (...) O suplício da cruz era tão natural e comum que, num só dia, em Jerusalém, Tito fizera crucificar dois mil judeus. (...).

Foi Clemente de Alexandria o responsável pelo 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. O cristianismo deixava com ele sua missão revolucionária e social.

Coincidiu com a ação de Clemente de Alexandria a oficialização do cristianismo como religião de Estado romano pelo imperador Constantino. “Façamos a revolução, antes que o povo a faça”, foi a fórmula oportunista que encontrou o neo-convertido. (...) (ANDRADE, 1991, p. 239-240)

Seguindo o raciocínio do autor, as “heresias” teriam herdado o legado revolucionário do primeiro cristianismo ao renegarem a autoridade da Igreja medieval em favor da manutenção do ideal parusíaco de justiça em vida, mesmo quando profeticamente adiada. Isso o levaria a conclusão de que: “No fundo de cada heresia há, pois, uma Utopia. E essa Utopia se dobra e recobre do ideal parusíaco” (ANDRADE, 1972, p. 198).

O conjunto das “heresias”, portanto, formará parte importante do que Oswald considera a mentalidade “pré-utópica”. O Arianismo, os valdenses, o catarismo e, principalmente, o milenarismo de Joaquim de Flora e suas idéias panteísta “as quais às vezes tomaram certa coloração comunista, ameaçando mesmo a legalidade das riquezas folgadas do papado” (ANDRADE, 1972, p. 199), são alguns dos casos retratados como exemplos das rebeldias heréticas na Idade Média, “quase todas liquidadas a ferro e fogo” (ANDRADE, 1972, p.196).

Além das heresias “pré-utópicas”, Oswald enxergava nas feições matriarcais da Idade Média outra possível raiz das utopias vindouras. Esse caráter matriarcal estaria ligado a três causas interdependentes: o declínio do “patriarcado romano” com as invasões bárbaras; a interrupção do comércio com o oriente, que levara a substituição da escravidão pela servidão; e, por fim, a poligamia generalizada:

É necessário insistir sobre o caráter matriarcal que tomou a Idade Média em face do derrocamento do poderio patriarcal romano. (...) No entanto, historiadores e sociólogos esquecem essa fase essencial de transformação dos costumes do Ocidente, que o cristianismo mesmo vitorioso e oficial não poderia deter de modo nenhum. Pode-se afirmar que desde o século V até o IX (...) o que presidiu a vida incerta e nômade da Europa foi o mais completo e livre estado de poligamia. Isto ligado a uma concepção do bem-estar geral que fugia a qualquer cogitação de acumulo de riqueza e exploração de classe (...).

Na história conhecida já se constatara a existência de fases pseudocapitalistas ou mesmo capitalistas entre os povos mais avançados da terra. A vida em certas regiões do Oriente, como no Egito, atesta esse fenômeno. Mas o grande “rut” que liquidou o Império Romano era realizado não por povos tão superiormente organizados e evoluídos. Tratava-se de hordas do tipo matriarcal que vinham afogar as tradições jurídicas patrilineares da cultura romana nas ondas impetuosas e desregradas de sua fome e de sua seiva sexual. De que modo o Direito Romano, que havia sido apenas condensado por Justiano nesse mesmo século V, poderia opor as suas barreiras legalistas a essa humanidade sedenta de usufruição e de gozo que vinha das invasões? Em que língua poderiam padres, pretores ou rábulas

moralizar aquelas frenéticas populações vazadas no fundo dos abismos do mundo, que só conheciam a liberdade do amor e a realidade da presa?

Uma curiosa *poudrie* tem nublado essa fase da história do Ocidente a fim de que se perca o seu caráter profundamente marcado pelo regime matriarcal que nela deixou impressionantes vestígios. Somente a fecundidade jorrada e renovada do coito livre poderia, no primeiro desequilíbrio do mundo medieval, fazer resistir essa amalgama humana aflitivamente abatida pelos revezes da fome e da peste, da guerra e da anarquia e trazê-las até dias mais claros. (ANDRADE, 1991, p. 263-64)

É preciso começar observando que o quadro descrito acima é explicitamente auto-referente, isto é, remete de imediato à própria dialética antropofágica do matriarcado x patriarcado. Portanto, para além dos critérios exclusivamente historiográficos de retificação ou não dos fatos descritos, a passagem deve ser contemplada à luz dos pressupostos antropofágicos. De modo que, o que interessa na citação é o convite do autor a revermos a época em outra encenação, cumprindo outro roteiro, no caso, o de um período plenamente influenciado pela índole matriarcal, e não de completa hegemonia patriarcal, como estaríamos acostumados a pensar.

Desse ponto de vista, “o realismo da vida livre do medievo sexual tem inutilmente sido deturpado pela moral infecciosa dos escritores cristãos” (ANDRADE, 1991, p.265). Isto teria resultado, entre outras coisas, no encobrimento das reais influências do avunculato¹ na eleição de soberanos, da bastardia nos costumes de todas as classes e da exaltação da sensualidade feminina, explicitada sem falsos pudores nos poemas provençais.

Da mesma forma, o autor chama a atenção para as diferenças entre aquela economia sem comércio, calcada no “justo preço” e na condenação do lucro intermediário, e uma economia de acumulação, só tardiamente recuperada na aurora do Renascimento, de onde sairia “das indústrias florescentes da Itália e de Flandres a figura esquálida e faminta do assalariado” (ANDRADE, 1991, p. 207).

É claro que Oswald não ignora as virtudes da emergente burguesia em favor da idealização cega dos barões e clérigos, exploradores que viviam do fisco e da servidão no campo. Ao contrário, faz questão de realçar os ganhos decorrentes da revolução forjada nos burgos contra “o ócio feudal, baseado em prerrogativas e brasões” (ANDRADE, 1991, p.208). Ressalta, igualmente, que “o dinheiro, atomizando o poder,

destacando-se da pessoa do seu possuidor, foi o campeão das franquias e liberdades do homem comum no Renascimento” (ANDRADE, 1991, p.209).

Todavia, bem menos elementares são suas constatações sobre a moral medieval, na qual enxerga uma oposição frontal entre valores vitais e valores econômicos. Tal organização social, baseada nos códigos de “ajuda e amizade”, ao invés do código burguês de “igualdade e trabalho”, se apoiaria no fato de que “a vida cotidiana se misturava à vida supraterrena. Não era aqui no mundo que terminava a existência”² (ANDRADE, 1991, p. 266).

Toda essa argumentação, de tons estranhamente conservadores, ganha maior clareza quando Oswald desenvolve seus detalhes históricos:

Desde o ano Mil, os burgos florescem fazendo face ao castelo. Mais que um símbolo, Veneza, a cidade sem terra, a cidade dos canais, defronta o espírito de latifúndio medieval. A república dos doges nunca deixara de comerciar com Bizâncio e com Islã. E os primeiros objetos que oferece aos mercados do Oriente em troca de especiarias e tecido são escravas brancas para os haréns asiáticos e madeira e ferro com que o sarraceno virá atacar o cristão pela posse do mundo ocidental. É esse aspecto gelado do comércio, colocado pela ganância, acima e fora do mundo moral que fez a longa corrente dos que a ele opõe valores éticos e humanos (ANDRADE, 1991, p. 207).

Nota-se, dessa forma, como o desenvolvimento histórico do matriarcalismo medieval tem a intenção concomitante de contrastar o lado coletivista daquela concepção de vida com a face individualista da ética oriunda do liberalismo e do iluminismo. Nesse sentido, a interpretação do sentimento anti-comercial como base da argumentação anti-individualista parece desligar a relação direta entre os valores humanistas e as conquistas liberais modernas voltadas para a autonomia individual. Oswald chama a atenção para o fato de que na ética medieval, como nas velhas éticas comunitárias da Antiguidade, as obrigações de um indivíduo com o bem comum não se destacavam de sua auto-realização. Assim, sugere que, provavelmente, alguns de nossos melhores “valores éticos e humanos” tenham raízes profundas naquelas visões de mundo anteriores as conquistas do indivíduo que tanto marcaram as revoluções modernas no Ocidente. Para ilustrar o ocaso dessa época, Oswald evoca Dom Quixote:

O fino iluminista Miguel de Cervantes fechou esse ciclo decisivo da história do Ocidente com uma gravura genial. O *Dom Quixote de La Mancha* é a epopéia do equívoco. Um homem de pendores pedagógicos, formado na leitura dos livros que perfumam a primeira Idade Média, sai de casa, ao claro sol de um dia útil, para endireitar o mundo. Em vez da justeza e da justiça, encontra já instalados nas cidades e pelos caminhos, o lucro, o mercado, a inverdade e a subjugação impune do débil pelo forte. (ANDRADE, 1991, p.267)

A essa altura é interessante destacar como todo o desenho antropofágico das “heresias” e do matriarcalismo medieval pressupõe algumas manobras críticas. A primeira é a que evidencia aquilo que o autor chama de “dirigismos históricos”, ao apontar para as falsificações implícitas à História contada de acordo com os interesses elitistas de cada época. Neste viés, Oswald não só especula sobre a importância latente das idéias “pré-utópicas” e das bases matriarcais do medievo, como muitas vezes explora a estrutura formal dessa especulação, por meio de imagens dramáticas e frases barrocas, com as quais aponta para o que há de romanesco nas narrativas históricas.

Com efeito, a escolha do conceito de Utopia como peça chave da revisão antropofágica não é gratuita. Tendo em vista que o termo se reporta ao imediatamente impraticável, porém imaginável (KUMAR, 1991), o uso estético-político do conceito visa, entre outras coisas, mostrar como uma parcela fundamental da história é feita pelos transbordamentos de nossa compreensão da realidade (e do imaginário) imediata, incitando sua transformação.

Por último, Oswald também parece presumir a importância daquilo que, mais tarde, alguns autores contemporâneos compreenderiam como as práticas cotidianas, as descontinuidades históricas ou os lances do micro-poder, normalmente ausentes da história monumental. Em sua versão antropofágica da Idade Média, então, as análises e descrições que faz de quadros e personagens, pelos quais reconstrói os detalhes sonegados pelos “fatos históricos”, levam em conta os detalhes e as idiossincrasias humanas, os apetites e as paixões que regem nossas ações e pensamentos no dia-a-dia.

Pode-se argumentar, todavia, que a proposta oswaldiana incorre no paradoxo de almejar a posição normativa que critica. Isto é, de que a antropofagia filosófica, de certa forma,

parece pretender o posto de descrição neutra e distanciada, a partir da qual se iluminará a verdade a despeito das manipulações da história oficial.

O que ocorre, porém, é o exato contrário. Não é preciso grande esforço para perceber que os ensaios antropofágicos se constroem de forma abertamente poética, personalista e apaixonada. Neles, a ambigüidade funciona como um instrumento convocado a operar a síntese entre o crítico e o pessoal, o filosófico e o ficcional. Não à toa, Oswald afirma, entre outras coisas, que: “Só o escritor interessado pode interessar” (ANDRADE, 1990, p. 86); ou que: “o romance é sempre um tratado de filosofia sem cátedra, sem terminologia especial e sem a responsabilidade de um sistema” (ANDRADE, 1991, p.58).

É preciso perceber, no entanto, que assim como a possibilidade de invenção dentro das práticas e jogos cotidianos, dos contos e artes de dizer, não é ilimitada, pois obedece a códigos implícitos e regras veladas³, os improvisos filosóficos e redescrições históricas de Oswald também levam em conta a aplicação de códigos comuns e o respeito a certos acordos tácitos, sem os quais sua crítica simplesmente se esvaziaria de sentido e de crédito. Como na improvisação em um instrumento musical, é preciso conhecer as escalas, até mesmo quando a intenção é subvertê-las.

É desse modo, portanto, que autor seguirá com a fermentação do conceito de Utopia, dessa vez identificando a importância da cultura árabe no cotidiano da Idade Média. Para ele, os séculos de presença moura no mediterrâneo encerram o último capítulo sobre a história das idéias “pré-utópicas” que ameaçaram os valores patriarcais do Setentrião europeu e preparam o terreno para as utopias modernas. No ponto de transição para a Modernidade, Oswald ainda creditaria à miscigenação entre árabes e ibéricos uma das grandes causas da expansão marítima, tendo em vista os caracteres nômade e conquistador dos islâmicos.

Foram os moçárabes de Espanha e Portugal que povoaram os porões das caravelas e, no pórtico das *Utopias*, ficou para sempre aquele nauta luso bronzeado do sol atlântico que o chanceler Thomas Morus conta ter encontrado na nave catedral de Antuérpia e que lhe abriu os olhos para paraísos americanos da Descoberta.(...)

Enquanto o deus único do deserto, deus de caravana, se metamorfosearia transformado no Cristo, em deus de caravela, sob a condução compreensiva da roupeta jesuíta na direção da conquista da América.

Foi essa religião de caravela que presidiu ao arfar das Utopias, principalmente das duas que se colocam na abertura da era da navegação, sonhadas por Morus e Campanella (...)

Vinda da Arábia petrificada e saída do deserto, a gente sarracena se mesclaria na Península para continuar pelos caminhos do oceano o seu impulso exógamo e conquistador, que trazia em si o errático e o imaginoso, a aventura e a fatalidade. E que só havia de estacar nos verdes da Descoberta. Na ilha de Vera Cruz, Ilha de Santa Cruz, Ilha de Utopia, Brasil (ANDRADE, 1972, p.155-157)

Chegamos, finalmente, à descoberta da América e ao início do “Ciclo das Utopias”. Para Oswald, a importância do Novo Mundo para o destino do Ocidente está ligada, definitivamente, ao contato com a cosmologia e a cultura do homem primitivo. A Europa vinha se transformando, desde a gradativa falência do papado romano, passando pelas liberdades municipais das cidades italianas, pelo ressurgimento do comércio e, ainda, pela reforma cristã. Tudo isso, entretanto, não convence o autor de que seria o suficiente para deslocar as “prateleiras fixas” dos preconceitos medievais, já que:

Também toda a cosmologia dantesca é ptolomaica(...). Não foi só o Papado que quis fulminar Galileu. Calvin exclamationava: “quem ousaria colocar a autoridade de Copérnico acima do Espírito Santo?” E Lutero dizia do sábio revolucionário: “Esse imbecil quer destruir toda a Astronomia” (ANDRADE, 1972, p. 211)

Assim, a carta *Mundus Novus* enviada por Américo Vespúcio a Pedro Lourenço de Médici, em 1503, será considerada um marco definitivo na formação da mentalidade ocidental moderna. A divulgação das imagens pelas quais o “navegante florentino” descreve as peculiaridades do Novo Mundo inquietou a Europa e desencadeou o surgimento das utopias modernas. Para além do céu e do inferno, havia do outro lado do mundo um novo homem, com uma nova cultura e novos valores.

Acima de tudo, a admiração de Oswald por Vespúcio resulta da atitude sem preconceitos que este, supostamente, teria tido perante os índios. Diferentemente dele, Pero Vaz de Caminha iria escrever um documento imbuído do “mofo medieval das concepções teológicas”, no qual se exasperava exclamando, ““em primeiro lugar é preciso salvar essa gente! Salvar queria dizer vestir, por sapatões e chapéu e, além de tudo obedecer ao conquistador branco”. (ANDRADE, 1972, p. 214)

Américo Vespúcio, de acordo com Oswald, agira de forma oposta, assinalando a cordura e inocência dos índios e exaltando a liberdade e a igualdade em que viviam, num regime que ignorava a propriedade, a moeda e o comércio. Vespúcio notava, também, a ausência de reis, templos e ídolos. Tudo isso levara o conquistador à constatação que Oswald reproduz e comenta:

Aqueles povos têm “una scelerata libertá di vivere, La quale piu tosto se conviene agli Epicuri Che alle Stolci”.

Estava revelando que, na realidade e na prática, era possível viver-se em estado epicúreo. E isso jogava por terra todas as longas e tremendas asceses que tinham presidido à construção do mundo medieval. (ANDRADE, 1972, p. 215)

No mais, Vespúcio ainda carregaria o mérito fictício de ter sido o capitão de Rafael Hitlodeu, o navegador português que teria, supostamente, se encontrado com Thomas Morus na Antuérpia e o teria marcado de forma profunda com as histórias sobre os costumes das terras desconhecidas, principalmente os da chamada Ilha da Utopia.

É bastante provável que a Utopia de Morus tenha sofrido, de fato, influência direta das cartas de Américo Vespúcio, e que a arquitetura sócio-econômica traçada no livro tenha sido feita a partir do acréscimo fabuloso sobre as notícias (verdadeiras ou não) recém chegadas do Novo Mundo. Ironicamente, inclusive, em determinado momento da descrição da Ilha, ao ser interrogado por Thomas Morus sobre alguns possíveis contratemplos de tal organização social, o nauta Rafael Hitlodeu teria respondido: “Vossa imaginação não poderia fazer a menor idéia duma tal república” (ANDRADE, 1972, p.162).

Para o olhar analítico de Oswald, porém, o tratado utópico de Morus tem outros méritos. Ele iria preconizar as críticas de Marx à devastação da agricultura pela indústria de lã e ao processo de proletarização da Europa. E, sem dúvida, o livro varia entre a descrição da utópica sociedade igualitária e considerações de cunho “socialista” sobre a propriedade privada, os deveres do estado, o dinheiro, o trabalho e etc. Outro livro, “A Cidade do Sol”, de Tomaz Campanella, escrito no início do século XVII, também será citado em detalhes como exemplo de crítica social e defesa dos ideais coletivistas inspirados nas notícias vindas do além Atlântico.

O que se nota dessa interpretação de Oswald, por conseguinte, é que, além da idealização da sociedade proto-comunista inspirada no estilo de vida das comunidades primitivas do Novo Mundo, a Utopia de Morus (como será a Cidade do Sol de Campanella) reproduz, igualmente, uma crítica às regalias parasitárias da nobreza e do clero medieval. Este era o momento no qual a consciência burguesa dava os primeiros passos e, na sua esteira, vinham as primeiras denúncias aos privilégios de classe. De maneira que não se deve ignorar que o igualitarismo das sociedades utópicas de Morus e Campanella, também se embasa neste contexto negativo:

O caminho percorrido pelas Utopias renascentistas conduz a dois pontos altos – o ódio ao ócio, evidentemente ao ócio de classe que produziram as longas e pesadas desigualdades medievais; e à exaltação da comunhão de bens. O ócio da selva colocava-se assim face aos ócios de privilégio. (ANDRADE, 1978, p.176)

Assim, mais do que o puro idealismo, é o componente crítico do projeto utópico, seu questionamento político, que interessará aos objetivos estratégicos da antropofagia. Dessa forma, apesar da inegável importância que atribui ao papel do “Novo Mundo” na construção do conceito de Utopia e, por consequência, na arquitetura do pensamento crítico moderno, Oswald não iria parar por aí.

Houve na base do nascente humanismo europeu, tendências contra-idealistas que despertaram grande interesse nele. Aquilo que caracterizará como “uma geografia do riso, das sátiras e do ceticismo”, ou o “avesso da Utopia” e que, segundo ele, pode ser mapeado nas obras de Erasmo, Rabelais e Cervantes.

O que Oswald quer expressar com “avesso das utopias” é o fato de que esses autores, assim como os utopistas, também serão os críticos da teologia medieval em decadência e de alguns valores patriarcais que ascendiam com a burguesia. Entretanto, suas sátiras não atingirão o problema econômico da desigualdade, e, portanto, não se ocuparão das utopias sociais.

Com Erasmo e Rabelais, então, se configura a “Utopia negativa”, “a Utopia que o homem encontra em si mesmo”. Para o autor, há mais pensamento em Erasmo, porém, menos literatura, pois “Rabelais já começa a fazer da língua o próprio estofo da sátira”(ANDRADE, 1978, p. 181). É assim, por exemplo, que em “Gargantua e Pantagruel” Rabelais esboça uma sátira dos otimismos utópicos de Morus,

ridicularizando os personagens de Babedec, filha do rei Amauretas da Ilha das Utopias, e Thaumaste, um sábio inglês, referência direta ao próprio Morus. Antes de tudo, Rabelais é “o primeiro riso ateu, quando atravessado o funesto túnel medieval, a Europa abre os olhos para o homem natural, sem culpa nem redenção” (ANDRADE, 1978, p.181).

Erasmo, contudo, é considerado por Oswald como o grande precursor das “utopias negativas”. Para ele, o “Elogio da loucura” é uma tentativa de desmoralização da mentalidade patriarcal, que se consolidava com os primórdios do capitalismo. O que ele vê no livro de Erasmo é uma psicologia social que investe violentamente contra os já claudicantes valores do céu e do inferno católicos, e que, ao mesmo tempo, duvida e ironiza as virtudes da nascente burguesia. “Erasmo não aceita a *docta ignoranza*⁴ de Nicolau Cusano nem abre as veredas do iluminismo devoto”, afirma Oswald. É curioso observar, nesse sentido, como antes mesmo de Descartes, o “Elogio da Loucura” pressente a ascensão do racionalismo moderno:

Logo no início, pergunta o mestre de Roterdão: “Dizei-me se há por acaso um só dia na vida que não seja triste, desagradável, aborrecido, quando não é animado pela volúpia que é o condimento da loucura?” E apela para uma citação de Sófocles: “como é bom viver! Mas sem a sabedoria, pois esta é o veneno da vida!”(ANDRADE, 1978, p. 178).

Seja pela utopia ou pela sátira, o fato é que o século XVI, em geral, é de importância decisiva para a antropofagia filosófica. Na aurora da modernidade ocidental, Oswald procura resgatar os episódios esquecidos na virada ideológica que destronou a teologia medieval. Seu faro parece detectar a existência de acontecimentos deturpados pela mal contada história da hegemonia da mentalidade liberal e burguesa. Assim sendo, passa a buscar outras versões para as grandes descobertas e profundas transformações culturais do século XVI que, segundo ele, “por mais que se queira sofismar, foi um século libertino e revolucionário” (ANDRADE, 1972, p.170).

Após a descoberta do Novo Mundo, o “Ciclo das Utopias” continua em outros inúmeros episódios informados pela ótica inquieta de Oswald de Andrade, para a qual pensamento e existência, linguagem e vida, não parecem constituir entidades plenamente separadas.

Na Antropofagia, pensar, conhecer ou descrever algo implica em se relacionar e, de certa forma, modificar ou recriar este algo. Isso, todavia, não presume a pura e simples invenção de fatos, mas antes, o diálogo com os textos e autores visitados nos ensaios. Pelo método antropofágico, contudo, Oswald não abre mão da experiência de se tornar narrador da história que lhe chega às mãos. De maneira que, ao reler os cânones com independência, resgatar textos marginalizados e, por fim, observar a História de outras perspectivas, esta se reinventa por si só, e, como consequência, produz novos olhares sobre o presente e o futuro.

Bibliografia

- ANDRADE, Oswald. *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1972 e 1978.
- _____, *Estética e política*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1991.
- _____, *Os dentes do dragão*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1990.
- _____, *Ponta de lança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- BOSI, Alfredo. *Ideologia e contra ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CERTEAU, Michel De. *A invenção do cotidiano. Vol. I – artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- FIGUEIREDO, Vera Follain de. Da profecia ao labirinto: imagens da história na ficção latino-americana contemporânea. Rio de Janeiro: Imago/UERJ, 1994.
- KUMAR, Krishan. *Utopianism*. Buckingham: Open University Press. 1991.
- NASCIMENTO, Evando. *A antropofagia em questão* In Antropofagia Hoje? Oswald de Andrade em cena / João César de Castro Rocha e Joel Ruffinelli (orgs) . São Paulo: E Realizações, 2011

-
- Tiago Leite Costa é mestre em Comunicação pela PUC-RJ e atualmente faz doutorado em Literatura, Cultura e Contemporaneidade na PUC-RJ

Tiago Leite Costa holds an MA in Communication from PUC-RJ and is currently doing he's Phd in Literature, Culture and Contemporaneity at PUC-RJ

¹ Instituição central do matriarcado que designa o domínio da família pelo tio materno, uma vez que nesse sistema, teoricamente poligâmico, não existiria a figura do marido e do pai, no pleno sentido que lhe atribui o patriarcado.

² Neste ponto, é interessante reparar como Oswald aborda uma mesma idéia em seus diferentes usos contextuais e, portanto, nos diferentes valores que se ligam a ela. Assim, a retórica da “vida supraterrena” é julgada de duas formas opostas no conjunto dos ensaios antropofágicos. Primeiramente, como manobra dos sacerdotes católicos interessados nos benefícios advindos dos dirigentes patriarcais, contra os quais a parúsia herética irá lutar a favor da justiça em vida. Em seguida, entretanto, a “vida supraterrena” será interpretada pelo signo positivo dos valores éticos matriarcais, em oposição ao cinismo materialista das monarquias absolutistas e da burguesia nascente, interessadas no lucro e na acumulação.

³ Sobre esse assunto ver CERTEAU, Michel De. *A invenção do cotidiano. Vol. 1 – artes de fazer.* Petrópolis: Vozes, 1998. (p. 70-82)

⁴ Nicolau de Cusa foi um cardeal da Igreja Católica Romana, conhecido como teólogo precursor do pensamento humanista. A sua obra *De Docta Ignoranza*, de 1440, disserta sobre os limites do nosso conhecimento e sobre a importância do reconhecimento de nossa ignorância perante a plenitude de Deus.