

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Felipe Augusto Vicari de Carli

**O MATRIARCADO NO PROGRAMA
ANTROPOFÁGICO: Oswald de Andrade, leitor de
Bachofen**

FLORIANÓPOLIS
2016

Felipe Augusto Vicari de Carli

O MATRIARCADO NO PROGRAMA
ANTROPOFÁGICO: Oswald de Andrade, leitor de
Bachofen

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Literatura, área de concentração em Teoria Literária, linha de pesquisa Teoria da Modernidade, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura.
Orientador: Prof. Dr. Raúl Antelo

FLORIANÓPOLIS
2016

*Pourquoi les hommes doivent marcher toujours comme ça ? Et pas
faire d'autres gestes ?*

Isadora Duncan, em pergunta para Oswald de Andrade

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao professor Raúl Antelo, cujas aulas e textos promoveram um fascínio singular neste aluno de literatura, por ensinar que o exercício de leitura é o de formar constelações de sentidos que se sustentam sempre em uma rede precária e aberta a novas tessituras, a uma ficcionalização produtiva e alegre, para além da interpretação obediente e servil.

Agradeço também aos professores Ana Luíza Andrade e Carlos Eduardo Schmidt Capela pelas críticas e sugestões feitas na banca de qualificação. Ainda, agradeço à professora Ana Luíza a valiosíssima sugestão bibliográfica de Jean-Joseph Goux; e ao professor Capela a lembrança do número 22 do Boletim de Pesquisas do NELIC, em que se fez um Dossiê a respeito de Furio Jesi com textos seus indispensáveis para a conclusão deste trabalho.

Não posso deixar de agradecer ao amigo e agora professor Alexandre Nodari, que me instigou a formular o projeto de pesquisa – que leu e a que fez numerosas contribuições – e a submetê-lo ao programa de Pós-

Graduação em Literatura da UFSC. É também Nodari o responsável pelo meu interesse pela Antropofagia de Oswald de Andrade, que antes eu praticamente ignorava. Estudar na UFSC, morando e trabalhando em Curitiba, foi bastante difícil e desafiador, mas Nodari provou estar certo, por ser o lugar mais adequado, sob a orientação do professor Raúl, para desenvolver esta pesquisa.

Agradeço à querida amiga Flávia Cera, que, com Nodari, me recebeu em sua casa várias vezes em Florianópolis com a mais digna hospitalidade. A ela devo também uma conversa decisiva no momento de maior ansiedade na escritura dessa dissertação.

Aos amigos e colegas da pós, Raquel Azevedo, Camila, Fernando Bastos e Gustavo Ramos, pela companhia nos dias de aula em Florianópolis, e pelo diálogo que sempre fez proliferar os sentidos do mundo. Também agradeço à colega Joana Corona (*in memoriam*), com quem tive pouco contato mas o suficiente para admirá-la.

Aos outros amigos de Florianópolis, Marcos Matos, Diego Cervelin, Fernando Scheibe e Leonardo D'Ávila, e os de Curitiba, Marco Valentim e Juliana

Fausto, de cujas espantosas inteligência e beleza do pensar aprendo sempre quão vasta e intensa é a terra.

Aos amigos e companheiros de jornada Rondinelly, Deborah, Paulo, Zé Márcio, Allyson e Eduardo: seres-tão e sertões de vida e alegria. Ainda fundaremos aquele projeto secreto vocês sabem onde.

Aos queridos amigos do Barril, João Paulo, Maria, Inês, e também a Joana, que viram nascer este projeto, e ouviram os choros de angústia do primeiro sopro deste texto e lhe embalaram os primeiros entusiasmos. Gratidão é sempre pouca para vocês.

À Piazada da Alegria, mais o Weiss, que não me apoiou em nada porque amigo à vera se ocupa mais com cerveja, futebol e política que com essas coisas da academia. Davam por sentado este trabalho, sucesso garantido, porque nos enganamos sempre juntos.

À mulher-enigma inesgotável, solo em que me desencontrei, despido e devorado, terror sagrado em que se condensa o disparate da vida. Minha dor, minha alegria. De tudo fica um pouco, e mal desconfia, Fada, o imenso de você que fica nas páginas que aqui seguem escritas.

A meus pais e à minha irmã, sempre.
Especialmente à matriarca, que acompanhava com
angústia redobrada cada angústia minha.

Resumo

Em 1861, Johann Jakob Bachofen escreve *Das Mutterrecht*, obra erudita de fôlego em que arrolava mitos, lendas e etnografias da Antiguidade nos quais recolhe vestígios da existência de um matriarcado primitivo que precedeu ao patriarcado clássico. Esta obra foi parcialmente lida por Oswald de Andrade na década de 40 do século passado, e foi definitiva para a retomada da Antropofagia dos anos 20, que havia sido renegada com a adesão do escritor brasileiro ao Partido Comunista Brasileiro. A partir de Bachofen, Oswald postula uma “Errática”, a ciência dos vestígios errantes, que identifica na nossa moderna, demasiadamente moderna civilização os vestígios de um fundo arcaico da linguagem e da religião, sobrevivências daquilo que sempre opõe resistência às figuras da transcendência, que é, para ele, patriarcal e messiânica, como o pai, Deus, o Ser, o Estado, o dinheiro, em benefício de uma experiência sempre renovada da vida. Oscilando entre Bachofen e Oswald, este trabalho coloca em ressonância recíproca as trajetórias intelectuais dos autores e de sua fortuna, para

investigar o papel da ideia de matriarcado no programa antropofágico.

Abstract

In 1861, Johan Jakob Bachofen wrote *Das Mutterrecht*, a monumental work wherein he listed myths, legends and ethnographies of the Antiquity where he gathered vestiges of an ancient matriarchy that preceded classical patriarchy. This book has been partially read by Oswald de Andrade in the 1940s, and it was crucial for the resumption of the Anthropophagy of the 1920s, the avant-garde movement that had been disowned when the Brazilian writer joined the Brazilian Communist Party. From his readings of Bachofen, Oswald postulates an “Erratics”, the science of the erratic vestiges, which identifies in our modern, all too modern civilization the traces of an archaic background of language and religion whose subsistence always resists against transcendence – patriarchal and messianic - and its avatars - father, God, Being, State, money – to the benefit of an ever-renewing experience of life. Swaying between Bachofen and Oswald, this work puts in resonance the intellectual courses of these authors and of their fortune, in order to

investigate the role of matriarchy in the anthropophagic program.

SUMÁRIO

1. Apresentação 17

2. Bachofen: de antimoderno a mal-comportado 57

A crise poética: Baudelaire e Hugo · Basileia muda! · Crise do jusnaturalismo positivista · Bachofen, o diletante antimoderno · Crise do Patriarcado: o isolamento do diletante e do artista infeliz · Catábase bachofenina: polêmica com Mommsen · Tradição, símbolo e mito · Visão e conversão · Renascimento profascista de Bachofen · Reconciliação com o mito: Benjamin (e um pouco de Oswald), leitor de Bachofen · O fundamento arcaico da linguagem. Morte estéril e morte fértil · Natureza: dominação e legalidade imanente · Bachofen, o arqueólogo mal-comportado

3. O Matriarcado de Pindorama 200

Tarsivwald: o *Abaporu* e o *Manifesto Antropófago* · Acefalia: saúde antropófoga · Índio: antimodelo · A escritura primitivista · A humanidade monstruosa: figura · O Matriarcado: fundo · Castração e a fórmula antropofágica · Exogamia e liberação sexual · O enigma mulher

4. Errática e hetairismo primitivo: Oswald leitor de Bachofen 332

Morte e vida da Antropofagia · A polarização simbólica: o feminino e o masculino · O direito materno: consequências éticas, econômicas e religiosas · Dioniso

e Apolo · Civilização: degradação da mulher e autossuficiência masculina · A nova ordem jurídica: o Estado e a escravidão · O sacerdócio e a teologia monoteísta · Hetairismo: antropologia matriarcal · Autossuficiência masculina: anestesia e censura · Homogeneidade e comensurabilidade: contra o hetairismo ontológico · O drama do poeta · Sentimento órfico e rítmica participante

5. Bibliografia525

1. Apresentação

Há poucos anos, eu não tinha ideia do que era ou de que se tratava a Antropofagia, o movimento de vanguarda que veio após as ebulições da Semana de Arte Moderna de 1922. Não que não tivesse tido notícias, não houvesse lido o *Manifesto Antropófago* e *Macunaíma*, livro que a Antropofagia reivindica para sua, digamos, tradição, ou os poemas de Oswald de Andrade. Que não conhecesse as obras de Tarsila do Amaral. Tinha noção da importância do Modernismo como um todo para a desativação de certo *establishment* literário beletrista e oficioso – mas como se não houvesse fraturas e divergências entre os próprios, digamos também, modernos. Chegava a confundir a Antropofagia com a Semana. Tanto que, nas obrigatórias de Literatura Brasileira que frequentei no curso de Letras, sequer se chegou a falar dos antropófagos: entre Monteiro Lobato e Graciliano Ramos, *Macunaíma*, entre os simbolistas ou parnasianos e Carlos Drummond de Andrade, *Os sapos* e o *Prefácio Interessantíssimo*. E só. A Antropofagia parecia apenas um desvio humorístico, uma blague

informalizante, digna sim de nota, mas talvez não mais do que de uma nota. O *Manifesto Antropófago* era, aliás, incompreensível para mim. Tinha a impressão de que se tratava apenas de um desbunde, de um amontoado irresponsável de invectivas que talvez não merecesse leitura mais detida.

A coisa começou a mudar quando li *Verdade Tropical*, de Caetano Veloso, um livro que me deixou absolutamente fascinado, por, a um só tempo, dar a ver a potência da alegria, como também a impotência de um sectarismo de esquerda – em geral governista - de que me encontrava arrodado, multiplicador de tabus, de zonas de interdição ao contato e ao contágio, de sentidos inquestionados, que, na obra de Caetano, se dava pela postura defensiva dos nacionalistas em relação aos experimentos com a sociedade de consumo, e, no meu entorno, com a interdição a qualquer tipo de crítica a um governo rubricado como popular (rubrica esvaziada, na medida em que cabe a qualquer governo eleito) e que, entretanto, encabeçava projetos devastadores, como a expansão do agronegócio e os grandes eventos esportivos, além das obras eco e genocidas, como as

hidrelétricas da Amazônia, especialmente Belo Monte. Foi na mesma época que passei a ter contato, pelas redes sociais, com Alexandre Nodari, hoje meu professor na UFPR, grande estudioso de Oswald de Andrade, e com Eduardo Viveiros de Castro, o formulador, junto com Tânia Ribeiro, das teses sobre o perspectivismo ameríndio, que, segundo ele mesmo, é a “retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”.¹ Surgia para mim toda uma nova *Weltanschauung* mais livre e alegre, mesmo ante o pessimismo que inspiram os últimos anos, da qual a Antropofagia, nos termos desta apresentação, viria a ser o carro-chefe.

Como se sabe, o livro de Caetano Veloso lhe dedica um capítulo. Trata-a como um dos ingredientes do pensamento e da arte brasileiros que, ao lado da bossa nova, dos poetas concretos (com seu resgate do barroco), do Teatro Oficina e da arte dos neoconcretos, teria sido aproveitado na geleia geral do movimento. Este teria tomado emprestado o nome de uma instalação de Hélio Oiticica, que também dá título ao disco-manifesto

¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2007, p. 114.

Tropicália ou Panis et Circensis, gravado com Gilberto Gil, Tom Zé e outros, e a uma canção presente no álbum lançado em 1968, do qual ouvimos também *Alegria, Alegria*.

Chama de plano a atenção no título desta canção o eco do famoso “[a] alegria é a prova dos nove”² do *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade. Na canção, um “*flâneur tropical*” passeia por uma metrópole brasileira, catalogando “imagens e sensações

² Considero dispensável, nas citações do *Manifesto Antropófago* que seguirão, documento arquiconhecido, deter-me nas referências. De todo modo, fica o registro de que, dentre todas as publicações que tenho em mão, a que preferi citar, por certo pudor falsamente castiço, a versão em fac-símile constante do primeiro número da *Revista de Antropofagia* publicada pela Editora Abril em 1975, com introdução de Augusto de Campos. Para os demais textos da *Revista* a serem citados, adotei a seguinte convenção: para a primeira denteição, convenientemente numerada, adota-se: “(*Revista*, I.1)”, em que o algarismo romano indica a denteição, e o algarismo arábico, o número. Para a segunda, que não é numerada, colocamos no lugar do número a data da publicação. Lembrando que a primeira denteição, com números mensais em formato de revista mesmo, com oito páginas cada em 33x24cm, foi editada em dez números entre maio de 1928 e fevereiro de 1929. A segunda, quando o termo “denteição” foi assumido para substituir o “anno” que informava a primeira, se transformou num suplemento de uma página do Diário de São Paulo, cedida por Rubens do Amaral, com publicação semanal entre 17 de março e 1º de agosto de 1979 (CAMPOS, Augusto de. *Revistas revidas: os antropófagos*. In: SEM AUTOR. *Revista de Antropofagia*, reedição da revista literária publicada em São Paulo – 1ª e 2ª “denteições” – 1928-1929. São Paulo: Abril, 1975.).

desconexas”,³ em que se justapõem corrida espacial, guerrilha e Claudia Cardinale, fotos de presidentes, bomba e Brigitte Bardot. Caetano apresentara a canção no Festival da Música Popular Brasileira da TV Record de 1967, acompanhado da banda argentina Beat Boys e da guitarra elétrica, contra que a plateia inicialmente reagiu com a arma que costumava usar contra as baladas românticas da Jovem Guarda: a vaia, transformada em material verbivocovisual por Augusto de Campos em 1972 com seu “VIVA VAIA”.⁴ No contexto do festival, a

³ DUNN, Christopher. *Brutalidade jardim: a tropicália e o surgimento da contracultura brasileira*. Tradução de Cristina Yamagami. São Paulo: UNESP, 2009, p. 89.

⁴ VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; AGUILAR, Gonzalo. *Poesia concreta brasileira: as vanguardas na encruzilhada modernista*. São Paulo: EDUSP, 2005. Augusto de Campos, em comentário contemporâneo ao festival, sublinha a vaia como um campo de comunicação de massa: “A vaia constitui um capítulo à parte e quase transformou o festival – como se disse pelos jornais – em ‘festivaia’. Na verdade, houve dois tipos de vaia, que, às vezes, se superpuseram – a vaia preconcebida, ao intérprete, e a vaia de desgosto à composição ou à classificação da música. Com a primeira, o público, parece que predominantemente estudantil e universitário, quis castigar alguns ‘valores consagrados’, como Hebe Camargo, e, ainda, dirigidamente, fustigar os intérpretes da música da jovem guarda que este ano acorreram ao Festival (Roberto e Erasmo Carlos, Ronnie Von, Demetrius, os Mutantes e os Beat Boys) e que a torcida ‘linha dura’ do samba, num ressentimento cego e irracional, não quer admitir nem mesmo como intérpretes ou compositores de músicas ostensivamente nacionalistas” (CAMPOS,

marchinha – como o próprio músico a define – polarizou-se naturalmente com outra canção de mesmo gênero, *A banda*, de Chico Buarque, que vencera o certame do ano anterior, dividindo o prêmio com *Disparada* de Geraldo Vandré. Em seu tom nostálgico, *A banda* evoca o carnaval como uma irrupção momentânea de uma alegria que “se espalhou na avenida e insistiu”. Logo após, entretanto, para desencanto do poeta, tudo toma seu lugar, numa ressaca pós-festa em que se restitui a normalidade e a lei. É assim que Augusto de Campos apresenta esta polarização:

Furando a maré redundante de violas e marias, a letra de *Alegria, Alegria* traz o imprevisto da realidade urbana, múltipla e fragmentária, captada, isomorficamente, através de uma linguagem nova, também fragmentária, onde predominam substantivos-estilhaços da “implosão

Augusto de. *Balanço da bossa e outras bossas*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 128-129). O segundo tipo de vaia, que não correspondeu àquela que reagiu aos *covers* de Beatles que subiam ao palco, é a que sofreu Sérgio Ricardo, de manifestação de efetivo desgosto com a canção. Ao marcar a defesa dos valores consagrados, a vaia sublinha e destaca como resistência a ser vencida o “não ao não” do tropicalista, que o dirá em 1968 quando, na esteira das manifestações em Paris, entoia o mantra “É proibido proibir”.

informativa” moderna: crimes, espaçonaves, guerrilhas, cardinales, caras de presidentes, beijos, dentes, pernas, bandeiras, bomba ou Brigitte Bardot. É o mundo das “bancas de revista”, o mundo de “tanta notícia”, isto é, o mundo da comunicação rápida, do “mosaico informativo”, de que fala Marshall McLuhan. Nesse sentido, pode-se afirmar que *Alegria*, *Alegria* descreve o caminho inverso de *A Banda*. Das duas marchas, esta mergulha no passado na busca evocativa da ‘pureza’ das bandinhas e dos coretos da infância. *Alegria*, *Alegria*, ao contrário, se encharca de presente, se envolve diretamente no dia-a-dia da comunicação moderna, urbana, do Brasil e do mundo.⁵

Caetano Veloso, por outro lado, custa a aceitar essa rivalidade com Chico Buarque. Aponta, por isso, para o que irmana as marchas: também como o narrador de *Alegria*, *Alegria*, “sem lenço, sem documento / nada no bolso ou nas mãos”, o narrador de *A banda* “estava à toa na vida” quando emergem as informações que lhes tocam a sensibilidade. Além disso, o compositor sublinha como os versos heptassílabos de cada canção, adequados

⁵ CAMPOS, Augusto de. *Op. cit.*, p. 153.

para a música popular, são intercambiáveis entre ambas as melodias. Pensando com Campos e Veloso, podemos notar a maneira pela qual a nostalgia pelo autêntico do narrador de Chico Buarque se atualiza como um enclave num tempo hipernormalizado, com cada coisa em seu lugar, cada qual no seu canto. A canção de Chico remete a um mundo atomizado pela perda da experiência: o cotidiano banal só se torna objeto poético – como em *Pedro Pedreiro* ou, mais tarde, em *Construção* – como denúncia de uma vida esvaziada, em que “o tempo passa/e a gente vai ficando pra trás/esperando”. Apenas o extraordinário – a estase temporal por qual a banda passa – é capaz de fazer entoar uma alegria vital e excessiva, que entretanto se deixa capturar como tempo de exceção, sempre ameaçada pela fatalidade de uma quarta-feira de cinzas que sempre vem: “Carnaval, desengano” (*Sonho de um carnaval*). O desengano é a panela do diabo, pois da festa que acaba resta a pergunta drummondiana: e agora? Agora, já nos ensinava Freud quando especulava sobre o primeiro festim antropofágico em que se comemorava a morte do pai primevo, é que nasce do arrependimento do excesso primitivo o tabu e a lei.

“*Morales, religions de compromis, hypertrophies de l’intelligence, sont nées de la dépression d’un lendemain de fête. Il fallait vivre dans la marge, s’installer, surmonter l’angoisse (ce sentiment de péché, d’amertume, de cendre, que laisse en se retirant le flux de la fête)*” – escreverá também Bataille em suas anotações sobre Nietzsche.⁶ O AI-5, ao apagar das luzes de 1968, é mesmo o símbolo da ressaca de nossos festi(ns)vais.

Contudo, graças à intercambialidade lembrada por Caetano Veloso, nada impede que a marchinha alegremente triste seja repentinamente tomada por frases dissonantes da guitarra elétrica dos Beat Boys: *Alegria, Alegria* atualiza, pois, a forma marchinha ao fazer da própria perda da experiência, nesse acúmulo insensato de ícones, marcas, celebridades e o sol brasileiro - a própria banalidade do cotidiano que Heidegger denuncia como esquecimento do ser⁷ - como material poético cheio de

⁶ BATAILLE, Georges. *Sur Nietzsche: volonté de chance*. 4 ed. Paris: Galimard, 1945, p. 211.

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

virtualidades. Se o *slogan* tomou o lugar da máxima e do provérbio como autoridade para a humanidade sem experiência, Caetano Veloso não vê problema algum em evocá-lo, como na sequência dos “supertudo publicitários”⁸ da canção *Superbacana*, que por sua vez nos lembra os *ready-made* da poesia de invenção advogada e elaborada por Oswald de Andrade em *Pau Brasil*:

reclame

Fala a graciosa atriz
 Margarida Perna Grossa
 Linda cor – que admirável loção
 Considero lindacor o complemento
 Da toailete feminina da mulher
 Pelo seu perfume agradável
 E como tônico do cabelo garçone
 Se entendem todas com Seu
 Fagundes
 Único depositório
 Nos E.U. do Brasil⁹

⁸ CAMPOS, Augusto de. *Op. cit.*, p. 171.

⁹ ANDRADE, Oswald de. *Pau brasil*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2003, p. 171.

Ao trazer do passado a promessa de felicidade embalada pela marchinha e a-fixá-la nesse fundo movediço da colagem superatual e desconexa de quadros e referências, verdadeiras u-topias, não-lugares que Oswald de Andrade vê nascer com a descoberta do Novo Mundo, Caetano Veloso parece tentar “arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la”.¹⁰ Não se trata, portanto, de apreender o passado tal como ele foi e lamentar-lhe a perda, domando-o em uma narrativa totalizante, um *logos* substancial a que se deve uma relação de reverência transformada em promessa sempre messianicamente diferida de redenção, tal como caracterizou Walnice Galvão a música nacionalista de protesto da época dos grandes festivais¹¹ – amanhã há de ser outro dia. O passado, a “memória fonte dos costumes” contra que se bate o *Manifesto Antropófago*, se faz carne cadaverizada, dessensualizada, *parti-pris* de sentidos determinados: Oswald de Andrade a ele opõe a experiência pessoal renovada, o concretismo e os *sentidos* como fonte da

¹⁰ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 12.

¹¹ *Apud* DUNN, Christopher. *Op. cit.*

memória: “[a]creditar nos sinais – insta o antropófago -, acreditar nos instrumentos e nas estrelas”. Acreditar até mesmo na publicidade, mas submetendo-a a um processo implacável de leitura deglutidora, que não se traduza em mera reafirmação da mercadoria em seu fetichismo mortificado, seu dispositivo regulador, seu objetivo criado que “reage como os Anjos da Queda”, mas como parte de um mundo material e sensível, da natureza viva e pulsante, na “rítmica participante”, carregada de uma dimensão sobrenatural: como, enfim, texto.

Como experiência pessoal renovada, o texto é demanda de tradição (e não de passado, que é sinônimo de reação) porque “na tradição podem ser encontrados pontos de referência e apoio para o progresso”¹², pontos de resistência, transferência e transgressão, onde o valor transita e se transforma. A negação da memória não pode, contudo, chegar ao ponto de substituir romanticamente a memória pela *moria*, a *theia mania*, o furor inspirado. Nega-se a memória como fonte do costume, porém, ela é

¹² Raúl Antelo cita aqui o manuscrito *O antropófago* de Oswald de Andrade.

reivindicada como mimese do processo, memória ativa de tal sorte, diríamos, que todo texto que se entrega à leitura anula a priori a verdade mas oferece em compensação a chave de sua reconstrução *a posteriori*.¹³

As operações em jogo revelam, portanto, o exercício de uma “razão antropofágica”, que come e vomita o passado e o mundo exterior, retirado aquele de seu lugar dado na linearidade histórica e este de seu lugar assinalado pelas fronteiras, alfândegas e cantos cheios de dor. Produz-se assim não uma diferença absoluta com “total indiferença ética”¹⁴, mas algo como um universal precário, não pré-existente, “um anel partido, a suturar, momentaneamente, uma identidade deslocada”,¹⁵ ou que, *flâneur*, desloca-se. Tudo – ainda um tudo, mas não total - se dispersa e se fragmenta num ciclo incessante de consumo e produção – o *produssumo* de Pignatari ou o *consumo do consumo* de Oiticica – de um nacionalismo modal e diferencial que resiste à sua versão ontológica,

¹³ ANTELO, Raúl. *Transgressão & modernidade*. Ponta Grossa: UEPG, 2001, p. 272-273..

¹⁴ *Idem*, p. 264.

¹⁵ *Idem*, *ibidem*.

organicista e logofântica. Essa razão é “capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução”, nas palavras do outro Campos, o Haroldo.¹⁶ Ou seja, a razão antropofágica reage contra um modo de pensamento que se ocupa de desmentir e corrigir a existência como inadequada frente a um ideal apropriado de existência, que ora denuncia, ora folcloriza atrasos, subdesenvolvimentos, modernizações conservadoras e ideias fora do lugar, que condena a arte e as ideias brasileiras ou latino-americanas a um parasitismo sempre em dívida com a produção dos centros ou a um luto bipolar que oscila entre um oficialismo deprimente e um ufanismo oficializante. “Chega de luto, no Brasil!”, clama Oiticica, a fim de

Derrubar as defesas que nos impedem de ver “como é o Brasil” no mundo, ou como ele “é realmente” – dizem: “estamos sendo ‘invadidos’ por uma ‘cultura estrangeira’ (cultura, ou por ‘hábitos estranhos, música estranha etc.’), como se isso fosse um pecado ou

¹⁶ CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

uma culpa – o fenômeno é obrado por um julgamento ridículo, moralista-culposo: “Não devemos abrir as pernas à cópula mundial – somos puros” – esse pensamento, de todo inócuo, é o mais paternalista e reacionário atualmente aqui. Uma desculpa para parar, para defender-se – olha-se demais para trás – tem-se “saudosismos” às pampas – todos agem um pouco como viúvas portuguesas: sempre de luto, carpindo.¹⁷

Sérgio Cabral, produtor musical e um dos jurados do festival de 1967, em depoimento registrado para o documentário *Uma noite em 67*, de Renato Terra e Ricardo Calil, ao falar sobre aquela que ficou conhecida, naquele mesmo ano, como a “Passeata contra a guitarra elétrica” - que ostentava em faixa justamente o *slogan* “Defender o que é nosso” – diz: “nós nacionalistas, nós da esquerda, nós achávamos que a música brasileira não podia ser *invadida* pelo que vinha de fora” (a ênfase na palavra é do próprio produtor). A metáfora de Oiticica, a da cópula mundial – um bom exemplo de sobrevivência

¹⁷ OITICICA, Hélio. *Encontros*. Organização de Cesar Oiticica Filho e Ingrid Vieira. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

do hetairismo ou promiscuidade primitiva de que falaremos adiante -, repete-se no medo bastante sexualizado de uma invasão, de uma violação: a música, a arte e a nação brasileiras são assim donzelas a serem protegidas por uma postura paternalista cheia de ciúmes – quase como se todos fôssemos os “maridos católicos suspeitosos postos em drama” de que se fatiga o movimento antropófago.

Os maridos suspeitosos são aqui o símbolo de uma configuração *patriarcal* de organização social, política, religiosa, artística e discursiva, que se erige em torno de um signo, de um *logos*, de uma substância pressuposta, uma divindade que escapou de toda facticidade para se fazer ideal de totalidade. Essa construção da *unidade* é talvez o produto mais resistente da empreitada colonial: contra a *inconstância da alma selvagem*, que Viveiros de Castro recuperou nos fracassos catequéticos das primeiras crônicas coloniais, “[u]m só Deus, um só Rei, uma só Língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira Língua”.¹⁸ Assim, a

¹⁸ SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 14.

fatiga expressa no *Manifesto* é em realidade um verdadeiro *épuisement*, no sentido de *l'épuisé* deleuziano, “que renuncia a todo significado, a toda organização de metas e projetos, sem, no entanto, lançar-nos na simples indiferença”.¹⁹ Sua força - diríamos preguiçosa - advém, portanto, da exaustão:

A exaustão produz a fissura, ou, em outras palavras, a distância, inseparável de si, do puro acontecimento, enquanto é a possibilidade, a chance, que, pelo contrário, sustenta o acontecimento específico: ele denega o nada mas, ao mesmo tempo, abole aquilo a que aspira. No acontecimento, a disjunção (posséder par le coeur ou posséder par le stomac? tupy or not tupy?) torna-se inclusiva: tudo no acontecimento se divide [“o sol se reparte em crimes/espçonaves, guerrilhas/em cardinales bonitas”], porém, em seu próprio interior, e graças a essa divisão incessante, mesmo até o absoluto, quer dizer, o conjunto dos possíveis, confunde-se com o nada, de que cada objeto é apenas mera variação. A cultura contemporânea não é portanto tão

¹⁹ ANTELO, Raúl. *Op. cit.*, p. 266.

somente acontecimento mas, de fato, exaustão do próprio acontecimento. Busca, como os antropófagos, a dispersão porque seu desejo de fragmentação se institui através da guerra (guerra de saberes, guerra de linguagens).²⁰

Exaure-se aqui a força do pensamento hereditário, que se organiza em “termos de uma imagística genealógica de troncos, galhos e rebentos que apontam para uma formação gradual de ‘identidades transatlânticas’”,²¹ identidades essas que se remetem ao passado do presente como prenúncio e pretexto e ao futuro do passado como destino e fim. Desativando ou desoperacionalizando esses padrões encefálicos, o *flâneur* tropical se enche de alegria e preguiça, antidispositivos maqui-macuna(n)ímicos que dispersam a vida em todas as manifestações da sensibilidade. É na busca de um pensamento sincrônico e fragmentário, resistente às causas finais dadas uma vez por todas, que se fissa em todas suas disjunções inclusivas e em que a própria tradição, como Eliot, Borges, Oswald e os

²⁰ *Idem*, p. 266.

²¹ Richard More citado por VELOSO, Caetano. *Op. cit.*, p. 235.

concretos a pensavam, se curtocircuita em sua absoluta sincronicidade – pois a tradição, ao contrário do passado, é-nos contemporânea –, que Caetano Veloso reivindica a antropofagia de Oswald de Andrade (paradoxalmente, entretanto, como uma “grande herança”).²²

Remetendo-se à obra *O estruturalismo e a miséria da razão*, de Carlos Nelson Coutinho, Caetano Veloso diz ter-lhe servido muito bem a carapuça de duas linhagens que o pensador marxista dizia ser uma ameaça ao pensamento racional da filosofia ocidental: o irracionalismo e o super-racionalismo. De um lado, Veloso alinhava, e alinhava-se com, Zé Agrippino, Zé Celso e Mautner, e, de outro, os poetas concretos e os músicos dodecafônicos. Oswald de Andrade, como de certa forma o próprio Caetano Veloso o foi, é a figura que surge por trás de ambas as formas de ameaça ao pensamento ocidental. Pela desmedida ou pela medida levada ao paroxismo, Oswald de Andrade aparece duas

²² *Idem.*, p. 232. O paradoxo é assumido: “Esse ‘antropófago indigesto’, que a cultura brasileira rejeitou por décadas, e que criou a utopia brasileira de superação do messianismo patriarcal por um matriarcado primal e moderno, tornou-se para nós o grande pai” (p. 252).

vezes como totem de grupos bárbaros ou baihunos a chocar-se com a cidade antropófoga e desvairada das esquinas cheias de “dura poesia concreta” – São Paulo, “comoção de minha vida” (Mário de Andrade), mas também onde, entre Augusta e Angélica, encontra-se Consolação (Tom Zé).

Assumindo nesse sentido o canibalismo cultural como vacina contra a razão instrumental do racionalismo burguês, Caetano polemiza com Contardo Calligaris, que vê no mito fundador recorrente da antropofagia os signos de uma cultura brasileira leniente, permissiva e diluidora: “sintoma da nossa doença congênita de não-filiação, de ausência de um ‘nome do pai’, de falta de um ‘significante nacional brasileiro’”.²³ Contardo Calligaris, psicanalista italiano que escolheu viver no Brasil, parece querer reafirmar o *locus* ou a sina com que o país sempre foi marcado pelo europeu ou mesmo pelos escandalizados do atraso: a falta, a privação, de um povo sem fé, sem rei, sem lei – um povo inconstante. Oswald de Andrade fazia no *Manifesto Antropófago*, coisa que ele retomaria mais detidamente ao fim da vida com a

²³ VELOSO, Caetano. *Op. cit.*, p. 234.

série *A marcha das utopias*, diagnose semelhante, mas transformando o sintoma em totem: “Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil”. Ou, por outra: “Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará” – repetindo-se ainda uma vez: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval”.

Calligaris parece apontar para o atavismo de um povo em que tudo acaba em carnaval, em feijoada e em pizza – ou, como diria Elizabeth Bishop, em uma sentença na qual não raro nos reconhecemos: “*Brazil is hopeless*”. Ao acentuar a falta do nome-do-pai, destaca o sentimento daquela indiferença ética de que nos fala Raúl Antelo: uma geleia geral sem medula espinhal, mistura pasteurizada de tudo. Alexandre Nodari²⁴ percebe o mesmo fenômeno em certas sobrevivências de uma

²⁴ NODARI, Alexandre. “*a posse contra a propriedade*”: pedra de toque do Direito Antropofágico. 2007, 168ff. Dissertação (Mestrado em Literatura). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

antropofagia acrítica, em que o pretense antropófago, ao invés de se portar como um “mau selvagem” que se prepara para saborear o inimigo, adotando por isso a guerra selvagem como modelo de ação, pratica uma deglutição generalizada e pouco seletiva. Tudo se come, sem se marcar uma diferença própria, apagando-se toda a diferença. Mitifica-se assim Oswald de Andrade, num campo em que “a Antropofagia virou lugar comum, e sem mediação crítica, como referência na produção cultural contemporânea”.²⁵ “No lugar das *diferenças próprias*, uma gigantesca e informe ‘salada norte-americana’, para usar uma intensa descrição de Mário de Andrade²⁶, atraente e insossa, de conteúdos os mais

²⁵ *Idem*, p. 14.

²⁶ Alexandre Nodari faz aqui referência a uma passagem d’*O banquete* de Mário de Andrade, que cito parcialmente: “Foi então que os criados trouxeram aos olhos imediatamente subjogados dos convivas, o prato novo. Era uma salada norte-americana. Era uma salada fria, mas uma salada colossal, maior do mundo. Só de pensar nela já tenho água na boca [...]”

A salada não tinha cheiro nenhum, mas como era bonita e chariz! Convencia pelo susto da vista, embora tivesse também muitas outras espécies de convicções. Mas a primeira era mesmo a boniteza de visão. Tinha mil cores, com mentira e tudo. Uns brancos mates, interiores, que se tornavam absurdamente vigorosos e profundos, junto daqueles escarlates totais, tão vigorosos que nos davam a sua verdade ingênua de serem superiores a tudo. E os verdes. Nossa! verdes torturados, envelhecidos, apenas denúncias de verdes, que

variados, mas indiferenciados numa justaposição de medida homogeneidade (*sic*), que retira todo efeito de cada propriedade”.²⁷

Este perigo é real, mas não deverá ser neutralizado com a restauração culpada do nome-do-pai no dia seguinte aos festejos. A festa e a alegria devem, pois, serem levadas a sério. Por essa razão, Caetano discorda da generalização do psicanalista: para ele, o país parece ter, na verdade, muitas vacinas para reagir contra a antropofagia, que não é de modo algum a ideia que acabou triunfante do Modernismo dos anos 20. Caetano diz que poucos momentos estiveram à sua altura. E, ao

iriam se dispersar nos terras graduados, se não fossem as notas clarinantes dos amarelos, poucos mais invioláveis, que salpicavam o conjunto feito gritos, gritos metálicos, coordenando numa avançada aquela marcha sobre Roma. Era o prato mais lindo do mundo

[...]Era a salada mais sem perfume porém mais vistosa do mundo.

[...]

Era a salada mais encantatória do mundo.

[...]

Era a salada mais traiçoeira do mundo.

[...]

A salada tinha o espírito do anúncio, mas como as crianças que também são só anúncio. Uma espécie ingênua de semvergonhice. Era sim, era um prato infantilmente desavergonhado que, como uma criança, fazia chichi no tapete persa multimilenar. Mas nem por sua inocência o chichi deixava de ser chichi” (citado por NODARI, 2007, p. 15-16).

²⁷ *Idem*, p. 15

contrário de como a vê Calligaris, Caetano reelabora a antropofagia não como diluidora, mas como profundamente rigorosa:

Tal como a vejo, ela [a antropofagia] é antes uma decisão de rigor do que uma panaceia para resolver o problema da identidade do Brasil. A poesia límpida e cortante de Oswald é, ela mesma, o oposto de um complacente ‘escolher o próprio coquetel de referências’. A antropofagia, vista em seus termos precisos, é um modo de radicalizar a exigência de identidade (e de excelência na fatura), não um drible na questão.²⁸

O rigor antropofágico e a radicalidade da exigência de identidade não se resolvem, entretanto, no “UM que o Brasil nunca conseguiu se fazer”,²⁹ o significativo reclamado por Calligaris, para quem a antropofagia se resolvia num exotismo para turista. Quanto a este exotismo, Caetano Veloso não o nega, mas

²⁸ VELOSO, Caetano. *Op. cit.*, p. 244.

²⁹ *Idem*, p. 245.

transforma-o em valor, e ao lado do turista coloca o próprio nativo como sujeito desse estranhamento:

[...] há pertinência em notar na Tropicália (na esteira da Antropofagia) uma tendência a tornar o Brasil exótico tanto para turistas quanto para brasileiros. Sem dúvida eu próprio até hoje rechaço o que me parecem tentativas ridículas de neutralizar as características esquisitas desse monstro católico tropical, feitas em nome da busca de migalhas de respeitabilidade internacional mediana. Claro que reconheço que reflexos de um turbante de bananas não seriam particularmente úteis à cabeça de um pesquisador de física nuclear ou de letras clássicas que tivesse nascido no Brasil. Apenas sei que este fato “Brasil” só pode liberar energias criativas que façam proliferar pesquisadores de tais disciplinas (ou inventores de disciplinas novas) se não se intimidar diante de si mesmo. E se puser seu gozo narcísico acima da depressão de submeter-se o mais sensatamente possível à ordem internacional.³⁰

³⁰ *Idem*, p. 246-247.

Assim, contra um pensamento que se organiza genealógicamente em troncos e ramos, cujas forças estão submetidas a formas tomadas *a priori* segundo uma relação temporal de justificação absoluta da anterioridade como fonte da lei, a antropofagia, para Caetano Veloso, significava uma *liberação de forças*, um movimento de independentização das formas, de desativação da lei por um sonambulismo que procede pela “cadeia de imagens que ligam a intuição poética densa à conceituação filosófica esquematizada, aquém de qualquer sistema e um pouco além da pura criação artística”.³¹ (NUNES, 2011, p. 55-56). Nesse pensamento de liberação de forças, não há que se temer o contato ou o contágio, nem estes serão mais definidos defensivamente como invasão ou violação. Esse passo de liberdade, Oswald o traduz, na esteira da alegria que brilha no *Manifesto*, pela “constante lúdica” do homem, ideia com que finaliza a tese d’*A crise da filosofia messiânica*, de 1950:

³¹ NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011, 55-56.

O homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos – o Amor onde ganha, a Morte onde perde. Por isso, inventou as artes plásticas, a poesia, a dança, a música, o teatro, o circo e, enfim, o cinema.

Ainda uma vez hoje se procura justificar as artes, dirigi-las, oprimi-las, fazê-las servirem uma causa ou uma razão de Estado. É inútil.

A arte livre, brinco e problema emotivo, ressurgirá sempre porque sua última motivação reside nos arcanos da alma lúdica.³²

Enquanto Calligaris, dando conselhos bem intencionados para uma nação sem nome-do-pai, empenha-se em nos ajudar a encontrar o UM definidor de nossa identidade e de nossa forma, Oswald assume a tarefa de liberação de forças reconhecendo a dignidade do aspecto lúdico, informalizante e anárquico da atividade do animal humano. Neste sentido, o nome-do-pai soa para ele como símbolo dos complexos da civilização que o *Manifesto Antropófago* busca desoperacionalizar pela experiência renovada do brinquedo, da preguiça e da alegria. Por isso a constante

³² ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011, p. 202.

lúdica que defende aparece, nos esquemas de sua tese, como a emergência do Matriarcado a destituir o messianismo de uma sociedade formada por indivíduos atomizados e regidos pela ameaça constante da castração e do não do Pai.

Este pensamento de liberação de forças que passei a ver na Antropofagia de Oswald de Andrade, por meio dos autores que cito nesta apresentação, convenceu-me de que, para melhor habitar a exaustão do meu próprio século, deveria empreender, no mestrado que buscava fazer, uma pesquisa que procurasse entender melhor o que vem a ser ou de onde vem o matriarcado que aparecia na obra de Oswald. A referência à antropofagia é evidente em si, por se entender quase imediatamente que se trata de um desvio pela pré-história da nação. Essa evidência, obviamente, não implica compreensão imediata, pois sempre se pode entendê-la sob o prisma de uma idealização do índio, de uma anarquia utópica e irresponsável, de um saudosismo impotente. Mas está lá o índio, estão lá as crônicas da descoberta: sabe-se de onde vem esta referência. O matriarcado, entretanto, permanece algo misterioso.

Enquanto aparenta ser, em princípio, mera reação ao patriarcado, especialmente o patriarcado do latifúndio brasileiro, com sua moral hipócrita, e é efetivamente mobilizado no manifesto como negatividade (uma sociedade sem complexos, sem loucura, sem penitenciárias, sem prostituições), ele se instala, ao final do *Manifesto Antropófago*, como uma positividade, um Matriarcado de Pindorama, uma comunidade por vir. Por outro lado, na retomada da antropofagia ao final da vida de Oswald, o matriarcado vai ganhando mais importância, tomando inclusive o lugar da antropofagia – o índio está lá, mas a pré-história a que Oswald faz referência é mais universal, mais arcaica, mais fundamental, e que demanda mais atenção.

Eu não consigo lembrar se, tendo definido que ia estudar a antropofagia, fechei o escopo sobre o matriarcado antes ou depois de ter topado com um número de um jornal cultural chamado *Suplemento*, da Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais dedicado aos 80 anos do *Manifesto Antropófago*.³³

³³ SUPLEMENTO. Belo Horizonte, Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais, n. 1312, jul. 2008. Trata-se, este suplemento, de

Acredito que foi depois, e que a leitura deste jornal foi determinante para esta pesquisa. Neste número, estava incluído um artigo de Gonzalo Aguilar, intitulado *Bibliotecas errantes*, na qual o autor dizia que, para a formulação da tese *A crise da filosofia messiânica* foi essencial, para Oswald, a leitura de um autor suíço chamado Johann Jakob Bachofen. Posteriormente, escrevi para Aguilar, que gentilmente me cedeu o arquivo digital do livro em que tal artigo estava incluído, *Por una ciencia del vestigio errático*, e que fundamenta quase

periódico criado durante o governo de Israel Pinheiro, eleito em 1965 em Minas Gerais, quando a Imprensa Oficial do Estado estava sob direção de Raul Bernardo Nelson de Senna. O diretor encarregou, a pedido do governador, ninguém menos que o contista Murilo Rubião de criar uma página literária no Diário Oficial. Como o Diário era de circulação obrigatória em todas as bibliotecas do Estado, era este o único meio de fazer chegar publicações literárias a cidades menores e mais distantes. Murilo Rubião, assumindo o encargo, propõe que a página fosse um suplemento. Tendo sido publicado seu primeiro número em 3 de setembro de 1966, o Suplemento mineiro circula já há cinquenta anos (NUNES, Aparecida Maria. Murilo Rubião, criador e editor do *Suplemento Literário do Minas Gerais. Cadernos Neolatinos*, ano 14, n. 8, Univerisdade Federal do Rio de Janeiro, 2014). Agradeço ao professor Jorge Wolff pela indicação sobre a origem da revista.

todo este trabalho.³⁴ O livro foi publicado na Argentina pela editora Grumo em 2010.³⁵

No artigo a que faço referência, Aguilar comenta que, durante o “sarampão antropofágico”³⁶ que tomou conta do movimento modernista no fim da década de 20 do século passado, os antropófagos idearam a criação de uma “bibliotequinha antropofágica”, a fim de formar uma espécie de cânone ou anticânone que ilustraria as propostas da vanguarda ou subsidiaria suas teses, a serem enfim apresentadas no Primeiro Congresso Mundial de Antropofagia, em 1929, em Vitória – congresso esse que, debandados os agitadores do movimento num *changé de dames* geral, nunca ocorreu. Até mesmo Oswald de Andrade, declarando-se enojado de tudo, abraça o comunismo para ser casaca de ferro na Revolução Proletária – não tendo medo de abandonar sua vanguarda,

³⁴ AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático* (ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade). Arquivo digital enviado pelo autor em comunicação pessoal, s. d.

³⁵ AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático* (ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade). Seguido de *La única ley del mundo*, por Alexandre Nodari. Grumo: Buenos Aires, 2010.

³⁶ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. 9 ed. São Paulo: Globo, 2007, p. 57.

pois “[q]uem conta com a posteridade é como quem conta com a polícia”.³⁷ A partir daí, a Antropofagia deixou de ser um movimento mais ou menos coeso para existir em estado de sobrevivência, como sobreviveu na Tropicália. Porém, o próprio Oswald de Andrade foi responsável, ao menos no plano teórico, por uma das mais vigorosas retomadas da antropofagia em ensaios ou intervenções no fim da vida, especialmente na tese que citamos. Nela, segundo Gonzalo Aguilar, a biblioteca antropófaga retorna sob nova forma.

Trata-se da biblioteca errante arrolada como anexo d'*A crise*, formada por um amontoado - um sambaqui - de livros que não formam uma totalidade cuja coerência seja evidente ou fácil de recuperar. São mais de duzentos títulos, dos mais diversos gêneros e das mais diversas épocas. Além disso, ao contrário da modéstia da bibliotequinha, idealizada sob a força antiacademicista e antibacharelesca dos Manifestos *Pau-Brasil* e *Antropófago*, o rol não se limita a textos que subsidiam a teoria antropófaga, mas também a textos contra os quais esta deverá se bater. Diante dessa

³⁷ *Idem*, p. 47.

proliferação de nomes de difícil ligação entre si – Aguilar enumera, como exemplo, os autores com a letra K (Kropotkin, Kierkegaard, Köhler, Koch) – é justamente Bachofen que sobressai, para o crítico argentino, como eixo em torno do qual se polarizam os confrontos que Oswald delinea em sua peculiar forma de historiografar as ideias.

Du règne de la mère au patriarcat, tradução parcial de Adrien Turel de *Das Mutterrecht*, publicada em 1936, é o livro que Aguilar destaca na biblioteca: “*La oposición entre matriarcado y patriarcado, que le sirvió a Bachofen para revisar documentos de la antigüedad, regula ahora la construcción de la biblioteca, mucho más que los testimonios del descubrimiento y la conquista*”.³⁸ Com efeito, *A Crise* é uma espécie de história da filosofia ocidental, da filosofia messiânica e patriarcal, a que opõe, mítica e programaticamente, a cosmografia matriarcal. Daí a divisão dos hemisférios a que fizemos referência:

³⁸ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*

Devem-se a Bachofen, vulgarizado por Nietzsche, as primeiras pesquisas sobre o Matriarcado. Como já afirmamos, a cultura humana se dividiria em dois hemisférios – Matriarcado e Patriarcado.

Deriva o filho de Direito Materno do fato de que o primitivo não ligava o amor ao ato da geração. O amor é por excelência o ato individual, e seu fruto pertence à tribo.

Será preciso criar uma Errática, uma ciência do vestígio errático, para se reconstruir essa vaga Idade de Ouro, onde fulge o tema do Matriarcado.³⁹

Antes de abordar propriamente o significado dessa divisão, importa destacar aqui, com Aguilar, o método errático, a ciência que Oswald empresta de Bachofen para realizar a sua história da filosofia e sua filosofia da história da civilização. Em seu tratado sobre o *Mutterrecht*, publicado na Basileia em 1861, Bachofen vê no mito, mais do que uma forma meramente pré-lógica de pensamento ou uma cosmografia fantasiosa de uma sociedade que não conta com a ciência, um

³⁹ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011, p. 152,

“*authentic, independent record of the primordial age*”,⁴⁰ que “*must form the starting point for any serious investigation of ancient history*”.⁴¹ Sendo uma fonte histórica confiável, o mito sugere ao investigador, naquilo que nele sobrevive em contraste com uma dada ordem social, restos de um passado primitivo não de todo superado, em que as formas antigas recebem novo tratamento, são circunscritas a eventos especiais ou permanecem como resíduo que irá a pouco e pouco dando espaço para uma nova configuração das relações humanas. Neste sentido, Bachofen lê o mito antigo a contrapelo (método historiográfico que marca as *Teses sobre o Conceito de História* de Walter Benjamin, também leitor de Bachofen), para nele descobrir ruínas de uma disposição social primitiva submetida à filiação de direito materno. A partir daí, Bachofen retraça uma história especulativa e evolutiva da sociedade que caminhou do princípio feminino – telúrico, da terra concebedora, passivo, ligado aos cultos da morte, da lua

⁴⁰ BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right: selected writings of J. J. Bachofen*. Tradução de Ralph Manheim. Princeton: Princeton University, 1992, p. 72.

⁴¹ *Idem*, p. 75

e da noite, material e sensual – para o princípio masculino – da água fecundante, quando submetido à ginecocracia, ou urânico, do céu luminoso, quando alçado a princípio dominante, ativo, ligado ao dia e ao sol, espiritual. É essa investigação das ruínas que inspira a *Errática d'A Crise* oswaldiana, que Aguilar, erráticamente, já identifica no passado mítico da antropofagia originária, a do *Manifesto* e a da deformação do anti-retrato de *Abaporu*:

Errar puede ser aquí tanto alucinarse como caminar, según la evocación que sugiere el “Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios” del manifiesto antropófago. Así como vestigium, etimológicamente, que significa “seguir una huella”, la marca que deja el pie en la tierra (el itinerario), también puede significar ruina. Todas connotaciones que combinan muy bien con la defensa que hace Bachofen del mito y los detritus.

La Errática es anti-mesiánica, de los pies, no de la biblioteca-cabeza.⁴²

⁴² AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*

Ora, se a oposição entre Patriarcado e Matriarcado passa a ser central na sobrevida antropofágica de Oswald – o tema constará ainda de outros textos, o mais notável deles sendo *O Antropófago*, que curiosamente dedica mais espaço ao matriarcado que à antropofagia propriamente dita – como articulá-la com o tema da devoração? A antropofagia e o matriarcado unem-se apenas como reação à civilização importada, ao patriotismo obtuso e ao nome-do-pai, exibindo-se como uma outra possibilidade, ou antes como uma possibilidade de um outro artístico e político, algo como um negativo do contemporâneo? Ou há, para além disso, uma positividade latente que deve ser posta em operatividade e que deixa o pensamento matriarcal, ou antes o seu sentimento órfico, e a metafísica canibal no mesmo lado da trincheira na luta contra os complexos da civilização ocidental e as negações a que fomos submetidos no desenvolvimento da técnica?

É, portanto, a leitura que Oswald faz de Bachofen, e como o matriarcado deste torna-se uma espécie de máquina mitológica a se opor às transcendências ontológicas como Deus, Estado, pai e nação, movendo a

razão antropofágica, que nos interessa aqui. Para isso, este trabalho se estrutura em três capítulos. No primeiro deles, apresento Bachofen, sua trajetória intelectual e um pouco de sua fortuna, detendo-me especialmente na leitura de Walter Benjamin, mas também na de Oswald de Andrade, no que ele comenta a propósito do diletante suíço. No segundo capítulo, falo a respeito de como o Matriarcado de Pindorama se apresenta à *Revista de Antropofagia*, avançando também uma hipótese literário-biográfica – biografia aqui tomada antes como texto, memória e romance tratados no mesmo nível – que fundamenta a presença da mulher no *Manifesto Antropófago*. No último capítulo, apresento mais profundamente as ideias de uma ginococracia primitiva em Bachofen, fazendo-as dialogar com os textos escritos por Oswald no final de sua vida, especialmente *A crise da filosofia messiânica*. O leitor perceberá que se trata de uma estrutura algo circular, pois termino o último capítulo no ponto em que comecei o primeiro, sobre a crise poética de Baudelaire como a crise do patriarcado. Além disso, há como que um quiasma entre o segundo e o terceiro capítulos, o primeiro indo da acefalia da

antropofagia à liberação do enigma mulher, o terceiro, da subjugação da mulher às mortificações promovidas pelas formas de vida identificadas com o patriarcado.

Ainda uma palavra sobre a escritura deste trabalho: como se verá, os três capítulos são longos textos contínuos, sem subdivisão. Tentei colocar em operação aqui a leitura que move a escritura como uma espécie de “correlação de séries de sentido”, tal como propõe Daniel Link,⁴³ e que me parece um modo de escritura próprio ao meu orientador, Raúl Antelo, que me serve de evidente inspiração. É uma tentativa, é claro, não propriamente um acerto. De qualquer modo, não procurei estabelecer um marco teórico a partir do qual interpreto os autores com que trabalho, notadamente Bachofen, Oswald e, em porção não desprezível do trabalho, Walter Benjamin. Antes, busquei correlacioná-los de tal modo que um ressoasse no outro, e em outros que, em menor medida, também comparecem a esta dissertação. É um trabalho de leitura de leituras de leituras. O que fiz foi desdobrá-la, a leitura, de tal modo

⁴³ LINK, Daniel. Como se lê. In: *Como se lê e outras intervenções críticas*. Tradução de Jorge Wolff. Chapecó: Argos, 2002, p. 28.

que um tema transitasse ao seguinte, que retomava, em espiral, os temas anteriores, sem a necessidade de subdivisão esquemática do texto. Confesso que nutro um sentimento ambíguo quanto ao resultado: tenho apreço pela impressão de caos controlado do meu texto, um rio caudaloso que entretanto se mantém entre suas margens, mas creio que isso se deu em algum prejuízo à legibilidade e clareza do todo. Tentei contornar isso com a aposição de rubricas à margem do texto, espécie de subtítulos que não interrompem seu fluxo, mas lhe conferem alguns marcos para orientação. Não sei se foi a melhor opção, mas já não tenho tempo hábil para tentar outra forma e reescrever o que segue aqui escrito.

2. Bachofen: de antimoderno a mal-comportado

*Oui, tout va, tout s'accroît. Les heures fugitives
Laisent toutes leurs traces. Un grand siècle a surgi.
Et, contemplant de loin de lumineuses rives,
L'homme voit son destin comme un fleuve élargi.*

*Mais parmi ces progrès dont notre âge se vante,
Dans tout ce grand éclat d'un siècle éblouissant,
Une chose, ô Jesus, en secret m'épouvante
C'est l'écho de ta voix qui va s'aiffaiblissant.
Victor Hugo, "Ce siècle est grand et fort"*

*Andromaque, je pense à vous! Ce petit fleuve,
Pauvre et triste miroir où jadis resplendit
L'immense majesté de vos douleurs de veuve,
Ce Simois menteur qui par vos pleurs grandit,*

*A fécondé soudain ma mémoire fertile,
Comme je traversais le nouveau Carrousel.
Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville
Change plus vite, hélas!, que le coeur d'un mortel);
Charles Baudelaire, "Le cygne"*

Na seção intitulada "A
A crise crise poética", da conferência
poética: Novas dimensões da poesia,
Baudelaire e proferida no Museu de Arte

Moderna de São Paulo, em 1949, Oswald de Andrade faz

confrontarem-se, comparação assaz comum,¹ Victor Hugo e Charles Baudelaire na ruptura entre o sentido da ação e o sentido da poesia. Para Oswald, Hugo “metrifica a prosa útil”² ao submeter a poesia a imperativos da ação na consolidação da burguesia liberal e triunfante - a contraparte de Marx do lado de cá da barricada. Já Baudelaire, “[a]o contrário de Hugo, [...] coloca-se contra o mundo infectado de abstrações. Não acredita na justiça, na democracia, na realeza ou no proletariado”.³ O

¹ Comparar a poesia de Baudelaire com a de Hugo é um lugar comum, tanto pela enumeração dos poetas entre as preferências pessoais – como o fizeram Verlaine, Proust e Aragon (AMARAL, Glória Carneiro. *Victor Hugo e Baudelaire: afetos controversos. Lettres Françaises*, USP, São Paulo, n. 5, pp. 61-75, 2003) –, quanto pela crítica literária, como, por exemplo, Walter Benjamin (*Obras escolhidas III: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989) e Hugo Friedrich (*Estrutura da lírica moderna* (da metade do século XIX a meados do século XX). Tradução de Marisa M. Curioni. São Paulo: Duas Cidades, 1978). O confronto, aliás, dadas as frequentes dedicatórias a Hugo nos poemas de *As flores do mal*, uma delas no próprio *Le Cygne*, citado na epígrafe deste capítulo, parece ser programático na obra de Baudelaire, como o formulou Valéry em sua conferência *Situation de Baudelaire: “Le problème de Baudelaire pourrait donc, – devrait donc, – se poser ainsi: ‘être un grand poète, mais n’être ni Lamartine, ni Hugo, ni Musset’”* (*Situation de Baudelaire*. Pariz: Chez Madame Lesage 1924, p. 16).

² ANDRADE, Oswald de. *Novas dimensões da poesia*. In: *Estética e política*. 2 ed., rev. e ampl. São Paulo: Globo, 2002; p. 165.

³ *Idem, ibidem*.

triumfalismo hugoano se manifesta no otimismo das realizações dum *grand siècle* repleto de revolta mas também de progresso material, no qual o poeta contempla, examinando talvez as orgulhosas barragens ou os portentosos canais da era industrial, as margens de um rio alargado em que navega o destino do homem, conforme os versos que serviram de epígrafe a este capítulo. Se o poeta é a memória dos feitos de um povo, engrandecido agora sob a rubrica da Humanidade, nada mais justo do que a poesia servir ao Progresso. Oswald inclui Victor Hugo, por isso, na linhagem prometeica de Tirteu, o espartano dos cantos de guerra “criador da poesia participante”.⁴ Linhagem essa que provavelmente Hugo não hesitaria em assumir como sua, como se pode ler naquela famosa carta escrita a Baudelaire, em 6 de outubro de 1859, em que o grande poeta dá a sua benção ao mais jovem, sem, entretanto, comprometer-se com sua proposta, ao elogiá-lo com uma vaga menção a um “*frisson nouveau*”:⁵

⁴ *Idem*, p. 158.

⁵ BAUDELAIRE, Charles. *Théophile Gautier*. Notice littéraire procédé d’une lettre de Victor Hugo. Paris : Poulet-Malassis et de Broise, 1859. Disponível em : <<http://goo.gl/BYRfY7>>; p. 2.

Votre article sur Théophile Gautier, Monsieur, est une de ces pages qui provoquent puissamment la pensée. Rare mérite, faire penser; don des seuls élus. Vous ne vous trompez pas en prévoyant une dissidence entre vous et moi. Je comprends toute votre philosophie (car, comme tout poète, vous contenez un philosophe); je fais plus que la comprendre, je l'admets; mais je garde la mienne. Je n'ai jamais dit: l'Art pour l'Art; j'ai toujours dit: l'Art pour le Progrès. Au fond, c'est la même chose, et votre esprit est trop pénétrant pour ne pas le sentir. En avant! c'est le mot du Progrès; c'est aussi le cri de l'Art. Tout le verbe de la Poésie est là. Ite.⁶

Pouco adiante, Hugo conclui: “*Les pas de l'Humanité sont donc les pas même de l'Art. – Donc, gloire au Progrès*”.⁷

Baudelaire, que não pode aderir a uma abstração tal como a Humanidade,⁸ parece ter respondido alguns

⁶ *Idem*, p. 1-2.

⁷ *Idem*, p. 2.

⁸ O que fica claro na resenha que Baudelaire escreve a respeito do romance *Os miseráveis*, de Hugo, em 1862:

meses antes à carta de Victor Hugo, em seu ensaio sobre a Exposição Universal de 1859. Ali, debruçando-se sobre a fotografia, que se tornara refúgio para pintores preguiçosos, terá dito que “[l]a poésie et le progrès sont deux ambitieux qui se haïssent d’une haine instinctive, et, quand ils se rencontrent dans le même chemin, il faut que l’un des deux serve l’autre”.⁹ Diante dessa posição, ou bem Victor Hugo foi, em sua correspondência, um irônico provocador, buscando espetar o destinatário com uma ideia que lhe seria sabidamente mal recebida, ou bem não conhecia os ensaios de Baudelaire, sobretudo aquele a respeito do Salão de 1855, em que o poeta das *Flores do Mal* ataca virulentamente a concepção corrente de progresso, sob a conhecida definição do “fanal

“Victor Hugo est pour l’Homme, et cependant il n’est pas contre Dieu. Il a confiance en Dieu, et pourtant il n’est pas contre l’Homme. Il repousse le délire de l’Athéisme en révolte, et cependant il n’approuve pas les glotonneries sanguinaires des Molochs et des Teutatès.

Il croit que l’Homme est né bon, et cependant, même devant ses désastres permanents, il n’accuse pas la férocité et la malice de Dieu.” (BAUDELAIRE, Charles. *Oeuvres complètes*. Tomo II. Texto estabelecido por Claude Pichois. Paris: Gallimard, 1993; p. 224).

Baudelaire conclui a resenha reafirmando o pecado original cujos traços nem mesmo todo o progresso prometido poderá apagar.

⁹ BAUDELAIRE, Charles. O. C. II, p. 618.

obsuro”.¹⁰ Portanto, contra esta ideia da perfectibilidade humana por meio do progresso, Baudelaire, “repete a famosa profissão de fé de Edgar Poe exaltando a perversidade como uma das constantes do homem”.¹¹

¹⁰ “*Il est encore une erreur fort à la mode, de laquelle je veux me garder comme de l'enfer. - Je veux parler de l'idée du progrès. Ce fanal obscur, invention du philosophisme actuel, breveté sans garantie de la Nature ou de la Divinité, cette lanterne moderne jette des ténèbres sur tous les objets de la connaissance; la liberté s'évanouit, le châtement disparaît. Qui veut y voir clair dans l'histoire doit avant tout éteindre ce fanal perfide. Cette idée grotesque, qui a fleuri sur le terrain pourri de la fatuité moderne, a déchargé chacun de son devoir, délivré toute âme de sa responsabilité, dégagé la volonté de tous les liens que lui imposait l'amour du beau: et les races amoindries, si cette navrante folie dure longtemps, s'endormiront sur l'oreiller de la fatalité dans le sommeil radoteur de la décrépitude. Cette infatuation est le diagnostic d'une décadence déjà trop visible*” (BAUDELAIRE, Charles. O.C. II, p. 580).

¹¹ ANDRADE, Oswald de. Novas dimensões da poesia..., p. 166. É importante manter em mente esta frase: ao resumir, com suas próprias palavras, uma citação de Poe que a segue imediatamente, Oswald usa termos que, pouco tempo depois, usará para definir o *sentimento órfico* no manuscrito *O antropófago*: “Assim, os fatos deste século apoiam a ideia de que existe uma dimensão religiosa no homem. Isso que os católicos tardiamente reconheceram como religião natural e que os pragmatistas excelentemente chamaram de ‘a vontade de crer’, não passa de uma constante humana, a que darei o nome de sentimento órfico” (ANDRADE, Oswald de. *O antropófago*. In: *Estética e política...*, p. 376 - grifei). Assim, em oposição ao progresso e a perfectibilidade da Humanidade, há dimensões que, embora reprimidas ou sobre que se busca fazer um exercício ativo de esquecimento, apresentam-se como constantes: o religioso e o perverso. Ao final deste trabalho, essas dimensões – o

Se nos demoramos um tanto, num capítulo sobre Bachofen, no confronto desses poetas, é porque a crise poética que Oswald localiza no coração do século XIX é, no tocante a Baudelaire, a repetição do drama que já afetara a Orestes e a Hamlet: a crise poética é, para Oswald, também uma crise do patriarcado.¹² Consideramos que essa crise é a da cisão da modernidade entre sua promessa da restauração de uma Idade de Ouro pelo avanço da técnica e o seu constante diferimento messiânico na luta pela negação de sua condição natural, luta de que o mito do progresso é motor. Se Baudelaire representa de alguma forma, para Oswald, a crise do Patriarcado, que ele considera ser a configuração social correspondente à cultura messiânica, podemos ver como outro sintoma desta crise a publicação de *Das Mutterrecht* de Bachofen em 1861, mesmo ano em que, na famosa

mal em Baudelaire e o sentimento órfico liberado do patriarcado – serão articuladas.

¹² Assim é que se apresenta a crise poética em Baudelaire como crise do patriarcado: “Com o segundo casamento de sua mãe, Baudelaire perde o mundo da infância. E batia nele o mesmo drama que desgraçara Orestes e Hamlet. Que era esse drama senão o drama central do patriarcado? Foi Bachofen, revelado por Nietzsche, quem assinalou o direito novo, o direito paterno assegurado pelo desenlace da Oréstia” (ANDRADE, Oswald de. *Novas dimensões da poesia...*, p. 167).

carta de 6 de maio, Baudelaire escreve à Madame Aupick, sua mãe: “*j’ai peur de te tuer*”.¹³ Nesta mesma carta, o poeta expressa um sentimento profundamente ambíguo frente a seu padrasto. Apesar de dizer que o ama e reconhecer enfim o auxílio que ele representou à família, queixa-se do regime de educação a que foi por ele submetido, e, mais fundamentalmente, do novo matrimônio da mãe como uma injustiça contra sua infância, tempo em que ele a amara apaixonadamente. Assim, Baudelaire, que teme matar a mãe, vê entretanto o seu matrimônio como o que a separou definitivamente dela e da infância – quando um era feito para o outro. Baudelaire, por outro lado, em toda sua “*raison d’impuissance*” é incapaz da ação útil, de se vingar, qual Orestes contra Egisto, de seu padrasto. Baudelaire, “*cette ombre de Hamlet*”,¹⁴ é, assim, incapaz de levar a cabo o poder patriarcal da ação, que se manifesta na ideologia

¹³ BAUDELAIRE, Charles. *Correspondance générale*. Recueillie, classée et anotée par M. Jacques Crépet (1948). Edição digitalizada pelo Internet Archive, 2010. Disponível em <<http://archive.org/stream/correspondanceg03baud/correspondanceg03baud_djvu.txt>>. Acesso em fev 2014.

¹⁴ BAUDELAIRE, Charles. *Oeuvres Complètes I*. Texto estabelecido por Claude Pichois. Paris: Gallimard, 1993; p. 117.

hugoana do progresso. Importa-nos, por isso, assinalar certa ressonância entre o grito antiprogressista do poeta que, ao deparar-se com a abertura dos bulevares em sua cidade pela modernização de Haussmann, lamenta - “*Paris change!*” - e a retirada do jurista suíço da vida mundana, ao perceber que também sua cidade, a Basileia, encrustada, nos limites da Confederação Helvética, entre a Prússia de Bismarck e a França pós-napoleônica, mudava.

Basileia foi, no século
Basileia XIX, a cidade natal dos
muda! conservadores Bachofen e Jakob
 Buckhardt, além de residência
 eventual de Friedrich Nietzsche e de seu amigo teólogo
 Franz Overbeck, todos críticos da modernidade.¹⁵ Ciosa
 de sua identidade, e posicionada entre ambiciosos
 vizinhos, a cidade sempre se orgulhou de ter mantido sua
 independência diante dos Habsburgo, dos Bourbon e dos

¹⁵ Todos os dados históricos a respeito da Basileia foram tomados de GOSSMAN, Lionel. Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Londres, v. 47, pp. 136-185, 1984.

Bonaparte. Além disso, desde a formação da Confederação Helvética, em 1501, até o século XIX, Basileia se manteve como a mais importante e mais rica vila germanófono do país. Tendo abrigado muitos eruditos, dentre eles Erasmo, a cidade foi também um grande centro irradiador do pensamento, das artes e letras e da ciência, ainda que tenha mantido estável sua população pouco numerosa. Parte antes de uma aliança defensiva que propriamente de uma nação, dada a secular resistência suíça a unificações sob poderes centralizadores, Basileia gozava de grande autonomia. Não era, porém, isolada: localizada às margens do Reno, sua importante atividade comercial estabeleceu ricas conexões, com mercadores basilienses espalhados por toda a Europa ocidental, e até mesmo em Nova Iorque e no Rio de Janeiro. Também essa prosperidade favoreceu a atividade manufatureira. A situação da cidade permitiu assim o florescimento de uma elite cosmopolita, econômica e politicamente liberal, embora conservadora em aspectos domésticos. Com uma moral de inspiração calvinista, essa elite mercantil e manufatureira condenava os excessos irracionalmente ambiciosos, sejam

dinásticos, sejam nacionalistas, dos estados lindeiros, inclusive contra expedições bélicas colonizadoras empreendidas pelas grandes potências da época.¹⁶ Eram estes mercadores e industriais, segundo Gossman, ardentemente republicanos: em seu conservadorismo com relação aos turbilhões do *grand siècle*, não guardavam nenhuma nostalgia para com o *Ancien Régime* despótico.

Entretanto, foi a energia empreendedora dessa elite, no seio da qual se encontra a família de Bachofen, cujo pai foi proprietário de uma fábrica de fitas, que fez Basileia, pressionada pela concorrência das indústrias estrangeiras, entrar na era industrial, e, com ela, mudar. Por conta das crescentes necessidades mercantis e

¹⁶ Lionel Gossman cita a crítica lançada por Buckhardt no *Basler Zeitung* em 1844 contra a ocupação francesa do Taiti: “*It is not difficult to see that the battle of Mahahana was scarcely a heroic exploit on the part of the experienced French soldiers, who were almost equal in number to the natives and far better armed. [...] This war could well go on until the harmless people of the island has been completely wiped out. In the Museum at Versailles, where so many underhand attacks and crimes have been immortalized against a few noble deeds, a Tahiti room will then no doubt be set up and fitted out with battle scenes as tall as houses commissioned from Horace Vernet*” (*idem*, p. 146). Interessante notar no trecho citado a cumplicidade da cultura com a barbárie, da guerra e da exploração coloniais com o museu, um dos elementos da cadaverização das ideias para Oswald, que será tema do terceiro capítulo.

industriais, a linha de ferro de Estrasburgo foi estendida até a cidade, e o trem foi visto pelos cidadãos como um cavalo de Troia que traria produtos estrangeiros, espões industriais, padres católicos e a moral francesa. A maquinização da atividade econômica atraiu, juntamente com a imigração de perseguidos religiosos e refugiados de guerra, em sua grande maioria ricos, já que Basileia não os aceitava pobres, um contingente populacional que multiplicou por quatro o número de habitantes da cidade, obrigando o poder público a lhe demolir os muros e promover sua modernização, com a abertura de ruas e parques. Além disso, a Revolução de Julho de 1830 em Paris reverberou no cantão suíço, que, único entre seus pares protestantes na Confederação Helvética, não aderiu ao governo liberal que tomou o poder na capital francesa. Como consequência, teve sua estabilidade abalada por uma guerra civil na qual acabou derrotada em 1833, dividindo-se em dois meios-cantões, o da cidade, conservadora, e o do campo, progressista. A cidade, isolada do resto da Confederação, acabou aderindo em 1848 à Constituição Federal da Suíça, mas em uma votação na qual deixou de comparecer quase a metade

dos conselheiros cantonais. Não obstante, a divisão do cantão fortaleceu entre a elite basiliense, agora separada da principal força oponente rural, o senso de sua peculiaridade urbana e de seu destino cívico: *“for most Baselers, the events of 1830-33 confirmed the city’s traditional perception of itself as a polis, an autonomous Republic within the Confederation but with interests and connections extending far beyond Switzerland”*.¹⁷

Gossman acentua, além disso, o caráter antiprogressista da intelectualidade basiliense: *“The Basle intellectuals, especially those who emerged from the elite, observed the transformation of their city and foresaw its consequences with dismay”*.¹⁸ Muitos deles, testemunhas do efeito da industrialização inglesa, temiam a “manchesterização” da Basileia. Burckhardt, entretanto, era simpático em 1841 à ideia da unificação dos países germânicos, sob influência do nacionalismo hegeliano – ele dizia, em termos muito próximos a *Die*

¹⁷ *Idem*, p. 144.

¹⁸ *Idem*, p. 151.

Vernunft in der Geschichte do filósofo de Iena,¹⁹ que “[t]he highest conception of the history of mankind, the development of the spirit to freedom, has become my leading conviction”.²⁰ Não obstante, já em 1845, na sequência de ataques de bandos radicais ao cantão de Lucerna, Burckhardt revela sua visão deceptiva da história: “The word freedom sounds rich and beautiful, but no one should talk about it who has not seen and experienced slavery under the loudmouthed masses called ‘the people’”.²¹

Tal desprezo pelo nacionalismo e a desconfiança diante da democracia ou de qualquer tentativa revolucionária para mudar o mundo são partilhados por Bachofen. Oswald de Andrade o retrata colocando em

¹⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. 4 ed. São Paulo: Centauro, 2012.

²⁰ Citado por Gossmann (*op. cit.*, p. 151) A conexão entre o espírito da liberdade e a unificação germânica em Burckhardt configura, em Hegel, já professor, em 1822, em Berlim, capital da Prússia pós-napoleônica, liberal e unificadora, o ponto central do desenvolvimento histórico do Espírito: “Só os povos germânicos, através da cristandade, é que vieram a compreender que o homem é livre e que a liberdade de espírito é a própria essência da natureza humana” (*op. cit.*, p. 69).

²¹ GOSSMAN, Lionel. *Basle, Bachofen and the Critique of Modernity...*, p. 151-152.

relevo a contradição entre sua reticência perante as revoluções estrondosas do seu século e a silenciosa revolução que então levava a cabo:

Nunca foi um revolucionário. Antes, a sua posição de turista erudito e rico o fazia normalmente encantar-se entre os apaziguados esteios da ordem burguesa. É conhecido o escândalo com que fixou, em carta, a visão que teve numa rua de Roma, do caudilho Giuseppe Garibaldi, montando um cavalo branco e vestindo uma blusa vermelha, seguido a pé por um preto, naturalmente brasileiro. Se, de fato, Garibaldi representa uma fase aguda das transformações sociais do século romântico – muito mais importante foi a fixação feita pelo próprio Bachofen de outra revolução, colhida num texto grego de Ésquilo, milênios atrás.²²

***Crise do
jusnaturalismo
iluminista***

A carta a que Oswald faz menção foi escrita em 1854 e endereçada a Friedrich Carl von

²² ANDRADE, Oswald de. Variações sobre o matriarcado. In: *A utopia antropofágica*, 4 ed. São Paulo: Globo, 2011; p. 300.

Savigny. Descoberta entre os papéis do suíço em 1916, e embora escrita trinta e três anos antes de sua morte, a carta ficou conhecida como a *Selbstbiographie* do autor.²³ Como cediço, Savigny é o representante mais importante da escola histórica do direito. Bachofen frequentou, como estudante de Direito da Universidade de Berlim, suas aulas entre 1835 e 1837. O tratado *Das Recht des Besitzes*, de seu professor, introduz uma interpretação da lei de acordo com uma visão orgânica e histórico-etnográfica,²⁴ estando, segundo Benjamin,²⁵ a meio caminho entre a especulação romântica e o positivismo satisfeito consigo mesmo. O esforço específico dessa escola é o da inclusão do direito dentre os elementos integrantes da formação de um povo, sob uma perspectiva holística e harmônica:

²³ BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right: selected writings of J. J. Bachofen*. Tradução para o inglês de Raph Mannheim. Princeton: Princeton University, 1992.

²⁴ CAMPBELL, Joseph. Introduction. In: BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right...*, pp. xxv-lvii.

²⁵ BENJAMIN, Walter. Johann Jakob Bachofen. In: *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

*A la noción de una realidad substantiva y estática, susceptible de ser aprehendida exhaustivamente por medio de categorías lógico-formales, tal como se encuentra en la base del racionalismo de la Ilustración, la nueva época que se inicia con las postrimerías del siglo XVIII opone la vivencia de la realidad como algo energético, en perpetuo movimiento, como un algo en el que se hallan implícitas leyes inmanentes que el hombre puede intuir, pero no deducir tan sólo por medio de la razón abstracta. [...] El presente deja de ser algo concluso y delimitado, punto de partida para la construcción consciente del futuro, y se convierte en un momento en el curso de un proceso que va del pasado al futuro, determinando necesariamente cada una de sus etapas. En este desenvolvimiento, como puro devenir, todo es fluido, 'en ningún punto hay - aquí o autor cita *Das Mutterrecht*, de Bachofen – un comienzo, sino, por doquiera, continuación; en ninguna parte nueva causa, sino siempre, a la vez, consecuencia'.²⁶*

²⁶ GONZALEZ-VICEN, Felipe. Introducción. In: BACHOFEN, Johann Jakob. *El derecho natural y el derecho histórico*. Tradução para o espanhol de Felipe Gonzalez Vicen. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1955; p. 17-18.

Trata-se o texto acima da introdução realizada pelo professor Felipe Gonzalez Vicen, da Universidade de La Laguna, na Espanha, a sua tradução ao texto bachofeniano *Das Naturrecht und das geschichtliche Recht*, conferência proferida como aula inaugural em 1841 na Universidade da Basileia, de que Bachofen, após ter concluído sua formação em Berlim e passado um tempo estudando em Paris e na Inglaterra, tornou-se professor. A contraposição que o jurista suíço faz entre Direito Natural e Direito Histórico demonstra inegável filiação à escola histórica, e terá importantes implicações na sua descoberta posterior do direito materno. A divisão do título da obra de Bachofen remete a um Direito Natural cujo partidário *“se considera a sí mismo como la única fuente de todo conocimiento, y en todas sus creaciones apela a la propia razón como al juez supremo y a la única autoridad; sus defensores crean y construyen todo desde sí mismos, son el centro de un sistema propio que ellos sacan a luz y desarrollan”*.²⁷ De outro lado, os partidários do Direito Histórico, *“con menos fantasía y*

²⁷ BACHOFEN, Johann Jakob. *El derecho natural y el derecho histórico*. Tradução para o espanhol de Felipe Gonzalez Vicen. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1955; p. 37.

*menor arrogancia, no adoran ningún ídolo creado por ellos mismos, no convierten a su razón en su divinidad, sino que se sirven de ella tan sólo como de instrumento para el conocimiento de lo que ha creado la razón toda de la humanidad y el esfuerzo conjunto de todos los siglos”.*²⁸

Os primeiros procuram estabelecer tudo pelo *a priori*, para submeter toda a humanidade à soberania absoluta da brilhante criação racional de seu Direito Natural. Faltam, entretanto, ao tribunal destes racionalistas os vestígios da realidade: *“lo único que reconoce son aquellas creaciones de la pura razón que no han sido contaminadas por la corrupción del mundo real”.*²⁹ Bachofen cita Kant, para quem o Direito empírico seria letra morta, inanimada; e ao contrário de dar-lhe vida, o que os racionalistas fazem é abandoná-lo à decomposição em favor de algo imperecível. Por outro lado, como vimos acima, o jurista que estuda o Direito histórico inquire as formações sociais, ou antes suas disposições anímicas, próprias a cada povo, para vê-las

²⁸ *Idem*, p. 37-38.

²⁹ *Idem*, p. 40.

em conexão harmônica com o espírito das diferentes nações e nos diferentes tempos. Constrói-se, assim, não só com a ação positiva dos vivos, mas com o cabedal tradicional legado dos mortos. Neste sentido, o Direito não pode ser concebido como fruto de uma prática finalista, voluntarista e absolutamente consciente de si. Enquanto o jusnaturalista ao detectar a letra morta recusa vida ao direito empírico, o histórico recebe-a, a vida, do domínio da morte. A morte, como observou Benjamin, torna-se aqui o operador de uma viravolta de sentido: “aquilo que foi histórico regressa ao domínio da natureza com a morte; o que era natural regressa finalmente ao domínio da história”.³⁰ Esta é, pois, a virada que Bachofen faz infletir sobre a ideia de Direito Natural: não um direito que plana fora da história, sem contato ou contaminação; mas justamente aquele que brota, que se faz e se cria espontaneamente no seio de uma comunidade. A questão para Bachofen é a de uma conexão com a vida, e somente essa, em sua relação inseparável com a morte, pode fiar um direito que, por ser histórico, revela-se natural. Há aqui como que uma

³⁰ *Op. cit.*, p. 97.

culturalização generalizada do natural, um natural criativo e criador: “*En el Derecho y en el Estado, lo mismo que en todas las relaciones sociales, sólo conocemos aquel desenvolvimiento, callado y misterioso, que tan exactamente se ha comparado con el crecimiento inaprehensible de las plantas.*”³¹ É nesse sentido que o direito se aproxima da língua e da religião:

*Ni el más audaz entre la falange de los metafísicos se ha atrevido a afirmar que un pueblo se crea arbitrariamente su idioma, o se fija por libre convención los dogmas de su religión. El Derecho, empero, es concebido por ellos como algo totalmente externo, como una creación del libre arbitrio, como resultado de una reflexión consciente, resultado que puede modificar o incluso anular la misma voluntad que lo creó.*³²

³¹ BACHOFEN, Johann Jakob. *Op. cit.*, p. 52.

³² *Idem*, p. 50. A comparação entre direito e língua coloca Bachofen diretamente na linhagem de Herder, Klopstock e Schleiermacher, que consideravam a língua em sua intimidade com e capacidade de expressão do espírito de um povo. “[S]endo a língua – diz Schleiermacher – um ente histórico, não pode haver autêntica sensibilidade para ela sem sensibilidade para a sua história. As línguas não se inventam, e trabalhar nelas ou sobre elas de modo puramente arbitrário é sempre um disparate; as línguas se descobrem

Reflexões a respeito da arbitrariedade das formações jusnaturalistas não se limitam às formulações iluministas. Bachofen tem também em mente a efetiva evolução do Direito no século XIX. Respeitador da *common law* baseada na espontaneidade e sabedoria dos

pouco a pouco, e a ciência e a arte são as forças que promovem e completam este descobrimento. Todo espírito raro, em que uma parte das intuições do povo se configuram de modo peculiar em uma de ambas as formas, trabalha e atua dentro da língua em tal sentido e, também, suas obras têm que conter, por conseguinte, uma parte da história de sua língua.” (SCHLEIERMACHER, Friedrich. Sobre os diferentes métodos de traduzir. Tradução de Celso Braída. *Princípios*, Natal, v. 14, n. 21, pp. 233-265, jan./jun. 2007; p. 246-247). A ligação orgânica entre língua e *Volksgeist* leva estes pensadores a problematizar a tradução em termos que vão além da transposição do sentido como mera possibilidade dada pela primazia do significado. Contra o universalismo do sentido, que remete à tradição francesa de adaptação do texto estrangeiro ao gosto nacional, os pensadores românticos da língua e da tradução colocam em jogo os limites da tradução, perguntando-se primeiramente sobre a possibilidade mesma de uma tradução, numa dialética que consiste na saída de e no retorno a si por meio do estrangeiro, do outro (BERMAN, Antoine. *A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica*. Tradução de Maria Emília Pereira Chamut. Bauru: EDUSC, 2002). Ainda que Bachofen, em sua obra sobre o Matriarcado, ao estabelecer bases telúricas para o direito materno, se afaste das elaborações que pressupõem um *Volksgeist* (BENJAMIN, Walter. *Op. cit.*), algo dessa discussão da tradutibilidade de uma linguagem outra, levantada por Antoine Berman, remanesce na tentativa de Bachofen de apreender a linguagem simbólica: apreender o outro e o distante será justamente um dos desafios que Bachofen opõe à filologia acadêmica de Mommsen, como se verá a seguir.

juízes imersos num universo orgânico e coerente, como seria a Basileia aristocrática em seu senso de particularismo, nosso jurista levanta suspeitas acerca das codificações legais ao modo do *Code Civil* napoleônico, que toma como abstração desvinculada da vida, e da *common law* inglesa, dependente de juízes pouco abertos a uma formulação conceitual de princípios sobre os quais poderiam fundamentar o entendimento do Direito, e cada vez mais dependentes de compilações jurisprudenciais escritas.³³

Para Bachofen, o modelo exemplar de direito é o Estado romano, especialmente pelo fabuloso desenvolvimento republicano e imperial do direito privado a partir de concepções jurídicas originárias que partilhavam com os gregos, os orientais e os povos da pré-história itálica. É este desenvolvimento que dá lugar à centralidade da personalidade individual no direito da Antiguidade, embora esta tenha como contrapartida o desprezo pelos escravos: “*Cuanto mayor es en la antigüedad el desprecio de la personalidad de una gran parte de la comunidad, de la clase tan numerosa de los*

³³ GOSSMAN, Lionel. *Op. cit.*

esclavos, tanto más significativa, más intensa, más radicalmente aparece, de otro lado, la personalidad individual, el duo singular del hombre libre".³⁴ A referência *en passant* ao desprezo pela escravidão como contraparte da valorização do indivíduo o une a Burckhardt no desdém pela massa tomada como

³⁴ *Idem*, p. 68-69. Não é fácil interpretar essa sequência de genitivos, que a tradução preservou do original: "*Je größer im Altertum die Verachtung der Persönlichkeit eines großen Theils der Gesamtheit...*" (BACHOFEN, Johann Jakob. *Das Naturrecht und das geschichte Recht in ihren Gegensätzen*. Basel: Buchbinderei von F. G. Neurfirch, 1841, p. 26). Não está claro o sujeito por trás de *Berachtung*, do desprezo: serão os homens livres que desprezam a personalidade do escravo, sendo o genitivo objetivo? Ou é o escravo que tem pouca consideração pela personalidade, tornando o genitivo subjetivo? Porque não parece que Bachofen esteja aqui afirmando que a escravidão é condição necessária para o desenvolvimento do direito privado, dado que em outra ocasião nesta conferência ele teria destacado a cegueira do jusnaturalismo para com a escravidão: "*¡Y, no obstante, hay osados que formulan para todos los tiempos y todos los países un sistema de Derecho natural, ante el cual han de doblarse todas las rodillas! ¡Como si no sirviera de lección, que los más altos ingenios del mundo antiguo, tal que Platón, no pudieron imaginarse el Estado ideal sin la institución de la esclavitud!*" (*El derecho natural y el derecho histórico...*, p. 58). Tendo por isso a interpretar a passagem acima como uma referência à resistência do indivíduo – o aristocrata, o dândi, o maldito decadente, o hermético - à nivelção promovida pela democracia moderna dos *habit noirs* baudelairianos. Ou, por outra, uma afirmação contra a promessa messiânica que Oswald de Andrade identifica em seus textos antropófagos, aquela promessa de uma redenção colocada eternamente no futuro e que garante a resignação do escravo à sua posição sem personalidade.

homogeneidade total, na qual o singular do indivíduo se perde em nome de uma abstração niveladora, como a Humanidade hugoana. Daí sua reticência quanto à tendência do direito moderno de estender-se para a ideia de democracia representativa:

Y así, por ejemplo, toda constitución política basada en la representación del pueblo es totalmente extraña a la antigüedad y contraria fundamentalmente a su espíritu.

¡Qué otra fisionomía nos muestra la Edad Moderna, fundada en el Cristianismo y en la estructura originaria del espíritu germánico! La Religión, el Estado, los usos se unen, cada uno en su terreno propio, para hacer retroceder a segundo plano o para aniquilar todo lo individual, personal, de perfiles propios, singular. Los usos, sobre todo, exigen una subordinación absoluta del individuo bajo el orden de la totalidad. El Estado devora³⁵

³⁵ Um estudo sobre o pensamento antropófago de Oswald de Andrade não pode deixar de chamar a atenção para o verbo utilizado aqui por Bachofen: “*Der Staat verschlingt in sich Alles*”, diz o original em alemão (*Das Naturrecht und das geschichte Recht...*, p. 27 - grifei). A devoração do Estado é marca de uma constante antropofágica na atividade humana, como já o assinalava “Japy-Mirim” na *Revista de Antropofagia*: “A humanidade nunca deixou

*en sí todo, lo mismo la persona individual, que la persona jurídica, las corporaciones. Toda existencia individual se disuelve en esta idea del Estado, éste es el abecé de nuestro actual Derecho político, que domina en igual medida repúblicas y monarquías. La religión misma eleva a deber sagrado, no que vivamos nuestra propia vida, sino la de la gran comunidad, de la cual ha de considerarse el individuo como partícula insignificante.*³⁶

***Bachofen, o
diletante
antimoderno***

Ora, um pensamento jurídico que prefere o lento e gradual devir - mesmo que em Bachofen esse devir esteja ainda submetido a certa teleologia - à mudança revolucionária, que se opõe ao universalismo das categorias imutáveis e que, ao constatar a decadência em relação a um modelo passado de direito, procura

de agir antropofagicamente” (RA II.24/03/1929). Trata-se, portanto, o pensamento antropófago, de se distinguir daquilo que o *Manifesto Antropófago* chamou de “baixa antropofagia”: “Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos”.

³⁶ BACHOFEN, Johann Jakob. *El derecho natural y el derecho histórico...*, p. 69-70.

reafirmar a grandeza do indivíduo diante da sociedade contém pelo menos três dos seis grandes *topoi* sistematizados por Antoine Compagnon como característicos do sujeito antimoderno: a contrarrevolução, o anti-iluminismo e o pessimismo.³⁷ Permeia todos esses *topoi* o sentimento de desconfiança com relação ao entusiasmo ante o progresso do *grand siècle*. Entusiasmo este que interferiu diretamente na vida profissional de Bachofen. Sua nomeação para ocupar uma cadeira de direito na Universidade da Basileia foi duramente criticada pela *Neue Basler Zeitung*, jornal que recebeu posteriormente o nome de *Schweizerische National-Zeitung*, o que, pelo nacionalismo, sugere seu posicionamento progressista em oposição ao *Basler Zeitung*, jornal ligado à elite local. Tal crítica se baseou no dispêndio excessivo da elite dominante na universidade em áreas tradicionais como a teologia, a filologia e o direito, negligenciando cursos mais

³⁷ Os outros três *topoi* seriam o do pecado original, ou de uma visão – baudelairiana por excelência – do mundo inspirada pela ideia do mal, o da estética do sublime e o do estilo marcado pela vituperação ou impreciação (COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*: de Joseph de Maistre a Roland Barthes. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2011).

apropriados ao progresso moderno e à classe média, como os de ciências naturais, política econômica e línguas estrangeiras.³⁸ Em vez de revidar, Bachofen desiste, exonerando-se de seu cargo em 1844. Desejoso de dedicar-se integralmente aos estudos, observava, porém, que “*my plans were sharply opposed to the public opinion of my native land*”,³⁹ o que o levava a ter de assumir alguma função pública. Foi escolhido, por isso, em 1845, para integrar como juiz de apelação a corte criminal basiliense, ofício que, não obstante, lhe dava considerável tempo para dedicar-se ao estudo das fontes clássicas, que desde os tempos de universidade, e pelo encanto que sentiu ao ler a obra de Winckelmann, preferia aos comentadores modernos. É nesse período que Bachofen realiza suas primeiras viagens à Itália, cujos museus e antigos cemitérios etruscos descortinaram-lhe todo um universo de estabilidade e

³⁸ GOSSMAN, Lionel. *Orpheus philologus: Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983.

³⁹ BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right...*, p. 9

religiosidade que contrastava fortemente com o tempo em que vivia:

In my wanderings through the museums of Italy my attention was soon attracted to one aspect of all their vast treasures, namely mortuary art, a field in which antiquity shows us some of its greatest beauties. When I consider the profound feeling, the human warmth that distinguishes this realm of ancient life, I am ashamed of the poverty and barrenness of the modern world.⁴⁰

Além disso, a visão das ruínas romanas, como conta a Savigny nesta carta, faz com que se dê conta da trivialidade e vacuidade do estudo jurídico ocupado com a mediocridade cotidiana, preferindo o estudo da antiguidade naquilo que esta buscou de mais duradouro e estável. O que leva ao fascínio de Bachofen com uma arte mortuária confundida com a natureza, expressão de um sentimento telúrico de pertencimento à paisagem, em

⁴⁰ *Idem*, p. 10.

cabal oposição às mudanças a toque de caixa conduzidas pelo progresso:

Like the ruins of Rome [the cemeteries] suggest only that a necessary end is appointed to all things human. No painful feelings disturb our contemplation of the natural course of development and these ruins recall the strength rather than the weakness of mankind. I love the peoples and the ages that do not work for the day, but have eternity in mind in all their activity. They deserve to have their tombs standing as they stood on the day they were built. We find no fault with the root which has burst through the ceiling like an artificial wedge or split off a fragment of the portal and cast it into the depths. The stillness of nature is the most worthy setting for an eternal home. When all else has forsaken man, the earth with its vegetation still tenderly embraces his stone dwelling place.⁴¹

Em contraste com o trecho acima, veja-se como se delineia a oposição a esta tranquilidade encantatória no avanço espalhafatoso da história, quando Bachofen

⁴¹ *Idem*, p. 12.

narra sua reação com a entrada de Garibaldi em Roma em 1848:

There was disorder of all sorts. Heaven had elected me to witness the first heroic deeds of the Italians against the advancing French; a little later in Tivoli I received a good deal of undesired attention from the populace, which suspected me of being a French spy; and finally, on my journey homeward, I beheld the breakdown of all order. Since then the storm has subsided. Once again Italy has become for me the land of antiquity and of tranquil studies. After such experiences I felt a redoubled need to rest among times and objects bathed in the stillness of the ages, in fields whence the floods of passion long ago subsided.⁴²

Ao horrorizar-se com a quebra da ordem mundana, um choque profundo estraçalhando a serenidade de um cemitério antigo, recrudescer em Bachofen a certeza eminentemente antimoderna e pós-revolucionária de que a história moderna é marcada pela decadência de certa *noblesse* de espírito. As precipitações

⁴² *Idem*, p. 15.

revolucionárias são sentidas como uma violência que o desperta à força da apatia aristocrática de um humanista preocupado em conhecer os estratos que sedimentaram a tradição. Mais que isso, uma violência estrondosa cujo ruído impede que se ouça o silêncio dos anos, abafando a voz que o oráculo de Apolo sugerira que Eneias escutasse: *antiquam exquirite matrem (Eneida, 3.96)*. Este oráculo, já naquela aula inaugural na Universidade da Basileia, Bachofen o tomara como divisa: inquirir a mãe era inquirir a terra e os mortos nela sepultos. Não há democracia se o que domina é uma arrogância conquistadora que pretende fazer tábula rasa do passado com a história do vencedor, nem há vencidos que desapareçam sem deixar vestígio. É preciso dar ouvido a esses vestígios: “[a]ll those necropolises are situated beside streams. The lapping waters seem to intone the eternal praises of the dead, [...] according to Aeschylus in the Prometheus the flowing sources of the sacred streams murmur their grief”.⁴³ A proposta aqui é, portanto, a de ouvir os mortos, e dentre eles os vencidos, ouvir o lamento de Andrômaca naquele *petit fleuve* que

⁴³ *Idem*, p. 12.

fecundou o pensamento de um Baudelaire, como fecundou todo o pensamento posterior de Bachofen sobre a Antiguidade. E assim como Baudelaire, conforme anotou em seus *Journaux Intimes*, considerava a doutrina do progresso uma doutrina de preguiçosos, porque afasta o homem massificado do cultivo de si mesmo, Bachofen encarava o estudo dos textos e dos monumentos antigos sob uma perspectiva algo egotista, uma disciplina ou aventura pessoal e purificadora para alienar-se deste mundo.⁴⁴ Era o que restava para o indivíduo atomizado numa sociedade que perdeu a dimensão comunicativa pertencente às entranhas da alma, que permitia a primitiva compreensão entre os povos.

Abre-se assim entre Bachofen e o seu próprio século uma vala invencível. Essa lacuna, entretanto, não é outra que a que separa a modernidade de si mesma, interpretada por Bachofen em termos de desarmonia entre direito e vida, entre o progresso e a tradição. A crescente codificação do direito traz consigo a consequente incapacidade dos juízes de remeterem suas decisões a algo mais fundamental do que a letra

⁴⁴ GOSSMAN, Lionel. *Orpheus philologus...*

petrificada da lei.⁴⁵ Este novo juiz chancelaria a captura da vida pelo violento e arrogante estabelecimento do direito por um poder centralizado violador da *antiqua mater* e das tumbas dos mortos. Ao intuir que esta desarmonia entre direito e vida torna-se o instrumento de captura desta – o direito funcionando assim por meio da exceção⁴⁶ – Bachofen protege-se da democracia moderna e das ideias racionais prussianas de soberania popular, refugiando-se num mundo antigo em que o direito do Estado romano está assentado sobre bases religiosas a

⁴⁵ Cito a propósito a correspondência de Bachofen: “*Legal codes which are so abstractly conceived that they are unintelligible to most people and judgments consisting of endless considerations of a far more formal than material nature... have destroyed all the beauty of the old Swiss law. They have put an end to the precious harmony between the law and the whole outlook of the people and to the immediacy of its often Solomon-like decisions. ...The traditional sense of the law is now so thoroughly corrupted that judges themselves can be heard expressing the view that a legal maxim is valid only because it stands in the code, and an infamy is punishable only because the law expressly declares it inadmissible*” (citado por GOSSMAN, Lionel. *Orpheus philologus...*, p. 50).

⁴⁶ Bachofen pensa a exceção em termos de um direito que se coloca estranho diante da vida, submetendo-a: “*Nos es impensable una teoría que, para decirlo con palabras de Stahl, ‘arranca al Derecho de la conexión de la vida, que quiere dar forma repentinamente a las instituciones como si se tratara de una máquina, que trata de desvincularlas del pasado y de cerrarlas frente al futuro como algo terminado y concluso’*” (*El derecho natural y el derecho histórico...*, p. 51-52).

que ainda se deve respeito, em que a regra patriarcal do espírito e da razão deixa-se ainda limitar por um respeito sagrado ao substrato natural e telúrico de que emergiu. Contra o desarranjo do tempo, é a busca de um equilíbrio interior, uma harmonia ao menos consigo mesmo, que pautará daí por diante o interesse de Bachofen pela arte mortuária, pela concentração significativa do símbolo e por sua peculiar interrogação do mito, lido a contrapelo para fazer falar o substrato pré-histórico de um poder natural e concessor - e não apenas limitador, como a regra do Pai - da vida. Trata-se, portanto, da busca pelo direito histórico-natural para fazer frente ao direito natural-histórico do racionalismo pós-revolucionário.

Neste sentido, o

***Crise do
Patriarcado: o
isolamento do
diletante e do
artista infeliz***

isolamento de Bachofen no mundo antigo e nas viagens solitárias para a Itália o aproximam da crise baudelairiana diagnosticada por

Oswald de Andrade:

O mundo em que ele [Baudelaire] vive é uma *charogne*. É uma simples e nauseante decomposição. Enquanto

a burguesia exhibe o seu triunfo bestial, e de outro lado Marx a analisa, os poetas e os artistas refluem estoicos para a infelicidade. E de lá agem. Não se exibem mais como no Romantismo em gritos e lamentos. [...] Esse isolamento, essa fuga, não representa abdicação alguma. É apenas a retirada do caos. O hermetismo que espande em Mallarmé é uma oposição nítida ao filisteísmo circundante, produzido pela quebra de valores da revolução industrial. O poeta tem pudor de seu estado de graça... ou de desgraça.⁴⁷

Esta infelicidade a que refluí o artista já fora elogiada por Oswald de Andrade uma década antes das *Novas dimensões da poesia*, na conferência *Elogio da pintura infeliz*. Aqui, Oswald retraça uma arqueologia da arte individualista e autoral, que eleva à condição de tema o modelo anônimo de uma *Gioconda*, o documento pessoal de Dürer, Velazquez e Goya, a paisagem terrena em contraposição à paisagem extramundana da promessa cristã, o retrato burguês do comércio e da medicina de Rembrandt, a natureza morta e os produtos da indústria

⁴⁷ ANDRADE, Oswald de. *Novas dimensões da poesia*. In: *Estética e política...*, p. 168-169.

de Chardin. À medida que reconhece a dignidade do terreno e do cotidiano, porém, o artista vai se formando à parte da antiga solidariedade com a sociedade em que vivia. Cada vez mais abandonado aos próprios recursos, sobretudo após as revoluções burguesas do iluminismo, essa individualidade se destaca ainda mais, evadindo-se a tal ponto que agora o artista se coloca não só separado da, mas *contra* a sociedade. O alvo é especialmente o filisteísmo da burguesia ocupada com as mesquinhas do dia-a-dia e que, quando educado, encarava a arte como uma forma de auto-aprimoramento que resultava artificial, na medida em que submetida a uma estética estéril de mero refinamento de *status*, uma arte autônoma, confinada, que não oferece perigo.⁴⁸ Quando

⁴⁸ “O libelo que o artista, em contraposição ao revolucionário político, atirou à sociedade foi sintetizado muito cedo, no final do século XVIII, numa única palavra, que tem sido, desde então, repetida e reinterpretada geração após geração. A palavra é ‘filisteísmo’. Sua origem, um pouco mais antiga que seu emprego específico, não possui grande importância; ela foi utilizada a princípio, no jargão universitário alemão, para distinguir burgueses de togados; a associação bíblica já indicava, porém, um inimigo numericamente superior e em cujas mãos não se pode cair. Quando foi utilizado pela primeira vez como termo – penso que pelo escritor alemão Clemens von Brentano, que escreveu uma sátira acerca do filisteu *bevor, in und nach der Geschichte* –, designava uma mentalidade que julgava todas as coisas em termos de utilidade

essa burguesia começa a ser achincalhada pelo artista infeliz de Oswald, ela reage: “cultiva os salões oficiais e alimenta-se de sua gosma de adulação”,⁴⁹ institucionalizando-se nas escolas de Belas Artes e expulsando o artista infeliz das graças da sociedade. Esta desgraça é que se converte no pudor artístico; liberto do círculo social, aventura-se na experimentação:

O artista cria a pintura infeliz. Não podendo realizar-se na sua função harmônica de guia e mestre social nem explicar o ciclo que o repudia, nele se entumula e se analisa. Que podia realizar o artista com a sua pré-ciência intuitiva, com o seu sentimento de dignidade criadora, senão recusando-se a fazer o retrato apologético de uma sociedade de arrivistas e corsários garantidos pelo Estado?⁵⁰

imediate e de ‘valores materiais’, e que, por conseguinte, não tinha consideração alguma por objetos e ocupações inúteis tais como os implícitos na cultura e na arte” (ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 253).

⁴⁹ ANDRADE, Oswald de. Elogio da pintura infeliz. In: *Estética e política...*, p. 231.

⁵⁰ *Idem*, p. 231-232.

Oswald tece aqui uma teoria semelhante à dos antimodernos de Compagnon. O antimoderno recenseado pelo teórico francês não é em absoluto, como poderíamos pensar a partir do modernismo brasileiro, aquele elegante senhor que sobe a Avenida Rio Branco de fraque distribuindo *poncifs* flaubertianos, filosofias de almanaque e versos de ourivesaria talhados na oficina neoclássica do parnasianismo. Não é tampouco qualquer lambe-botas do poder que reconhece a divindade racional do oficialismo burocrático e opõe a qualquer paixão o temor do radicalismo e o partido acaciano por uma moderação que toma como dada as mediações do poder estabelecido para a modulação ou o refreamento de todo desejo. O antimoderno não é, por fim, o tradicionalista, o neoclassicista ou o acadêmico. Estes provavelmente existiram em todos os tempos. O antimoderno, porém, – e consideremos aqui que Compagnon se atém principalmente ao universo francês – é o portador de uma sensibilidade que nasceu com a Revolução Francesa, a partir do que costuma datar uma ruptura abissal do homem consigo mesmo, ruptura essa que não é outra que a fissura da modernidade. Por isso a antimodernidade é a

sensibilidade moderna por excelência, “os verdadeiros antimodernos são, também, ao mesmo tempo, modernos, ainda e sempre modernos, ou modernos contra sua vontade”,⁵¹ na verdade, são os melhores dentre os modernos. Não porque no fundo acreditam no progresso ou na democracia formal e representativa nivelada e capturada pelo Estado. Mas porque “[o] antimoderno [...] é o moderno em liberdade para questionar a própria modernidade”,⁵² que, justo por isso, lança as bases para as revoluções artísticas do século seguinte.

A inclusão de Bachofen no rol dos antimodernos e infelizes deve parecer a princípio algo de forçado. Apesar das mudanças sofridas pela Basileia, Bachofen nunca deixou de gozar de certo prestígio em seu cantão, e sempre ocupou uma posição privilegiada que impediu seu antimodernismo de expressar-se no desespero spleenético de um Baudelaire ou no irônico amargor de um Flaubert. Muito antes o contrário: Bachofen parece cultivar com seriedade um postulado de moderação e

⁵¹ COMPAGNON, Antoine. *Op. cit.*; p. 12.

⁵² ANTELO, Raúl. *As flores do Mal: sintoma e saber anti-modernos. Alea: Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, pp. 152-164, jan/jun, 2007; p. 162.

equilíbrio, como percebeu Benjamin ao contemplar-lhe o retrato.⁵³ Além disso, sua alienação do mundo por meio da dedicação aos estudos da Antiguidade delineia uma figura justamente tradicionalista, neoclassicista e acadêmica – quando não a de um filisteu que lê os clássicos em busca de auto-aprimoramento. É preciso, entretanto, levar a sério a ambiguidade observada por Oswald de Andrade entre o burguês apaziguado que nunca foi um revolucionário e a revolução silenciosa que Bachofen preparava na leitura dos mitos antigos. O seu

⁵³ “Bachofen nunca deixou que lhe pintassem o retrato. O único retrato que dele possuímos é póstumo, e foi executado a partir de uma fotografia. Apesar disso, tem uma espantosa profundidade de expressão. Um busto majestoso suporta a cabeça, de frente alta e arqueada. Cabelos claros, prolongando-se em suíças frisadas, cobrem os lados do crânio cuja parte superior é calva. Dos olhos emana uma grande tranquilidade, pairando sobre um rosto em que a boca parece ser a parte com maior movimento. Os lábios estão fechados, e as comissuras acusam esse fechamento. Apesar disso, não há traço de dureza. Uma amplidão quase maternal, repartida pelo conjunto da fisionomia, confere-lhe uma perfeita harmonia. Toda a obra dá testemunho disso, em primeiro lugar no sentido de que na sua base deve ter havido uma vida sábia e serena. E depois, também porque o próprio conjunto da obra é condicionado por um equilíbrio sem igual.

Isso se evidencia em três aspectos. Equilíbrio entre a veneração do espírito matriarcal e o respeito pela ordem patriarcal. Equilíbrio entre a simpatia pela democracia arcaica e os sentimentos do aristocrata de Basileia. Equilíbrio entre a compreensão do simbolismo antigo e a fidelidade à crença cristã” (*Op. cit.*; p. 106).

tradicionalismo e classicismo não são os do ideólogo prussiano que busca reconstruir as fundações da cultura ocidental, chancelando o herói civilizador – Alexandre, César, Napoleão – como instrumento do Espírito para promover a consciência da própria liberdade. Ainda que Bachofen admire a consolidação do poder patriarcal em Roma em sua luta contra o Oriente, representado principalmente por Cartago, não representa a formação do Ocidente conforme a ideologia helenista que vê na emergência de Atenas e de uma Roma helenizada um fenômeno absolutamente próprio que antecipa o Estado moderno do Ocidente racionalista. Pelo contrário, Bachofen não teme a contaminação orientalista – “*Italy*, diz ele na sua autobiografia a respeito de sua primeira viagem ao país, *stepped down from the remote pedestal to which the scholars had so long relegated it. Its Eastern lineage became clear to me, and I saw no culture can properly be understood in isolation. [...] History stretched further and further back*”.⁵⁴ Segue-se à pesquisa das raízes orientais a necessidade de se ouvir,

⁵⁴ BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right...*, p. 14.

dentre os mortos,⁵⁵ também os vencidos.⁵⁶ Se há algum sentido épico na historiografia de Bachofen,

⁵⁵ Bachofen fornece uma imagem de democracia inconcebível para a democracia sufragista do seu tempo, tomando como exemplo Mégara: “Quando aboliram a realeza e, por isso, o Estado, conheceu um período de instabilidade, dirigiram-se a Delfos para saberem como orientar o destino da comunidade. A resposta recebida foi que deveriam aconselhar-se com a maioria. Dando a interpretação desejada a essa sugestão, sacrificaram uma garça-real aos mortos no centro do prítaneu. Aqui está uma maioria que em nada conviria à democracia atual” (citado por BENJAMIN, *op. cit.*, p. 98).

⁵⁶ Essa interpretação é de Gossman, e, de certa forma, envolve também a opinião de Benjamin e de Furio Jesi (*Bachofen*. Torino: Bollati Coringhieri, 2005), todos os três buscando estabelecer certa distância entre o pensamento de Bachofen e o de Hegel, cuja dialética assume decididamente o lado do vencedor que suprime o vencido no cumprimento dos desígnios do Espírito (HEGEL, *op. cit.*). Gossman diz que para Bachofen “[h]umanity [...] embraces the past as well as the present, the dead as well as the living, the vanquished as well as the victorious, the weak as well as the strong, the periphery as well as the center” (*Orpheus philologus...*, p. 37). Damian Valdez, entretanto, diz que “Gossman’s Bachofen [is] a literary creation in the benevolent shadow of Michelet” (VALDEZ, Damian. *Bachofen’s Rome and the Fate of the Feminine Orient*. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 70, n. 2, pp. 421-443, jul. 2009; p. 435). Chama em seu auxílio a opinião de Andreas Cesana, que diz que apesar da oposição entre o direito romano religiosamente fundamentado de Bachofen e o direito romano racional de Mommsen, aquele não vai tão longe a ponto de se tornar “the champion of a vanquished femininity” (p. 436). Valdez tem em mente os não raros elogios de Bachofen à ética superior do princípio patriarcal, e diz que Gossman prende-se demais ao Bachofen de Ludwig Klages, que separa muito mais profundamente o conteúdo espiritual do patriarcado do conteúdo da alma matriarcal. De fato, o interesse de Klages por Bachofen está no destaque das forças cômicas, noturnas e irracionais de uma alma em comunhão com o

especialmente no que toca a vitória do Ocidente sobre o Oriente, do masculino sobre o feminino, de Eneias sobre Dido, este sentido não se deixa, de modo algum, absolutizar-se unilateralmente em sua narrativa, que não abre mão da ambivalência do mito, e com ela a ambivalência da história.⁵⁷ A Roma grandiosa de

ambiente. Klages tratou de Bachofen principalmente na sua obra *Vom kosmogonischen Eros*, de 1921, e na última parte de sua obra principal, *Der Geist als Widersacher der Seele*, de 1929-1932. Nessas obras, Klages toma decididamente o partido de um mundo pelásgico, anterior ao advento espiritual de Atenas ou de Roma (KLAGES, Ludwig. *De l'Éros cosmogonique*. Tradução de Ludwig Lehnen. Paris: L'Harmattan, 2008 e KLAGES, Ludwig. *La realtà de l'immagini: simboli elementari e civiltà preelleniche*. Tradução de Giampiero Moretti. Milano: Christian Marinotti, 2005). A crítica de Valdez não invalida, no entanto, a afirmação de Gossman. Bachofen de fato coloca como momento decisivo do Ocidente a vitória de Roma sobre Cartago e a comemora como vitória da ética espiritual sobre o sensualismo material. Não obstante, não deixa de constatar que muito se perdera com a destruição da cidade africana (*Myth, Religion and Mother Right...*, p. 232), e parece-nos que é justamente para salvar algo dessa perda que Bachofen reconhece a dignidade da história pré-estatal ou oriental de povos que foram condenados a não ter consciência de si mesmos pelo idealismo alemão.

⁵⁷ Pembroke (Women in charge: the function of alternatives in early greek tradition and ancient idea of Matriarchy. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, London, v. 30, pp. 1-35, 1968) nota que, ao estudar o mito lício de Belerofonte em *Das Mutterrecht*, Bachofen é um dos primeiros a ressaltar a ambiguidade do mito, com um herói indeciso entre o poder feminino do amazonismo e a vontade superior de vencer o sensualismo material com uma ética espiritual, antecipando assim a psicanálise. Em seguida, observa ambivalência similar na figura de Dioniso: “[w]hatever his debts to

Bachofen assim o é por ter feito a vitória da ética superior do princípio espiritual do Estado sem abandonar de todo, ao menos nas suas formações jurídicas mais tradicionais, o fundamento religioso que se liga à terra e à natureza. Se Bachofen é antimoderno por conta da separação verificada entre direito e vida, a busca dessa

Hegelian dialectic, Bachofen seems to have been the first to apply the notion of ambivalence to the study of myth, and his Dionysus, a similar case [do de Belerofonte], is in many ways more suggestive than that of Nietzsche” (p. 24). A antecipação da psicanálise parece ainda mais evidente quando se lê sobre as metamorfoses do mito de Tanaquil em *Die Sage von Tanaquil*, que vão acomodando o mito da rainha hetáirica etrusca que concede o trono ao rei Sérvio Túlio e o submete a seu sensualismo, mito este provavelmente herdado do motivo Hércules-Ônfale, de origens assíria e babilônica, à prevalência do princípio masculino da ética superior que impera no governo romano, que transforma Tanaquil numa matrona cheia de virtudes. A gradual prevalência do princípio masculino que metamorfoseia o mito depende, nas palavras de Bachofen, de uma “*repression* – não de todo bem sucedida, como enfatiza na sequência - *of the hetaeric idea*” (BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right...*, p. 224). *Repression*, na tradução americana, não é outra coisa que a *Verdrängung* da língua original (BACHOFEN, Johann Jakob. *Die Sage von Tanaquil: eine Uterschung über den Orientalismus in Rom und Italien*. Heidelberg: Akademische Verlagsbuchhandlung, 1870, p. XXIV), ou seja, aquilo que na tradição psicanalítica de nossa língua recebeu o nome de recalque. Impressiona essa antecipação, não só da ambivalência, como também do recalque, pois é justamente o entendimento bachofeniano de que há, na prevalência do princípio masculino na sua histórica luta com o princípio feminino, um recalque deste último que fundamenta sua leitura a contrapelo do mito para revelar-lhe não só a pré-história, como também a sobrevivência.

harmonia na Antiguidade se dá justamente por uma volta, ainda que a meio caminho, à terra.

O profundo respeito pelas origens das instituições era um dos traços mais relevantes da ‘escola histórica do Direito’, de que Savigny era o grande paladino. Tendo ficado de fora do movimento hegeliano, ainda assim fundamentou as bases da sua própria doutrina numa passagem célebre da introdução à *Filosofia do Direito*, de Hegel. Trata-se da definição, bem conhecida, do *Volksgeist*, do espírito de cada povo, que, segundo Hegel, confere traços comuns à sua arte, à sua moral, à sua religião, bem como à sua ciência e ao seu sistema do Direito. Essa concepção, cujo alcance científico se revelou ser dos mais duvidosos, foi singularmente modificada por Bachofen. Os seus estudos jurídicos e arqueológicos impediam-no de encarar o Direito dos antigos como unidade última e irredutível, e por isso julgou ter encontrado para ele um outro fundamento que não aquele, demasiado incerto, do espírito do povo. Ao lado da revelação da imagem como uma mensagem do país dos mortos, surge agora para Bachofen a do Direito

como uma construção terrena, cujos fundamentos subterrâneos e de profundidades inexploradas são constituídos pelos usos e costumes religiosos do mundo antigo. A disposição, e mesmo o estilo dessa construção eram bem conhecidos, mas até aí ninguém se lembrara de lhe explorar o subsolo. É o que irá fazer Bachofen com a sua grande obra sobre o matriarcado (BENJAMIN, 2012, p. 100).

***Catábase
bachofenina:
polêmica com
Mommsen***

Assim, diante da fissura da modernidade, a sensibilidade antimoderna de Bachofen busca reviver, na atomização do indivíduo, essa idade do ouro em

que o direito brota como fruto da terra em comunicação entre os viventes e destes com os mortos. Se, como disse Raúl Antelo, pensando no convite à viagem baudelairiano, sintoma da hiância constitutiva da modernidade, esta “é, simplesmente, uma viagem à procura de objeto”,⁵⁸ Bachofen instala-se justamente nesta hiância para aceitar o convite, mas aceitá-lo

⁵⁸ *As flores do mal: sintoma e saber anti-modernos...*, p. 157.

compreende riscos. Uma carta de 1856 a seu amigo Meyer-Ochsner, recusando o convite a uma viagem aos Alpes de Coira, evidencia este perigo: “*I cannot bring myself to leave harbor again. With me there is always a terrible danger that once the anchor has been lifted, the shore is soon left far behind and the ships steers an ever more foolhardy course toward new lands*”.⁵⁹ Como para o *bateau ivre* rimbaudiano, a deriva ameaça o burguês da Basileia com a distância absoluta da estabilidade do solo pátrio, por que, mesmo que já ameaçado pela deriva da modernidade, tinha ainda amor. Daí a preferência pela viagem em direção à imobilidade dos cemitérios e sua paz perene, e pela contemplação da arte mortuária lá onde “*tout n’est qu’ordre et beauté/luxe, calme et volupté*”, como está no convite baudelairiano.⁶⁰ De todo modo, descer ao mundo dos mortos não só exige uma fórmula de civilidade, fórmula essa protestante, de profundo respeito,⁶¹ como também, à semelhança da *katabasis* de Odisseu, a jornada demanda certa ritualização, certa preparação do espírito para um ato

⁵⁹ Citado por GOSSMAN, Lionel. *Orpheus philologus...*, p. 24.

⁶⁰ O.C. I, p. 53.

⁶¹ JESI, Furio. *Bachofen...*

que, realizado de outro modo, é perigosamente transgressor.⁶² Essa preparação indica um ânimo esotérico: se por um lado Bachofen pode se contentar de ter encontrado o objeto, por outro, este objeto já está ele mesmo atravessado por uma hiância, na medida em que é o receptáculo de um segredo, o fiador de uma distância.

Vista de outro modo, entretanto, a viagem pode ser também a atividade do modernismo autossatisfeito e triunfalista, o modernismo da rapina colonial, da guerra de conquista e da fixação das fronteiras que impõe limitações patriarcais sobre *antiqua mater*.⁶³ A essa atitude corresponde outra, a de um padrão de pesquisa filológica acadêmica que muito perturbou Bachofen, e

⁶² GOSSMAN, Lionel. *Op. cit.*

⁶³ Lembre-se que a Odisseia é, segundo a *Dialética do Iluminismo* de Adorno e Horkheimer, a viagem-epopéia da burguesia, “já que encarnava a curiosidade, a racionalidade, a auto-confiança, porém não menos a cobiça, o sentido de propriedade, e até mesmo a crueldade, fazendo coincidir, na viagem, dois vetores da dialética iluminista, de um lado, a busca da verdade e da liberdade, na conquista expansiva do mundo material, e, de outro, o rechaço e o recuo, em relação à exploração simbólica, quando esse mesmo avanço – movimento em direção ao movimento, sem meta final – derruba o poder tradicionalmente acumulado” (ANTELO, Raúl. *A catástrofe do turista e o rosto lacerado do modernismo*. Texto apresentado no colóquio *Pós Crítica*, Universidade Federal de Santa Catarina, dez. 2006, p. 1). Combinam-se aí a conquista triunfante e o ressentimento reativo.

que ele condensou na sua oposição a Theodor Mommsen. A disputa com Mommsen remonta às crises de 1848, quando este militou notoriamente pelas causas liberais em Berlim – na oportunidade Bachofen o chamou, em correspondência, de lustra-botas do poder.⁶⁴ Em 1851, quando foi publicado o primeiro volume da obra *Geschichte der Römer*, de Bachofen e Franz Gerlach, Mommsen escreve uma resenha anotando o completo

⁶⁴ No que toca às restrições de Bachofen à historiografia de Mommsen, declaradas sobretudo por meio de sua correspondência pessoal com terceiros, e algumas observações, sem mencionar-lhe o nome, na obra *Die Sage von Tanaquil*, de 1870, recorro, salvo indicação em contrário, ao estudo de Gossman (*Orpheus Philologus...*), que trabalha com a polêmica num capítulo com um título que dá a medida da virulência, nos textos privados, da sua figura pública com ar mais imperturbado e senhorial: “*The enemy: Mommsen*”. Note-se a curiosa observação, bastante sanguínea, que Bachofen diz entretanto fazer *sine ira et studio*, quando do recebimento, por Mommsen, futuro Prêmio Nobel (1902), do prêmio máximo da Academia da Bavária por sua *Römische Geschichte*, em 1861: “*Up to now I have read the first book several times, very attentively, and I can say with absolute conviction sine ira et studio that there are no words to characterize the author’s truly villainous infamy. It’s a duty to protest publicly against such a book. It is a mark of this century’s ignominy that such a miserable production could actually win an award and be acclaimed as a significant accomplishment. I have to overcome a genuine disgust, but, as I said, I regard it as a duty to protest. I do not hope to convince or to convert. But at least it should not be possible later, when humanity has recovered its good sense, to say that our age had sunk so deep that it did not even enter a protest*” (carta a Meyer-Ochsner, citada à p. 27 do estudo de Gossman).

descaso dos autores pela crítica das fontes tal como postulada por Barthold Georg Niebuhr.⁶⁵ Faz também ressalvas quanto ao estilo literário da obra, que, vagando entre um simples caminhar e um voo poético, não teria escapado nem do desastre lógico, nem do estético. Nas correspondências dos anos subseqüentes, Bachofen vai se mostrando cada vez mais amargo em relação à academia prussiana, encapsulada na historiografia de Mommsen. Tratam-se, aliás, seus ataques contra Mommsen, da intensificação de uma posição que já anunciara naquela conferência proferida em 1841 na Universidade da Basileia, quando Bachofen se volta contra o ensino da

⁶⁵ Já nas primeiras linhas de sua *Römische Geschichte*, cujo primeiro volume apareceu em 1811, Niebuhr anuncia seu método. Para ele, desde o renascimento das letras antigas, costumou-se tratá-las com prostração e temor reverente. Submetê-las a escrutínio quanto à sua credibilidade era correr o risco de ouvir contra si uma explosão de impropérios. Tampouco houve um esforço de sistematização, os textos antigos sendo abordados sempre fragmentariamente. Entretanto, para que se possa estabelecer os fatos o mais próximo possível daquilo que ocorreu, é preciso fazer passar as fontes pelo crivo da verossimilhança e coerência, desconfiando, quando não as descartando, como faz com Tito Lívio, das obras demasiadamente lacunosas ou fantasiosas (NIEBUHR, Bartold Georg. *The History of Rome*, vol. I. Tradução para o inglês de Julios Charles Hare e Connop Thirlwall. 2 ed. Cambridge: University of Cambridge, 1831). Ou seja, interessa passar as obras pelo crivo de uma razão instrumental.

história do direito como mero adestramento prático da leitura de textos antigos e repetição de comentaristas. Bachofen execra a filologia reduzida ao dado positivo e à atestação de registros, dedicada antes à descoberta de uma variante num fragmento desconhecido que à formação de um sistema amplo, de uma visão de mundo que se deixa entrever nos textos.⁶⁶ Conquanto reconheça a importância da filologia positiva, ela deve ser apenas parte do processo de aprendizagem da Antiguidade: é preciso fazer o texto falar, e é preciso ouvir-lhe as vozes. Bachofen atribui a Mommsen precisamente a postura contrária, aquela do viajante imperialista: *“Mommsen, for Bachofen, appears to have represented the temerarious sailor, the transgressor who violates the sanctuary and seeks, in a gesture of Promethean sacrilege, to lay divine mysteries to the vulgar”*.⁶⁷ Ler os textos antigos com as categorias do moderno é a viagem que não soube constatar a cesura da modernidade consigo mesma, a partir da qual a identidade e o sentido encontrar-se-iam suspensos; essa viagem esforça-se, pelo

⁶⁶ BACHOFEN, Johann Jakob. *El derecho natural y el derecho histórico...*

⁶⁷ GOSSMAN, Lionel. *Op. cit.*, p. 24.

contrário, em aplainá-la, reduzi-la ao próprio. Roma é julgada no fórum de Berlim e sua vida espiritual tem a sofisticação de um burguês que faz contas:

The reduction – escreve Bachofen em 1861 a respeito da Römische Geschichte de Mommsen – of Rome to the clichés of the most insipid Prussian salon liberalism is particularly nauseating. All the jargon of the demagogue crops up as early as the age of the kings, so that everything is embraced by the most miserable concepts and completely stood on its head. The only moving force of ancient life, it seems, is trade and traffic. You constantly read of imports and exports, the balance of trade, speculation, competition, free ports, navigation acts, factories, emporia, as if these provide the principal, indeed the only point of view from which the lives of peoples can be considered and judged. Indeed, this ‘practical point of view’ is carried over into religion: there is a talk of the ‘clear-minded rationalism’ of the Romans, law is considered in relation to ideas of personal and land credit, liberalism, and the abolition of tariff barriers, and those who are not yet ready for such high ideas are

*dismissed in expressions such as 'There are scholars against whom it is not worth invoking such arguments, who are incapable of thinking', etc. etc. [...] The entire modern age lies in this book, in all its arrogant, narrow, vacuous Prussian demagoguery.*⁶⁸

Como se vê, a figura estilística do vitupério que caracteriza a maioria dos antimodernos de Compagnon aparece aqui, vituperação esta não só contra seu inimigo acadêmico, como também contra o próprio tempo. Mommsen, pois, com sua historiografia, encarna a violência, o pragmatismo imediatista e a empáfia orgulhosa do Espírito que limita a tradição à visão unilateral dos vencedores. Esta arrogância da modernidade se converte, no exercício da filologia positivista, na rejeição de autores antigos, na seleção arbitrária de fontes autorizadas, na mutilação dos textos para eliminar incoerências, no descarte de documentos por conta das dúvidas quanto à autoria, além do silêncio imposto à diferença no modo de pensar, com a racionalização do mito, sua redução ao factual. Bachofen

⁶⁸ Carta citada por GOSSMAN, Lionel. *Op. cit.*, p. 27-28.

se opõe, acima de tudo, à separação secularizante ou dogmatizante dos dados da vida prática e do direito daqueles da vida espiritual ou religiosa, e não aceita a anulação moderna de sua diferença pela consideração exclusiva da vida material, no sentido do materialismo economicista do século. Seu modo de ver a história antiga não admite considerar as criações da ética superior do espírito ocidental como desconectadas do, ou possuindo completo domínio sobre o substrato telúrico ou ctônico, que, enquanto originário das instituições jurídicas, mantém-se como vestígio de um mundo antigo ao qual ainda se deve certa reverência.

[My] method is based on our view of the nature of history, namely, that this supreme manifestation of the divine idea shares with the lower manifestations of nature its absolute origin, its lawfulness, its ultimate aim, and that consequently its investigation depends on the same conditions. It is not my intention to present the philosophical arguments for this similarity as opposed to the older view, according to which the two realms are sharply differentiated, and to the prevailing

*modern view, according to which history is a natural process set in motion by material forces, so that any distinction between the ideal and the physical manifestation of the divine is annulled.*⁶⁹

**Tradição,
símbolo e mito**

Em última análise, tanto o confinamento da separação incomunicável entre o urânico (“*divine idea*”) e o telúrico (“*lower manifestations of nature*”) como a anulação da diferença pela obnubilação da realidade espiritual – ou da realidade iconográfica, como quer Klages⁷⁰ – procedem, no esquema de Bachofen, de um silenciamento, ou melhor, de um recalque⁷¹ - dos elementos orientais. Podemos ver este silenciamento como um duplo processo de recalque do Matriarcado: primeiramente o do Patriarcado, ou Ocidente, buscando sua consolidação simbolizada na vitória de Roma sobre Cartago e, na epopeia virgiliana, de Eneias sobre Dido. Trata-se de um

⁶⁹ BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right...*, p. 242.

⁷⁰ KLAGES, Ludwig. *La realtà delle imagini...*

⁷¹ Ver nota 57.

recalque que, a princípio, conserva traços na vida religiosa romana (ou ateniense), com adaptações das antigas figuras telúricas e ginecocráticas ao novo regime - como a transformação das Erínias em Eumênides na Oresteia de Ésquilo, em Atenas, ou de Ônfale-hetáirica em Tanaquil-matrona, em Roma, conforme a arqueologia do mito de Tanaquil promovida por Bachofen.⁷² O direito estaria, ainda, em contato com essa cosmovisão religiosa, e assim o Patriarcado teria mantido certa reverência sacra diante do mundo perdido. O segundo recalque é o do historiador moderno, e se passa como triunfo da modernidade e do Patriarcado: ao se voltar ao passado, relega os vestígios da fundamentação teocrática do direito romano e da fundamentação mitológica da história a um plano inferior, fabular, sem importância científica. Aqui não há mais espaço para o respeito reverente, nem para o mistério, nem para o segredo. Sendo a historiografia moderna uma questão de medida, empenha-se ela em pôr à prova a narrativa histórica, na tentativa de reconstituição do fato tal como ele deve ter sido. Para Bachofen, entretanto, como toda a atividade

⁷² Trataremos mais detidamente desses mitos no terceiro capítulo.

humana é efêmera, o evento empírico do passado não pode ser objeto de observação. Não há, portanto, como submetê-lo à questão do que realmente aconteceu - o passado é, ao fim e ao cabo, improvável, por assim dizer. O fato só pode ser abordado por intermédio da tradição, que implica as letras, a arte e os monumentos antigos: fato e tradição são, portanto, texto, e, como tais, estão ambos sujeitos à história.⁷³ História e texto são predicativos mútuos, dado que pressupõem desde sempre uma distância em relação a uma presença, ou a fixação precária de toda presença numa distância que já lhe é constitutiva.

From this it follows that historical inquiry always deals with a spiritual manifestation which develops and progresses, that the factual and ideal elements of a tradition are not

⁷³ A tradição a que Bachofen faz referência é tudo menos tradicional, no sentido de uma verdade transmissível sempre idêntica a si mesma. Não é por menos que, tendo recebido o amor pela Antiguidade de Winckelmann, Bachofen não a interroga, como o classicista, exclusivamente pela sua porção, para dizermos com Nietzsche, apolínea, luminosa e diurna, afirmando a nobreza e a simplicidade da arte antiga, e sim busque num pântano primordial forças imemoriais de onde emerge o conflito entre os princípios feminino e masculino e seus desdobramentos.

*juxtaposed, but are so interwoven as to defy any attempt to sift them apart, and finally that the truth we can attain in regard to the history of the past is not a physical but a purely spiritual character.*⁷⁴

A posição acima, reivindicada em sua última grande obra, *Die Sage von Tanaquil* (1870), é o corolário das pesquisas desenvolvidas em *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (1859) e *Das Mutterrecht* (1861). Na primeira, dando seguimento ao debate romântico sobre o símbolo, mas tomando em consideração as inflexões de Creuzer, Bachofen define que “[m]yth is the exegesis of the symbol. It unfolds in a series of outwardly connected actions what the symbol embodies in a unity”.⁷⁵ O símbolo reúne, assim, em tensão polarizada, o claro e o escuro, o urânico e o telúrico, a vida e a morte – e a morte inscrita na vida como agente de sua evolução criativa,⁷⁶ mediadora entre a natureza e a história: “a morte [...] não se associa a

⁷⁴ BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right...*, p. 242.

⁷⁵ *Idem*, p. 48.

⁷⁶ JESI, Furio. *Bachofen...*

nenhuma destruição violenta. A Antiguidade considera-a sempre na sua relação com um mais ou um menos de vida”.⁷⁷ Já o mito desdobra essa polarização em uma linguagem que dá a ver diferentes regimes de prevalência, desde o mundo maternal, sensual e submetido à realidade material, à realidade superior e espiritual, em que o mito desemboca na propriedade conceitual da ideia. O mito, assim, remete-se sempre ao símbolo que se remete a si mesmo e contém em si as potencialidades do desenvolvimento das forças polarizadas nele unificadas. Símbolo e mito se combinam na arte mortuária, com aquele gradualmente sendo relegado a um segundo plano, e com as imagens da narrativa mitológica adquirindo cada vez mais valor de abstração. O tesouro dos mitos em que se reúnem as memórias, o conhecimento a respeito da *physis*, as criações primordiais e as grandes transformações telúricas toma corpo na arte mortuária, que o expõe como verdades religiosas ou éticas, imagens da lei natural, “*beyond the melancholy limits of the material fatum*”.⁷⁸

⁷⁷ BENJAMIN, Walter. Johann Jakob Bachofen..., p. 97.

⁷⁸ BACHOFEN, Johann Jakob. *Op. cit.*, p. 49.

O período em que tais condensação da mitologia e sublimação em abstrações operam não cria novos símbolos ou novos mitos, já lhe faltando o frescor juvenil. “*But with its more inward attitude it was able to give the traditional representations a new and transfigured meaning*”, como, nos dizeres de Plutarco, “*images and shadows of higher ideas*” (idem).

Por tudo isso, Bachofen irá considerar o mito como elemento suficientemente justo para o desvelamento das formas de vida que lhe subjazem. Interrogar o mito, diz o jurista em *Das Mutterrecht*, é recuperar em suas imagens a trajetória dos conflitos de força, em que os mitos que desenvolvem narrativamente o que o símbolo contém são rearranjados, historicamente, conforme as prevalências do matriarcal ou do patriarcal. Esses rearranjos e as sobrevivências dos períodos anteriores que neles se manifestam formam a substância histórica a ser apreendida por um olhar que se coloca igualmente em perspectiva histórica, buscando evitar a teleologia do atual, que antes, ele mesmo crente de que a era do mito é uma etapa vencida da história, procura dele

desbaratar-se para a fixação do sentido factual do passado.

A posição de Bachofen implica, portanto, que o método ele mesmo se coloque como parte da história, algo que veio a ser sujeito às vicissitudes da tradição. O contrário, portanto, de um método como o que identifica em Mommsen, que pretende garantir-se incondicionalmente por meio de regras de leitura, de seleção e rejeição de fontes, e um treinamento procedimental na educação de novos pesquisadores. Para Bachofen há, assim, certa intimidade entre a historiografia positivista, da classificação e medição, e o poder centralizador, máquina separadora do próprio e do impróprio, do puro e do contaminado; há, destarte, certa intimidade entre o teste – no caso, o pôr à prova da história - e a violência.⁷⁹ Bachofen não deixa de notar,

⁷⁹ Nietzsche apreendeu os perigos do pôr à prova, do teste não apenas como padrão de racionalidade como também de confirmação da realidade. Recuperando-se de sua doença, escreve em 1882 *A gaia ciência*, fruto de experimentações do filósofo com seu estado valetudinário. Experimentando o sofrimento de seu corpo, e a partir dele criando um ponto de vista sobre a saúde (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1985), Nietzsche se pergunta se todo o idealismo, o anseio pelo repouso, ou por um Além, uma objetividade que disfarce as necessidades

fisiológicas não foi o fruto que a filosofia concebeu da doença, procedendo por uma má-compreensão do corpo (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012). Avital Ronell, em ensaio dedicado aos testes em Nietzsche e na modernidade, mostra como *A gaia ciência* é a mais experimental de suas obras, e no entanto guarda com o teste uma relação ambivalente. Advogando a unidade entre o pensamento e a vida, Nietzsche concebe a partir da doença uma visão da saúde que coloca sempre em teste, em experimentação, o que pode um corpo, especialmente contra as corrigendas da consciência – e nisso consiste a alegria de uma ciência, precisamente, gaia. Por outro lado, “[c]om seus infravermelhos para ver o futuro e suas sensíveis orelhinhas de radar, ele sentiu que os locais de testes fariam o deserto crescer e anteviu o campo de concentração como o mais irrestrito laboratório experimental na história moderna, uma parte da vontade da vontade de ciência” – diz-nos Ronell (*Campo de provas: sobre Nietzsche e o test-drive*. Tradução de Rodrigo Lopes de Barros. Desterro: Cultura e Barbárie, 2010.). Mais adiante, acrescenta; “Nietzsche vê o experimento como uma libertação das restrições da verdade referencial. A ciência o fascina, embora uma tendência reativa a reduzir-se à eficácia do cálculo a coloque decididamente no repertório de ilusões, interpretações dissimuladas, e máscaras elencado por Nietzsche. Ele redireciona a ciência à arte, realizando uma ligadura numa cumplicidade antiga” (p. 18-19). A cumplicidade perdida entre pensamento e vida, filosofia e ciência e arte, está na base do esforço bachofenino em reação à historiografia prussiana, baseada na crítica das fontes e na redução de fenômenos religiosos e artísticos ao estatuto da credence. A ciência historiográfica, e a ciência em geral, desconfiando do mundo, arroga-se como fim um fim de ordem estatal e utilitária, o de aumentar o prazer e diminuir o desprazer, separando-os. Mas, “[e] se prazer e desprazer forem de tal modo entrelaçados, que quem desejar o máximo de um tenha de ter igualmente o máximo do outro” – pergunta-se Nietzsche (*op. cit.*, p. 61). “Caso se decidam pelo primeiro, caso queiram diminuir e abater a suscetibilidade humana à dor, então têm de abater e diminuir também a *capacidade para a alegria*” (p. 62). A ciência que faz do teste uma razão de cálculo utilitário, contra a experimentação

além disso, outra correlação perigosa, o da tecnologia e o do rompimento da perspectivação do distante:

Ninguém é mais caluniado do que aquele que estabelece os laços entre o Direito e as outras formas de vida e afasta de si o escanho do isolamento onde se gosta de colocar cada matéria e cada povo. Pretende-se aprofundar as investigações, limitando-as. Mas, de fato, esse método desemboca numa concepção superficial e desprovida de espírito, e foi ela que provocou a obstrução por uma atividade completamente exterior à coisa, de que a fotografia dos manuscritos representa um caso extremo.⁸⁰

Se por um lado a fotografia, que possibilita o maior acesso aos manuscritos, é sintoma da democratização do ensino acadêmico – e do conseqüente

propriamente gaia e dionisíaca, a que “tem, antes, o aspecto de uma hipótese permanente” (RONELL, Avital. *Op. cit.*, p. 32), torna o homem mais frio e estatuesco. “Não é difícil ver que este modo de testar envolve uma profunda reconstituição e reconceitualização do sujeito. O teste tem tudo a ver não apenas com a maneira que o policiamento dos corpos e locais políticos acontece em nossa modernidade, mas também com nossa experiência de realidade em geral” (p. 25).

⁸⁰ Citado por BENJAMIN, Walter. *Op. cit.*, p. 99-100.

nivelamento pelo adestramento, segundo a ideia que Bachofen faz da democracia e da academia prussiana –, por outro, cancela a própria necessidade de viagem, do contato ritualizado com os mortos: cancela-se a distância, quando não o mundo,⁸¹ ou nos termos de Benjamin – e não parece ter sido por acaso o trecho que ele escolheu para fechar um parágrafo em que comentava as imprecisões de Bachofen a Mommsen⁸² – perde-se a aura – a manifestação autêntica de uma distância naquilo que está próximo, como se revela para o suíço a arte mortuária. A fotografia põe em risco, justamente, o que é mais caro a Bachofen na sua relação com o antigo: o domínio da tradição do objeto representado. Essa tradição, reconhecem-no tanto Bachofen como o Benjamin d'*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, “é algo de muito vivo, de

⁸¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

⁸² Publicado apenas postumamente no *Les Lettres Nouvelles*, em 1954, o ensaio de Benjamin sobre Bachofen foi concluído em francês em 1935, mesmo ano da primeira versão de seu *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*.

extraordinariamente variável”,⁸³ dependente, por isso, das impressões seletivas e descontínuas da memória, cujos efeitos não podem ser negligenciados. A fotografia, se mera petrificação, destitui a tradição dessa vida e dessas vicissitudes ao indagar a história num contínuo temporal formado por contínuos espaciais de instantâneos eternizados, e dos quais a morte está exorcizada. Ela, nessa condição, “tende a confiscar a vida nas suas instâncias elevadas, para extrair um procedimento que é meramente elevado quando encontra o objeto para sua técnica”⁸⁴. Além disso, a “constante

⁸³ BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995; p. 170-171.

⁸⁴ KRACAUER, Sigmund. A fotografia. In: *O ornamento da massa*. Tradução de Carlos Eduardo J. Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosacnaify, 2009; p. 70. Sigmund Kracauer cita Bachofen neste mesmo ensaio sobre a fotografia, que publica em 1927 na *Frankfurter Zeitung*. Para Kracauer, a fotografia é a última etapa imagética que começa com o símbolo conceituado pelo jurista suíço na *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, de 1859. À maneira das *Correspondances* baudelairianas, Bachofen escreve que “[s]ymbolism, like language, is taught by nature” (BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right...*, p. 55). E como a linguagem, o símbolo sofre um processo de progressão de sua significação natural para uma realidade psíquica e espiritual. A fotografia, para Kracauer, mostraria nessa progressão a medida da interiorização da consciência do homem, agora completamente

desvinculada da natureza: “a imagem assume, passo a passo, uma significação derivada, imaterial. Mas mesmo se esta significação progredisse, segundo a expressão de Bachofen, para uma definição do ‘psíquico e do espiritual’, está de tal modo ligada à imagem que não seria possível se separar dela” (p. 77). Do símbolo, identidade entre pensamento e imagem, à alegoria de Creuzer, que mantém o invólucro da imagem para pensar com conceitos, a consciência vai se liberando de sua sujeição à natureza, mas não da imagem. A fotografia, assim, daria a ver o fundamento natural ainda não examinado, separado e purificado de qualquer intencionalidade, e “torna presente [...] o mundo dos mortos em sua independência em relação aos homens” (p. 79). Leva-se, assim, a paisagem fotográfica (ou o manuscrito antigo), ao laboratório. A consumação dessa independência parece teratológico a Bachofen, pois liberta as forças destrutivas do progresso e da filologia. Entretanto, para Kracauer, ao tempo em que pode servir para a exorcização do medo da morte e a fixação da bela aparência do espírito - a fotografia servindo com uma função mitológica no seio da modernidade -, o arquivo fotográfico tem por outro lado o poder de reunir o inventário que permite à consciência a montagem, a confrontação absoluta no “jogo de azar do processo histórico” (*idem*), ou a abertura para “a experiência do inconsciente ótico” (BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica..., p. 189), a fim justamente de desnaturalizar a ordem habitual do contínuo historiográfico. Quando Bachofen faz uma conexão da fotografia com a compartimentação e especialização acadêmicas, parece intuir uma relação bastante perniciosa entre imagem e poder, entre o corte e o silenciamento. Contra isso, o seu método fornece uma possibilidade de perscrutar rearranjos e sobrevivências, ecos dos mortos que murmuram sob a narrativa triunfalista, montagens descuidadas que fazem reaparecer no seio do ocidente o oriente como substrato reprimido. “Neste sentido, diríamos que as imagens produzem um regime de significação que apela aos processos da memória psíquica e, elaborando-se como sintoma, elas sobrevivem e deslocam-se no tempo e no espaço, exigindo que se alarguem, consequentemente, os modelos da temporalidade histórica e que se acompanhe a sua sobrevivência para além do espaço cultural originário” (ANTELO, Raúl. *Potências da imagem*. Chapecó: Argos, 2004, p. 9). Antelo

disponibilidade da lembrança voluntária discursiva, favorecida pelas técnicas de reprodução, reduz o âmbito da imaginação”.⁸⁵ Como a fotografia se torna a atividade do pintor preguiçoso para Baudelaire, torna-se ela, para Bachofen, instrumento da violação do mundo do mito, ao escamotear, no nivelamento e no cancelamento da distância com as categorias modernas, e na adequação do objeto à técnica, sua *Anschauung*.

*Visão e
conversão*

Furio Jesi enfatiza, na contraposição entre Bachofen e os filólogos acadêmicos, justamente o olhar: se a arte mortuária exige do seu contemplador uma certa *Gesittung, buona creanza* – algo como uma preparação espiritual para lidar com um objeto -, é porque essa civilidade busca na erudição um refinamento do espírito para um olhar soberano e confiante enquanto depositário da tradição, ao tempo em que a filologia

descreve aqui a hipótese da *Nachleben* e das *Pathosformeln* de Warburg para a história da arte, fazendo remontar sua genealogia a Nietzsche e a Burckhardt. Não nos parece temerário, entretanto, estendê-la, essa genealogia, ao vizinho basiliense de Burckhardt, que também fora anfitrião de Nietzsche.

⁸⁵ BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade..., p.183.

acadêmica se revela como uma “*rozzezza di sguardo*”.⁸⁶ As boas maneiras não se resumem aqui a um protocolo de fórmulas de polidez estéreis; tampouco a uma mera veleidade de autocultivo estético confinado e destituído de perigo: é como uma contraparte desta *Gesittung* que Jesi sublinha a *Begeisterung*, ou entusiasmo, destacando-se aqui o sentido etimológico da infusão divina (ou espiritual, como sugere o *Geist* alemão), que toma o pesquisador diletante. Falamos aqui de certa conversão extática, como sobressai da carta endereçada a Savigny:

The transition [entre os antigos estudos jurisprudenciais e os estudos da arte mortuária] was a painful one, but now I am thankful for it. A time inevitably comes when the scholar seriously examines his studies for their relation to the supreme truths. He becomes aware of a desire, an urgent need, to come a little closer to the eternal meaning of things. [...] The thought of having struggled so long with mere worthless forms becomes a torment. [...] I know full well what dangers beset me at this time. I might have strayed into metaphysical bypaths and lost sight

⁸⁶ JESI, Furio. *Bachofen...*, p. 22.

of my right road forever. [...] I found a different solution. Ever since then my guiding thought has been the religious foundation of all ancient thinking and life. Here, I am confident, is a key that opens many locks. Sometimes it even seems to me that something of the divine, eternal meaning of human ideas will be revealed to me at the end of this road. If it is true, as Aristotle says, that like can be grasped only by like, then the divine can only be apprehended by a divine mind, and not by the rationalistic self-conceit that sets itself above history. Abundance of information is not everything, it is not even the essential. It is one of my profoundest convictions that without a thorough transformation of our whole being, without a return to ancient simplicity and health of soul, one cannot gain the merest intimation of the greatness of those ancient times and their thinking, of those days when the human race had not yet, as it has today, departed from its harmony with creation and the transcendent creator. And the same idea, in which the political law of the ancients is grounded, dominates all other aspects of their thought and action. I see more and more that one law

*governs all things⁸⁷, and that
primordial man planned and*

⁸⁷ Lembremos que o *Manifesto Antropófago* começa anunciando a antropofagia como “Única lei do mundo”. Lei esta que só pode governar desativando o direito como forma, propondo-lhe outra aplicabilidade ao inscrever no cerne de uma declaração legal a possibilidade de sua não aplicação para impedir ou fazer regredir sua transcendência (NODARI, Alexandre. A única lei do mundo. In: RUFFINELLI, Jorge; CASTRO ROCHA, João César (Orgs.). *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 483-495). Ao lamentar-se quanto à codificação do direito e refugiar-se numa Idade do Ouro em que o direito surge como parte orgânica da vida de um povo, Bachofen parece também buscar essa outra aplicabilidade que reconhece a justeza da facticidade: não propriamente um direito aplicável sobre o fato, mas um fato que já em si é direito. “*Bachofen a démontré en détail qu’il existait un <<droit naturel>> parfaitement <<au-delà du bien et du mal>> qui, sans souffrir la moindre restriction de la part d’une légalité arbitraire, garantissait le rapport le plus intime aussi bien de l’homme au monde que des hommes entre eux*” (KLAGES, Ludwig. *De l’Éros cosmogonique...*, p. 238). A única lei que governa todas as coisas, que Bachofen, observa também Klages, retira dos postulados românticos, é a do conflito polarizado entre o natural e o espiritual, terra e céu, noite e dia, água e fogo, esquerda e direita, o matriarcal e o patriarcal. A polarização bachofenina se coloca contra a supressão forçada de um dos termos. O direito só tem seu direito nesta polarização; para Bachofen, o abuso gineocrático do amazonismo é tão hediondo quanto a violência silenciadora do substrato natural da vida de um povo por uma abstração espiritual de ordem estatal e patriarcal. Bachofen, entretanto, teme também o anacronismo – a rejeição da fotografia, que foge ao aqui e agora do acontecimento, é um bom indício desse temor -, e nisso não alcança a radicalidade do *Manifesto*: seu lamento antirrevolucionário e antimoderno, que o faz refugiar-se numa nostalgia paralisada e antiquixotesca, teme profundamente a tentativa de restauração de um mundo perdido num tempo absolutamente despreparado: a criatividade natural é espontânea, e forçá-la por voluntarismo do espírito só pode conduzir à proliferação de exceções do direito

*regulated his earthly life with the regularity, as it were, of animal instinct.*⁸⁸

codificado. O *Manifesto*, por sua vez, parece assumir a exceção como sua tarefa, criar o verdadeiro estado de exceção que Benjamin postula nas suas assim chamadas teses sobre o conceito de história: a vida, sempre excessiva, que devora o direito, sempre excepcional.

⁸⁸ BACHOFEN, Johann Jakob. *Op. cit.*, p. 15-16. Vale citar também, pela contraposição entre a imaginação (*Phantasie*) e o conhecimento (*Verstand*), outro trecho um pouco adiante de sua autobiografia: “*There are two roads to knowledge - the longer, slower, more arduous road of rational combination and the shorter path of the imagination, traversed with the force and swiftness of electricity. Aroused by direct contact with the ancient remains the imagination grasps the truth at one stroke, without intermediary links. The knowledge acquired in this second way is infinitely more living and colorful than the products of the understanding*” (p. 11-12) O excerto marca a dívida de Bachofen para com o Romantismo. Compare-se-o com o seguinte trecho escrito por Alexandre Vinet, antigo professor do *Pädagogium* basiliense, com quem Bachofen estudou nos inícios dos anos 30: “*Il y a, dans toute réalité, dans tout fait qui s’accomplit, deux choses distinctes, deux choses pour ainsi dire concentriques: l’essence même du fait, et sa formule. On peut connaître le fait par l’une ou par l’autre. Connaître par la seconde, c’est savoir; connaître par la première, c’est voir. Savoir, c’est connaître la formule, laquelle est toujours plus générale que le fait; savoir, c’est donc classer. Voir, c’est pénétrer, à travers l’enveloppe formulaire, dans l’intimité du fait, par conséquent dans son individualité; ce n’est pas classer, c’est nommer. L’un des actes appartient à l’intelligence, l’autre est exclusif à l’âme. L’intelligence ne connaît que des abstractions et des formes: l’âme voit des êtres et des substances; l’intelligence ne connaît que des genres et des espèces, l’âme voit des individualités; l’intelligence sait, l’âme voit. N’est-ce pas dire assez que c’est l’âme qui est poète?*” (VINET, Alexandre. *Mélanges: philosophie morale et morale religieuse, études littéraires et notices biographiques, fragments inédits et pensées*. Paris: Typographie de Ch. Meyrueis, 1869, p. 92-93).

Daí o conflito entre Bachofen e a filologia, quando tomada como fim último do conhecimento do antigo: esta reduz o passado à total literalização ou o submete a um filtro lógico, com a conseqüente fixação do sentido. Impondo o desinteresse ao pesquisador, arranca-lhe o entusiasmo e a possibilidade de conversão, o perigo à identidade. De acordo com José Bergamín, uma outra marca da modernidade é justamente a da “decadência do analfabetismo”, pela transformação em letra da palavra viva, e conseqüentemente pela restrição do pensamento livre e infantilmente poético a um sistema de regras embrutecedor, pelo qual a ciência moderna e literal “[q]uer tomar tudo sem fé, *ao pé da letra*; e [...] tudo o que está ao pé da letra é porque a letra o matou, que tudo o que está ao pé da letra está morto. A decadência do analfabetismo é, simplesmente, a decadência da poesia”.⁸⁹ Bachofen procura, assim, fiar-se no escrito dos

⁸⁹ BERGAMÍN, José. *A arte de birlibirloque; A decadência do analfabetismo*. Tradução de Gênese de Andrade. São Paulo: Hedra, 2012, p. 72-73. O ensaio de Bergamín nos faz recordar o relato de Lévi-Strauss, em *Tristes tropiques* (Paris: Terre Humaine Pocket, 2011), sobre uma lição de escrita, na qual descreve um chefe nambikwara imitando-lhe o ato de escrever, seguido do exame detido

antigos, dar-lhes crédito para além de uma crítica filológica - literal e lógica - das fontes, para extrair-lhes a linguagem apropriada ao simbolismo das tumbas. Dado que “[h]uman language is too feeble to convey all the thoughts aroused by the alternation of life and death and

das linhas, na esperança de que um significado brotasse. A escrita é dramatizada entre os seus para exibir a aliança entre ele e o branco. A escrita não estava aí a serviço do conhecimento, da memória ou da compreensão, mas do acúmulo de prestígio ou autoridade do indivíduo. Generalizando a observação, Lévi-Strauss correlaciona escrita como parte de sociedades cujos membros, em sua maioria, não a dominam. A escrita é função de escribas, servindo como um mediador externo da comunicação que ao fim das contas se dá oralmente. Pela comédia do chefe nambikwara, Lévi-Strauss compreende que a ciência do escriba é uma ciência do poder, notando como seu desenvolvimento coincide com o das cidades e impérios e a classificação e enumeração dos indivíduos em castas. Ou seja, a escrita favoreceu a exploração dos homens antes de os iluminar. Mais tarde, a instrução obrigatória que aparece com os Estados modernos surge como fenômeno paralelo à extensão do serviço militar e à proletarização, de modo que “[l]a lute contre l’analphabétisme se confond ainsi avec le renforcement du contrôle des citoyens par le Pouvoir” (p. 355). Daí que Lévi-Strauss faz notar a dessolidarização dos mais sábios entre os nambikwara em relação ao chefe que tentou fazer o jogo da civilização, numa reação da sociedade contra o Estado. As reflexões de Bergamín e de Lévi-Strauss sobre o letramento nos mostra que, tendo sido uma invenção de iletrados, o letramento foi o dispositivo que os buscou dominar, por lhes ser externo e se interpor entre o sujeito e sua linguagem. A partir de então, e esta é uma lição que Oswald de Andrade procura estabelecer no seu *Manifesto da Poesia Pau Brasil*, a invenção é um exercício de iletramento da letra, de leitura para além do escrito, tema que abordaremos a seguir.

the sublime hopes of the initiate”⁹⁰, é preciso interrogar o mito e o símbolo como uma linguagem das imagens, destinada ao ver que lhe contempla o devir e não ao conhecer que lhe fixa o ser. Foi a partir desta doutrina do mito de Bachofen que Klages cunhou uma oposição, que vale muito bem ao seu método, entre *imagem* e *objeto*:

[L]’image n’a de présence qu’au moment d’être perçue ; l’objet est <<saisi>> une fois pour toutes. L’image coule au gré de l’expérience vécu ; l’objet demeure, dure, se dresse dans une indistinction hostile à la vie. L’image n’existe que dans le vécu de la personne ; l’objet existe dans n’importe quel acte de perception. Je peux me souvenir de l’image, mais je ne peux pas la rendre présent par le jugement ; à tout instant, je peux me référer par la réflexion à l’objet, puisqu’il est le même que par le passé, et, en communiquant mon jugement, en faire le point de référence pour tous ceux que m’entendent. L’image, plongée dans le courant du temps, se métamorphose, comme toute chose, y compris l’âme ; l’objet est constitué

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 49.

par le jugement de l'esprit en fonction de ce qu'il reçoit. L'image existe indépendamment de la conscience ; l'objet a été pensé et projeté dans le monde par la conscience et n'existe que pour une interiorité d'êtres personnels.⁹¹

Por conta do crédito dado à visão esotérica, à conversão entusiasta e ao mito, a obra de Bachofen foi não raro afastada por seu conteúdo místico. Mesmo um afeiçoado da ideia do matriarcado como Engels, que nele via a expressão de um comunismo primitivo que colocaria em xeque a exploração do homem no trabalho alienado como constante social, censura-lhe o entusiasmo religioso por não fundamentar sua visão histórica nas condições reais dos processos de produção: “Bachofen acredita, como outrora acreditava Ésquilo, nas Erínias, em Apolo e Atena, ou seja, que foram essas divindades que realizaram o milagre de derrubar, na época dos heróis gregos, o direito materno e instaurar o direito

⁹¹ KLAGES, Ludwig. *De l'Éros cosmogonique...*, p. 129.

paterno”.⁹² Benjamin lembra que a querela de Bachofen contra Mommsen já havia sido dramatizada por Goethe contra Newton, e seria ainda repetida, e agora o ataque viria do lado do positivista, por Wilamowitz-Moellendorff contra a *Geburt der Tragödie* de Nietzsche.⁹³ Furio Jesi observa que, embora Wilamowitz, em sua *Geschichte der Philologie*, por uma operação de *damnatio memoriae*, não o nomeie, toma Bachofen também como objeto de seu ataque, porquanto a historiografia deste coloca em perigo, pela *Gesittung* que faz oscilar sua obra entre a pesquisa histórica e a sociedade, a posição do intelectual como profissional de uma ciência pura, abstrata e rigorosamente objetiva. Benedetto Croce, entrevedo talvez a apropriação tenebrosa de Bachofen por uma mitofilia profascista,⁹⁴

⁹² ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2012, p. 18.

⁹³ BENJAMIN, Walter. Johann Jakob Bachofen...

⁹⁴ O ensaio de Croce começa observando que “*In Germania è venuta, non dirò il tempo, ma l’ora del Bachofen [...]*” (CROCE, Benedetto. Il Bachofen e la Storiografia Afilologica. *La Critica: Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, Napoli, v. 26, n. 0, pp. 418-431, 1928, p. 418). Em seguida, diz que “[c]iò non mi meraviglia, perchè prevedevo che, un po’ prima un po’ dopo, sarebbe accaduto, essendovi nel Bachofen gli elementi atti a interessare immaginazione

observa, em 1928, que a sua “*storiografia afilologica*” conduz a um salto que “*non è più storico o critico, ma è incantato e incantevole*”.⁹⁵ Ainda que reconheça em Bachofen uma nova consciência da antiguidade como radicalmente diversa do espírito moderno, bem como louve o atrativo poético de suas interpretações, Croce não deixa de ressaltar “*il pericoloso avviamento afilologico e intuizionistico o mistico, e le arbitrarie illazioni religiose e filosofiche*”.⁹⁶ Vale notar ainda que, mais recentemente,

e sentimento, particolarmente in età assai irrequieta e torbida, quale è quella che viviamo o in cui viviamo. Quegli elementi dormicchiavano nei suoi volumi, di non facile lettura e folti di erudizioni, come germi nel terreno assiderato dal freddo, pronti a prorompere al primo calore propizio” (p. 419).

⁹⁵ *Idem*, p. 422.

⁹⁶ *Idem*, p. 423. Por outro lado, Klages, que diz ter tido sua vida alterada desde a leitura de Bachofen na virada para o século XX, encontra-o ainda preso, nos seus elogios à ética superior do patriarcado romano, a um intelectualismo voluntarista. Klages divide, pois, o pensamento de Bachofen em dois: “*tandis que ses idées de coeur poursuivaient imperturbablement, à travers l'exégèse d'innombrables symboles, la visée que nous venons d'ébaucher (il suffit de se rappeler sa découverte du sens originel des usages et des dispositions dans l'agon grec, dont la perspicacité divinatoire n'a pas d'équivalent dans les études sur les mythes) – ses idées de tête sont, en revanche, influencées par la religion volontariste du christianisme, et l'induisent à considérer comme un dépassement de soi et une évolution supérieure par rapport à l'état originel le processus (attesté en partie par l'histoire, en partie par la préhistoire) par lequel l'esprit – en soi totalement étranger aux images – s'empare pas à pas de la partie diurne de la vie. Le même*

Nicole Loraux, insistindo sobre uma interpretação filológica errônea por parte de Bachofen, que sublinha na fórmula casamenteira romana “*ubi tu Gaius, ibi ego Gaia*” um substrato agrário ao fazer ressoar, sem muito critério, a *Gaia* latina nas palavras *gē* (terra) e *gunē* (mulher) do grego, chama-o de “[p]hilologue cratylien, [qui,] *peu soucieux donc des explications antiques des noms Gaius et Gaia, [...] lit en ces noms beaucoup plus qu’une convention: la nature, toujours elle, s’exprimant sans médiation, ou du moins l’Idée, autoproférée, donnée à entendre en sa pureté originare*”.⁹⁷

***Renascimento
protofascista
de Bachofen***

Uma das faces do perigo anunciado por Croce, percebeu-a Thomas Mann durante o renascimento de Bachofen nas

chercheur qui d’un côté célèbre, dans des mots qui murmurent comme les sources souterraines, l’harmonie parfaite et englobante du chthonisme maternel, en comparaison duquel tout ce qui suivait n’est qu’une agitation malheureuse, - ce même chercheur est capable de se méprendre sur l’irruption de la volonté adverse, destructrice de la sérénité, en la qualifiant de transition vers une <<étape supérieure>> des moeurs!” (De l’Éros cosmogonique..., p. 238). Ou seja, para Klages, ao contrário de Croce, Bachofen parece ter sido insuficientemente esotérico.

⁹⁷ LORAUX, Nicole. *Né de la terre* : mythe et politique à Athènes. Paris : Éditions du Seuil, 1996 ; p. 164.

teorias profascistas alemãs da década de 20 do século passado. Após a Primeira Guerra Mundial, este profascismo recuperou as teorias irracionistas dos românticos, e de Bachofen e Nietzsche. Durante a formação ideológica do nazismo, a reação contra o racionalismo liberal da Europa vencedora da Primeira Guerra Mundial enfatizou elementos religiosos, culturais e míticos. Neste irracionismo, o conceito de matriarcado encontrou solo fértil para reviver em seu conteúdo ctônico e noturno. Produziu-se, com esse renascimento, uma visão biologizante e eugênica da história, com o reconhecimento, contra o materialismo marxista e o entusiasmo tecnológico dos liberais progressistas, das dimensões eternas da humanidade, miticamente fundamentadas em categorias como gênero, raça e nacionalidade, ou em entidades como o solo e o útero originário.⁹⁸ Se no final do século XIX Bachofen atraiu a atenção à esquerda, como de Engels, Morgan, Lafargue,

⁹⁸ Estas indicações sobre Bachofen no pensamento alemão do entreguerras, e as que seguem, são baseadas, salvo indicação em contrário, no estudo de Jost Hermand (*All Power to the Women: Nazi Concepts of Matriarchy*. Traduzido por J. Steakley. *Journal of Contemporary History*, SAGE, London, Beverly Hills e New Delhi, v. 19, pp. 649-667, 1984).

Bebel e Kropotkin, com as ideias de um comunismo primitivo no Matriarcado, desde o começo do século XX, e principalmente após a Primeira Guerra, passou a chamar a atenção de teóricos neorromânticos e neoconservadores, que, como seus correspondentes do século XIX, sustentavam fortes sentimentos antimodernos, contra a modernidade progressista e logocêntrica. Oswald de Andrade captou, em textos como *Mensagem ao antropófago desconhecido* e no datiloscrito *Civilização e dinheiro*, essa reação em pensadores como Spengler, Jaspers, Klages e Heidegger, num tom que ecoa claramente toda a *Lebensphilosophie* germânica:

A técnica e a ambição conduziram, no entanto, não só os Estados Unidos, mas o mundo moderno a uma hipertrofia de interesse e do mecânico. É essa desumanização do homem que produz os lamentos de Spengler e do meu amigo Barbuy, diante da Babilônia convulsa em que vivemos. Que aconteceu? De fato, a cidade feérica quebrou pelo progresso toda separação ancestral entre o dia e a noite. Karl Jaspers,

que produziu um dos mais belos anátemas contra o atual mundo das massas, da nivelção e da técnica, define a noite como passional e materna. É na noite de Ludwig Klages, onde o húmus vegetal e arcaico alimenta o homem que se formam as culturas. A civilização, através do dinheiro, tornou-se inumana.⁹⁹

Spengler, no seu *Der Untergang des Abendlandes*, publicado entre 1918 e 1922, e leitura dos antropófagos da *Revista de Antropofagia*,¹⁰⁰ refere-se a noções de matriarcado. Já vimos como Klages atribui a Bachofen a inspiração primordial para a sua *Lebensphilosophie* (cf. nota 96). Klages busca conferir uma dignidade mais elevada e fundamental à alma - entendida como a porção do homem que participa do cosmo, sem dele se destacar para dominá-lo ou reprimi-lo, e da perpétua metamorfose a que se remete o jogo da

⁹⁹ ANDRADE, Oswald de. Civilização e dinheiro. In: *Estética e política...*, p. 346-347.

¹⁰⁰ Além de Oswald e Andrade, Oswaldo Costa cita-o, por exemplo, no texto *Revisão necessária*, do primeiro número da segunda edição da revista: "O Brasil ocidentalizado é, portanto, um caso de pseudomorfose histórica. (Consulte-se Spengler). Só a antropofagia consegue resolvê-lo. Como? Comendo-o."

vida e da morte - em oposição ao espírito - entendido como agente cioso de sua individualidade pela ação voluntarista de subjugação das forças naturais, e, dentre elas, do corpo, por meio do intelecto instrumental do homem. Como Bachofen e sua contemplação do eterno, Klages recusa o interesse imediatista e utilitário do homem moderno ocupado com a mesquinharia do filisteísmo burguês, contrapondo à lei do espírito o ritmo da vida. Para Benjamin, Klages faz valer os direitos do esoterismo de Bachofen na filosofia. No seu *Von kosmogonischen Eros*, o filósofo vitalista avança uma teoria da imagem primordial (*Urbild*) inspirada no símbolo bachofenino, que se comunica com a alma por meio de um êxtase, uma embriaguez, um entusiasmo que destitui o sujeito da instância identitária de um eu individual. Mais fundamental que a pulsão, que revela a vida animal, o êxtase revela a vida elemental, cósmica, do homem liberto de um eu tirânico ocupado com a segurança do amanhã.¹⁰¹ Não é por acaso que o pessoal da revista *Acéphale*, da década de 30, reconhece o direito de Klages à caracterização que lhe dera o barão de

¹⁰¹ KLAGES, Ludwig. *De l'Éros cosmogonique...*

Sellière: precisamente, acéfalo.¹⁰² Além deles, o matriarcado aparece nos raros escritos de Alfred Schuler – que, participante do círculo de Stefan George, ficou conhecido, com Klages, a quem teria apresentado Bachofen, de acordo com Walter Benjamin, como um dos *Münchner Kosmikern*. Schuler igualmente postula o retorno ao instinto, ao sangue, à terra, à noite e à escuridão materna.

Mais próximo da ideologia nazista, Alfred Bäumler, em um longo prefácio à republicação das obras de Bachofen, saúda o mitologista por possibilitar a conceitualização de um *Volk* por meio de um espírito maternal que trabalha no escuro. Para Bäumler, Bachofen teria transformado a mulher amante e amiga do século XVIII em mãe, razão suficiente para ridicularizar aqueles que se servem da teoria do matriarcado como mote emancipador da mulher.¹⁰³ Apesar de sustentar uma

¹⁰² SEM AUTOR. Nietzsche e os fascistas. *Acéphale n. 2*. Tradução de Fernando Scheibe. Desterro: Cultura e Barbárie, 2013.

¹⁰³ Cito, como exemplo da utilização emancipatória, a romancista austríaca Franziska zu Reventlow, colacionada por Umberto Colla na introdução de sua edição do livro *La dottrina dell'immortalità della teologia orfica*, estudo de Bachofen de 1867. Em seu romance *à clef*, de título bastante sugestivo, *Herrn Dames Aufzeichnungen*

versão da visão vitalista da política e da história, Bäumler não afasta, ao contrário dos cósmicos de Munique, a estima que Bachofen guarda pelo patriarcado romano, e considera que as noções do hetairismo de Afrodite e do matriarcado de Deméter, longe de terem sido reprimidas ou esquecidas, continuam a operar na atualidade, mas como metafísica naturalista, não como sobrevivência de uma primitiva precedência feminina.¹⁰⁴ É que Bäumler

(*Apontamentos do Senhor Senhora* - 1913) cita o hetairismo descoberto pelo estudioso basiliense como um ideal a se conquistar pela mulher emancipada: “*Voglia notare come da queste parti tutte le parole che cominciano con il prefisso Ur abbiano un sono particolare; Urzeit, Urnacht... E voglia notare ancora questo: nell’epoca originaria del matriarcato, la donna seguiva soltanto l’impulso cosmico quando – pardon – si concedeva ad un uomo. Secondo Bachofen – è un famoso erudito, caro Signora, e Lei deve assolutamente leggerlo se vuole prendere dimora stabilmente nel nostro quartiere – l’eterismo è la primissima forma di vita: quindi, per noi, la più ‘enorme’*” (In BACHOFEN, Johann Jakob. *La dottrina dell’immortalità della teologia orfica*. Tradução para o italiano de Umberto Colla. Milano: RCS Libri, 2003). Além disso, em 1903, a introdução de Bachofen ao seu *Das Mutterrecht* foi traduzida ao francês e publicada pelo *Groupe Français d’Études Féministes* (BACHOFEN, Johann Jakob. *Le droit de la mère dans l’Antiquité*: préface de l’ouvrage *Das Mutterrecht* de J. J. Bachofen. Paris : Groupe d’Études Féministes, 1903).

¹⁰⁴ A ênfase da mulher como mãe, que Bäumler destacou em Bachofen, fortaleceu-se com a instalação do Terceiro Reich em 1933. Com exceção das medidas antissemitas, no geral o estado nazista desapontou os arianistas fanáticos e as disposições arcaizantes e míticas dos matriarcalistas. “*Rather than accentuating the mythical, archaic, and matriarcal, as many of the male and*

recusa as evidências ou construções históricas de

female volkish fanatics had hoped, what remained in most sectors were highly conventional, that is male-dominanted concepts, which generally tended toward patriarchalism, the Führer cult, all-male groups, or élitist grail-like concepts of an elect" (HERMAND, Jost. *Op. cit.*, p. 660). É curiosa a inflexão que o matriarcado sofre neste momento. De acordo com Hermand, a Associação das Mulheres Nazistas foi gradualmente abandonando a ideia de matriarcado e de igualdade dos gêneros para enfim declarar que a mulher sempre se sentiu melhor sob a proteção do homem. Mas as ideias do matriarcado não desapareceram, antes sofreram uma metamorfose, muito parecida com a metamorfose do mito de Tanaquil no patriarcado romano. A mulher germânica ganha certa aura de sacralidade na medida em que é tomada pela mulher de família com muitos filhos, contribuição feminina à eugenia ariana. August Mayer, ginecologista à frente das postulações eugênicas, publica em 1938 o opúsculo *Deutsche Mutter und deutscher Aufstieg*, em que defende que o valor da nação está na disponibilidade de as mulheres se tornarem mães valorosas – esta é a condição para a emergência da Alemanha como *Vaterland*. Se no esquema d'*A crise da filosofia messiânica* o patriarcado representa um momento de negação do humano pelo trabalho, o matriarcado do *Reich* é um colossal fracasso, tanto na sua vertente de retorno ao solo quanto na sua vertente de promoção de uma maternidade virtuosa, dado que há mais mulheres empregadas na indústria alemã, e portanto nas cidades da civilização, durante o *Reich* que durante a República de Weimar. Fracasso como concreção do mito, não como condução da nação pela administração nazista. Donde Hermand conclui: "*Their so called chief vocation as mothers could be pursued only as a side occupation by about a third of German women. Just as in the agricultural sector there was an unprecedented population drain from the country to the city during these years, despite the loudly proclaimed slogan, 'Back to the soil', so too the 'return to maternity' turned out to be an empty slogan. Whereas idealistically inclined Nazis actually believed in their ideas, the leaders were apparently satisfied as long as the mere appearance of the cultic, religious, and matriarchal was maintained*" (p. 664).

Bachofen. “Bachofen – diz Erich Fromm, num comentário de 1934 a Bäumler – ‘foi longe demais’ com a sua teoria, quando atribui à mulher o primeiro progresso da raça humana. [...] O fato importante [para Bäumler] não é a mãe como fenômeno real, social e psicologicamente importante, mas a categoria religiosa de ‘mãe’, com a qual Bachofen enriqueceu a consciência da humanidade”.¹⁰⁵

Esses pensadores inspirados pelo romantismo germânico, tão próximos das trevas, foram parodiados por Thomas Mann, em 1924, na sombria figura da personagem de Leo Naphta, d’*A Montanha Mágica*. Trata-se este romance da aventura imobilizada do jovem burguês Hans Castorp, que deixa Hamburgo para uma curta temporada num sanatório nas montanhas suíças de Davos-Platz, onde visitaria um primo acometido de tuberculose. A temporada acaba estendendo-se pelos sete longos anos do Grande Tédio da *Belle Époque* anterior à Primeira Guerra Mundial, período em que Castorp vive uma jornada de estudos e de autoconhecimento. Mas essa

¹⁰⁵ FROMM, Erich. *A crise da psicanálise: ensaios sobre Freud, Marx e a psicologia social*. São Paulo: Zahar, 1970, p. 117.

jornada não passa de uma elevação espiritual anódina, de epifanias estetizantes proporcionadas pelo frequentar de uma sequência indiferente de ciências, à *Bouvard et Pécuchet*. Aqui a mente do jovem rapaz é disputada por dois demônios sedutores, Lodovico Settembrini, humanista italiano, partidário do progresso e de uma pedagogia que deve afastar a juventude de tudo o que é pernicioso, inclusive de Naphta, o segundo demônio, um ex-jesuíta de ascendência judaica, religioso sedicioso que explora o lado escuro da razão e tudo aquilo que a burguesia ávida por segurança e pela possibilidade científica de medição e evitação de todo mal oculta sob o tapete da modernidade, garantindo que apenas o terror poderá ter seu direito neste mundo.¹⁰⁶ É esse irracionalismo sedutor de Naphta, negador, em última instância, da política por uma prostração cega do homem a um fatalismo obscuro, tanto quanto a negaria o otimismo modernista que esconde os documentos de barbárie sob a cultura, que Mann acaba identificando na

¹⁰⁶ MANN, Thomas. *A montanha mágica*. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova Froneitra, 2006.

propaganda matriarcalista da época no seu *Pariser Rechenschaft*, de 1926. Segundo Jost Hermand,

Mann explained that today's reactionaries try to portray anti-intellectualism and the return to the primeval as the positive aspects of German Romanticism instead of emphasizing such aspects as its 'utopianism' or its 'revolutionizing of consciousness'. All those contemporaries who try to pass themselves off as 'upholders of a sanctimonious piety', he notes scornfully, in fact worship 'blind loyalty' and 'brutal backwardness'. In the Bachofen cult, Mann could discern only a protofascist attack against all those values that rested on reason, enlightenment, and humanity.¹⁰⁷

Benjamin também vê um excesso de passividade na doutrina de Klages, embora lhe reconheça a finura de análise e a superioridade deste em relação aos teóricos oficiais do fascismo alemão:

¹⁰⁷ HERMAND, Jost. *Op. cit.*, p. 657.

A filosofia de Klages, sendo uma filosofia da duração, desconhece a evolução criadora, centrando-se unicamente na oscilação de um sonho cujas frases mais não são do que reflexos nostálgicos de almas e de formas há muito extintas. Daí a sua definição: as imagens primordiais são aparições de almas do passado. A explicação do ctonismo por Klages afasta-se da de Bachofen precisamente pelo seu caráter sistemático, cuja inspiração se revela já no título de sua obra principal, *O Espírito como Adversário da Alma*. Sistema, aliás, sem saída, e que se perde numa profecia ameaçadora dirigida aos humanos que se deixaram cegar pelas insinuações do espírito.¹⁰⁸

Por outro lado, em 1937, no segundo número da *Acéphale*, dedicado a retomar Nietzsche – e com Nietzsche, embora tenha apenas o nome citado na revista, Bachofen - das apropriações do fascismo alemão, como já visto, Klages é reivindicado como um acéfalo. Neste gesto, Klages é afastado do nacional-socialismo alemão, coisa que, de resto, os próprios teóricos oficiais do

¹⁰⁸ BENJAMIN, Walter. Johann Jakob Bachofen..., p. 103-104.

nazismo ocuparam-se em fazer.¹⁰⁹ O texto de abertura deste número, escrito por Georges Bataille, traz bem a propósito uma citação de Alfred Rosenberg rejeitando a corrente romântica que exalta as forças ctônicas da festa dos mortos no final da *Ilíada* ou das Erínias vingadoras do crime de sangue de Ésquilo: “quando exprime sua repulsa pelos deuses da Terra e pelas tendências românticas que não têm por objeto imediato uma composição de força, sem sombra de dúvida ele [Rosenberg] exprime a repulsa do próprio nacional-socialismo”.¹¹⁰ Como intertexto oculto deste trecho estão certamente Klages e Bachofen, dado que a transformação, na Oresteia esquiliana, das Erínias, deusas ctônicas, em Eumênides, deusas cívicas e domesticadas, é o mito mais conhecido das análises do *Das Mutterrecht* bachofenino – é, a propósito, o único mito que Oswald de Andrade cita quando recorre ao suíço. Para a *Acéphale*, a apropriação fascista de Nietzsche captura-o, ao modo de uma crítica das fontes, com a colocação em oposição de sua porção patética a um pretenso sistema da vontade de

¹⁰⁹ LEHNEN, Ludwig. Avant-propos. In: KLAGES, Ludwig. *De l'Éros cosmogonique...*

¹¹⁰ SEM AUTOR. Nietzsche e os fascistas..., p. 9.

poder, devendo a primeira, com a ideia de eterno retorno, ser descartada como mera expressão de uma experiência pessoal. Do outro lado do militarismo de Rosenberg e da sistematização de Bäumler, o neopaganismo alemão de Hauer e de Bergmann, pretendendo se valer das formulações românticas da vitalidade como produtora do mito e do Estado, tentou restaurar no Terceiro Reich uma religião cultural que acabou tomando a raça como fé e a teleologia higiênica e higienizadora, que se afigura como ideal o homem ariano recobrado do passado, como catarse. O acéfalo Bataille não deixa de observar que esse componente neopagão, uma comédia cultural de fé patriótica e de leituras de *Zaratustra*, teve pouca ou nenhuma permeabilidade na classe dirigente do Estado nazista – *monocéfala*, tecnicizada, voluntarista e masculina -, e não funcionou senão como impostura instrumental ao governo das massas.

É neste sentido que, analisando os escritos do jornal *Die Tat* - lugar de publicação de um grupo de escritores discípulos de Carl Schmitt, que defendia um Estado antiparlamentarista, autoritário e nacionalista –, Siegfried Kracauer mostra como a ideia de povo, de mito

e de Estado que ali prolifera como expressão de um vitalismo irracionalista não passa de uma reivindicação reativa contra o liberalismo pretensamente racionalista. Elegendo a razão, ou o intelecto, como objeto dos seus ataques, mas de modo tal que a reduz ao cálculo interesseiro e à racionalização econômica que pouco leva em conta as questões existenciais do homem, os artigos de *Die Tat* apelam para sua substituição pelo mito, “imagens resplandcentes, em relação às quais as forças irracionais se comprimem de uma maneira secreta”.¹¹¹ Mas como mera reação, esse mito não tem substância, o que torna o desejo de seu estabelecimento presa fácil do charlatanismo político. Kracauer cita justamente Bachofen contra a reivindicação do mito por *Die Tat* para o estabelecimento do novo “Estado-*Volk*”: “Nascido da rebelião contra o liberalismo desnaturado, [o conceito de mito] deseja estabelecer uma força mais efetiva no lugar da razão, que supostamente falhou. Mas o mito não pode ser estabelecido. Ele é, segundo Bachofen, ‘nada além do que a representação das experiências do povo à luz da fé

¹¹¹ KRACAUER, Sigmund. Rebelião dos estratos médios: uma discussão com o Círculo *Tat*. In: *O ornamento da massa...*, p. 128-129.

religiosa””.¹¹² Assim, para além da finalidade, conferida ao mito, de constituição de um Estado, que ao fim e ao cabo não seria algo muito diferente de uma *ratio* calculista com os recursos de um mito-espetáculo, Kracauer sugere a leitura do mito fascista, que não se limita à invenção voluntariosa de seus ideólogos, também a contrapelo, dotado de substância histórica, a fim de desvelar a experiência fundamental que o baseia.

Além disso, para Kracauer esses ideólogos ancoram seu ideal de nação ou Estado num conceito de espaço completamente vazio. Se a elite espiritual reunida em torno do mito deve se formar dentro do país, a relação de vizinhança, fator casual, torna-se fator determinante, condição necessária para a comunidade. Assim,

Die Tat trata quase sempre o espaço como uma grandeza em si, quando, na verdade, ele adquire significado somente pelas substancialidades realizadas dentro dele e as quais esse espaço deve, sem dúvida, preservar, transformar e exalar. Este é um culto do espaço que se volta diretamente contra um tipo de pensamento – não

¹¹² *Idem*, p. 133.

incomum nos círculos liberais – que tende para o internacionalismo, sem contudo estabelecer traços espaciais inteiramente característicos. No entanto, uma vez que essa contramedida transforma esse espaço em um absoluto, ela ultrapassa excessivamente os limites e cria um conceito inflado, oco, que torna o espaço um espantalho.¹¹³

***Reconciliação
com o mito:
Benjamin (e
um pouco de
Oswald), leitor
de Bachofen***

Se *Die Tat* representa, na República de Weimar e, posteriormente, no Terceiro Reich, os anseios de uma classe média em crise, que rejeita tanto o liberalismo capitalista quanto o

socialismo proletário, sua reivindicação do mito nacional esbarra numa ideia de espaço inteiramente planificado, novamente à mercê de uma *ratio* que o reduz à medição abstrata, à compartimentação e à identidade, pois é preciso, a todo custo, preservar o próximo do longínquo, e a vizinhança, por uma mera identificação com as fronteiras de um mapa, do contato e da contaminação. Não surpreende que, diante de conceitos de mito e de

¹¹³ *Idem*, p. 134-135.

espaço assim esvaziados, as formulações do Círculo *Tat* ofereçam fraca resistência ao capitalismo que julgam combater, e que na constante ameaça sofrida pela classe média sua consciência oscile entre dois extremos: ou se apela para a violência bruta, ou se deixa retomar pela tradição burguesa dessa *ratio* que silencia pela compartimentação ou pela padronização a dimensão pluralizante do espaço. Pois o mito atuando sobre o espaço como promessa reificada se converte em fantasmagoria, uma imagem da natureza que ignora as forças materiais efetivamente disponíveis num lamento nostálgico das forças obscuras de um ctonismo pouco preparado para resistir à pressão da técnica que exige sua legitimidade sobre o ritmo da vida. A técnica vai alcançar essa legitimidade por seu excesso - dirá Benjamin em profética resenha de 1930 à coletânea *Krieg und Krieger*, organizada por Ernst Jünger - através de uma interação desarmônica com a vida, em que, gastando-se, para usar o termo da economia bataillana, da forma a mais assustadora possível, “milhões de corpos humanos serão despedaçados e consumidos pelo aço e pelo gás”.¹¹⁴ É

¹¹⁴ BENJAMIN, Walter. Teorias do fascismo alemão. In: *O anjo da*

preciso, pois, para Benjamin, recuperar, neste momento de perigo, a imagem mítica da pré-história, com sua promessa de felicidade, na nova natureza do mundo material tecnizado,¹¹⁵ pois “os *habitués* dos terríveis poderes ctônicos, que andam com o seu Klages na mochila, não passarão por uma décima parte daquilo que a natureza promete aos seus filhos menos curiosos e mais sóbrios, aqueles que têm na técnica não um fetiche para a destruição total, mas uma chave para a felicidade”.¹¹⁶ Embora provavelmente não menos curioso nem menos sóbrio, o bárbaro tecnizado da Antropofagia oswaldiana deverá responder à injunção benjaminiana, sem, entretanto, assumir o lado triunfalista da razão instrumental e do progresso, este que, como os fascistas alemães retratados por Kracauer, deve se basear justamente numa concepção homogênea de espaço, como o fazem, na obsessão narcótica de um Mommsen ou de

história..., p. 122.

¹¹⁵ BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar*: Walter Benjamin e o projeto das *Passagens*. Tradução de Ana Luíza Andrade. Belo Horizonte: UFMG; Chapecó: Argos, 2002.

¹¹⁶ BENJAMIN, Walter. *Op. cit.*, p. 122.

um Ranke de encher a cronologia com fatos como efetivamente aconteceram,¹¹⁷ com o tempo:

Como Fausto, o homem moderno vendeu a alma ao Diabo, mas não é no passado helênico nem na saudade monacal que irá encontrá-la. Ela virá da elaboração de um mundo novo, onde a alma antiga da noite enfeitiçará o homem tecnizado, responsável e livre. No *ethos* da confusa existência moderna, vem se debater a luta incansável do *Lógos* contra o *Páthos*. A técnica da guerra exprime as sensacionais e decisivas mudanças da História no tempo. A espada helênica venceu o arqueiro persa em Maratona. A cavalaria goda derrotou em Andrinopla a infantaria imperial de Roma. A pólvora quebrou o reduto feudal dos castelos. A bomba atômica exprime a era do homem universal e da sua subterrânea e eterna cultura. Qual a solução? Estamos no fim de um período patriarcal, ligado à propriedade privada e ao estado de classe.

Anuncia-se de há muito, um dia matriarcal que traz em si todos os

¹¹⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

frêmitos da vida ao mesmo tempo
passional e tecnizada. Uma Idade de
Ouro se anuncia.¹¹⁸

Se a guerra a vir era, para Benjamin, a última chance do homem de corrigir sua relação com as novas forças materiais da técnica, revelando-a como a imagem do cotidiano a fim de propiciar “sua transformação na guerra civil conduzida pela magia do marxismo, a única capaz de fazer frente a esse tenebroso feitiço das runas”,¹¹⁹ para Oswald, que escreveu o trecho acima já sob a influência das leituras de Bachofen em 1949, ainda durante a Segunda Guerra Mundial chama a atenção para “o mundo novo que penetra pelas [suas] frestas abertas”.¹²⁰ Este mundo novo foi revelado pelo caos que emerge com a técnica e que teve expressão profética no campo das letras e das artes. Benjamin descobriu na experiência surrealista de uma mitologia moderna um modo não apenas de afirmar pateticamente o enigmático, mas de topar com o cotidiano como impenetrável e o

¹¹⁸ ANDRADE, Oswald de. *Civilização e dinheiro...*, p. 347-348.

¹¹⁹ BENJAMIN, Walter. *Teorias do fascismo alemão...*, p. 122.

¹²⁰ ANDRADE, Oswald de. *Poesia e artes de guerra*. In: *Ponta de lança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972; p. 27.

impenetrável como cotidiano: a instauração do mistério no seio do mundo desencantado da técnica submetida à avidez do lucro ao sentido da dominação da Natureza.¹²¹ Deve-se, pelo contrário, dominar a relação do homem com a natureza como mundo material de que a técnica faz parte, recuperá-la, com sua promessa utópica de liberdade, dos “pastores cegos do individualismo” que “[u]tilizaram a ciência e a técnica para blindar suas legiões antropofágicas”¹²² por meio de um messianismo espectral, que Benjamin teria identificado na fantasmagoria do fetiche da mercadoria.

Assim, contra as apropriações raciais e políticas de Bachofen por Bäumler ou a experiência traumática de Klages de uma alma que busca, para livrar-se da norma do espírito, abandonar-se a um sonho extático, tecnofóbico, nostálgico e excessivamente receptivo, emergem as leituras de Oswald e de Benjamin, com seu esforço de resgatar o mundo novo na leitura simbólica dos objetos da história saturados de tensão. Este esforço é o do monumental projeto da *Passagen Werk* de

¹²¹ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I...*

¹²² ANDRADE, Oswald de. *Op. cit.*, p. 24.

Benjamin, que pesquisa a pré-história da modernidade na sua protopaisagem petrificada, nos sonhos malogrados de felicidade trazidos pela técnica de que estão carregados os objetos descartados pela catástrofe da história ou nas fantasmagorias que se destinam à exposição como promessas indefinidamente – Oswald diria messianicamente – diferidas às classes dominadas.¹²³ Estes sonhos, estas recordações, conectam-se, no clarão de um momento de perigo, com um agora de reconhecimento em que o tempo não se encontra mais formado por instantes vazios num *continuum* que deve ser preenchido pela cronologia historiográfica sequencial: o passado é investido por uma intencionalidade presente que curto-circuita as eras, liberando a história da tradição conformista e empática com o vencedor.¹²⁴ Para uma leitura da história que corresponda à destruição da tradição positivista da narrativa sequencial e teleológica, deve-se assumir um método que não se limita à leitura filológica dos textos, à sua redução ao sentido em que se sente à vontade a cultura alfabetizada de que falaram

¹²³ BUCK-MORSS, Susan. *Op. cit.*

¹²⁴ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: *O anjo da História...*

Bergamín e Lévi-Strauss. O comentário da realidade, e da realidade mitológica como imagem da redenção de que estão carregados os objetos acumulados pela catástrofe do progresso, requer - como propunha o método de Bachofen da abordagem do direito positivo como criador de alegorias que, em última instância, remetem ao símbolo natural, de inspiração religiosa - o método de uma teologia não dogmática.¹²⁵

Joseph Mali considera que o projeto das *Passagens* de Benjamin tem por objetivo “*not to set the rational against the mythical but rather to mediate between them and to recognize the archaic in the modern, so as to expose the mythopoeic sources of our*

¹²⁵ Para além do fascínio que o método teológico de Bachofen causou em Benjamin, Susan Buck-Morss demonstra como o aparato teológico benjaminiano foi tomado em alguma medida do misticismo judaico da cabala, objeto de estudo de seu amigo Gershom Scholem. Segundo Buck-Morss, a cabala se opõe tanto à tradição da filosofia idealista quanto à da teologia dogmática, na medida em que seu método de hermenêutica dos textos não tendiam à revelação de uma realidade global nem cindiam espírito e matéria. Antes, buscavam na realidade tomada pelos seus fragmentos, cada um deles investido de chispas divinas espalhadas na matéria no tempo do mito da quebra dos vasos, signos de um potencial messiânico a ser ativado no presente.

consciousness and civilization”.¹²⁶ Neste sentido, situa a homenagem de Benjamin a Bachofen no ensaio de 1935 num esforço de reconciliação com o mito, tema que Adorno teria indicado ser o ponto central de sua filosofia. Por isso, diz Joseph Mali,

*[Benjamin] believed that Bachofen’s attempt to rehabilitate myth was crucial for modernity because, much like dreams, hypnotic trances, feverish attacks, or drug hallucinations in the experience (Erfahrung) of the individual, mythology seemed to offer alternative perspectives on the social-historical experience of entire nations and civilizations. Thereby they revealed certain aspects of their histories which otherwise remained hidden – ‘forms of experience’ which have been repressed, forgotten, or dismissed as unreasonable by our modern, all too modern, civilization.*¹²⁷

¹²⁶ MALI, Joseph. The Reconciliation of Myth : Benjamin’s Homage to Bachofen. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 60, n. 1, pp. 165-187, jan. 1999, p. 168.

¹²⁷ *Idem*, p. 170.

O pensamento de Benjamin em torno de Bachofen encontra-se na encruzilhada entre o re-encantamento aurático do mundo e os perigos desse re-encantamento como formas de atavismo sentimental, à moda dos românticos ou de Klages, ou de narcotização fantasmagórica pelos interiores burgueses, arcadas, jardins de inverno, panoramas, estações ferroviárias, essas conquistas da classe dominante que “*expose both its desires (the preservation of the socio-economic order) and its fears (its imminent collapse)*”.¹²⁸ Benjamin aborda o mito, por isso, na dialética entre o sonho e a vigília, no ponto de *passagem* que configura o despertar, o *limiar*, para se “ter acesso às imagens do sonho e interpretá-las, sem também, por outro lado, se entregar aos mecanismos de censura da vigília”.¹²⁹ Por isso o modernismo relutante de Baudelaire ou de Kafka, que se liga, para Mali, ao antimodernismo de Bachofen, revela-se fundamental para o restabelecimento dessa experiência aurática. O procedimento alegórico de Baudelaire, para Benjamin, ao

¹²⁸ *Idem*, p. 175.

¹²⁹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 67-68.

proceder com a destruição da aparência da bela ordem, assume-se como antídoto contra este mito do progresso calcado nas fantasmagorias modernas que se dão a ver à classe dominada apenas como promessa.¹³⁰ A vituperação dos poemas que surgem de seu *spleen* é o correspondente à ideia da história, ou da modernidade, como a de catástrofe em permanência, voltando-se contra “a harmoniosa fachada do progresso histórico contínuo”.¹³¹ Ainda que por vezes se deixe tomar inteiramente por uma cólera do mundo da fantasmagoria que escamoteia o pântano de um sempre novo vazio da mercadoria, Benjamin lembra que a fórmula de Blanqui em *L'éternité par les astres* - “‘É o novo sempre velho e o velho sempre novo’ – corresponde rigorosamente à experiência do *spleen* tal qual descrita em Baudelaire”.¹³² Existe, pois, no seio da fantasmagoria moderna uma potência revolucionária simbólica entrevista por

¹³⁰ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, vol. III...* “*Paris change! mais rien dans ma mélancolie/N’a bougé! palais neufs, échafaudages, blocs,/Vieux faubourgs, tout pour moi devient allégorie,/Et mes chers souvenirs sont plus lourds que des rocs*”. (BAUDELAIRE, Charles. O.C. I, p. 86)

¹³¹ BUCK-MORSS, Susan. *Op. cit.*, p. 239.

¹³² BENJAMIN, Walter. *Passagens...*, p. 408.

Baudelaire em poemas como *Correspondances* e *La vie antérieure*, em que o poeta “*rekindled the auratic experience by revealing the modern city as an ancient forest*”, o que, para Benjamin, teria sido exemplo de uma “*quintessencial modern comprehension of human reality as a permanent ‘prehistory’, ruled by the same mythical compulsions*”.¹³³ A reativação da experiência aurática, por meio da conexão da imagem do sonho arcaico com o despertar de um momento de perigo, é, pois, o cerne do teor teológico do pensamento benjaminiano. Daí o confronto, no final do ensaio sobre a obra de arte na era da sua reproduzibilidade técnica, entre a estetização da política, mistificante, e a politização da estética:

Benjamin acreditava que os elementos do mito arcaico não tinham nenhum significado verdadeiro em si, mas só enquanto “atuais”, como chaves para decifrar aquilo que é absolutamente novo na modernidade, isto é, seu potencial real para alcançar uma sociedade sem classes. As imagens arcaicas não são míticas, mas ‘genuinamente históricas’, ao se referirem a

¹³³ MALI, Josphe. *Op. cit.*, p. 171.

possibilidades históricas reais e serem, então, capazes de carregar de significação política até os fenômenos seculares mais cotidianos. Isto é visão política. Ao mesmo tempo, sobre outro eixo interpretativo, o marxismo lhe proporciona um método para analisar o curso da história empírica da modernidade: a produção de mercadorias reifica o elemento mítico, criando dentro da superestrutura uma fantasmagoria cultural que, com toda sua realidade material, assegura que a promessa utópica do mito permaneça irrealizada. Isto é desmistificação política.¹³⁴

É neste potencial da imagem arcaica que Mali localiza a importância de Bachofen no pensamento de Walter Benjamin. Pois nelas Benjamin percebe, como Bachofen, manifestações de formas de consciência que emergem em diferentes condições socio-históricas. Além disso, vê nelas uma imagem de desejo, especialmente nas configurações hetáiricas e ginococráticas, de uma democracia ou um comunismo primitivo, que funcionaria como a pré-história de uma sociedade sem classes. Neste

¹³⁴ BUCK-MORSS, Susan. *Op. cit.*, p. 297.

movimento, Benjamin acentua a particularidade da abordagem bachofenina da Antiguidade, distante tanto do classicismo de Winckelmann como do pragmatismo de Mommsen e Niebuhr, com especial ênfase ao oriental e ao primitivo:

Whereas other scholars conceived of classical antiquity in either the idealistic terms of Winckelmann, who elevated its cultural creations to the perfect standards of humanity, or in the realistic terms of Niebuhr and Mommsen, who reduced these cultural creations to specific conditions of socio-political reality, Bachofen sought to supersede both by showing that the cultural creations of antiquity were neither aesthetic nor pragmatic but symbolic. They expressed and explained a far more primitive stage in human history, that of archaic religiosity and of mythology, in which men encoded their most seminal confrontations with primordial natural and social realities. Benjamin duly perceived that Bachofen's conception and studies of antiquity were not confined to its classical boundaries; rather, the real and most meaningful antiquity of our civilization was that

*of primitive and oriental societies. Hence, he spent his life pursuing the most archaic levels of ancient civilization and consciousness, which literally led him to descend into the hidden depths of pre-Roman tombs, and beyond them into contact with the dead, with the Mothers, and thus assumed the form of a mythological journey.*¹³⁵

Esta jornada mitológica a que Joseph Mali faz referência, constata-a na recuperação da imagem do desejo nos rastros de obsolescência do século XIX que faz parte da pré-história capitalista traçada na “topografia mitológica de Paris”¹³⁶ das *Passagens*. Como Pausânias teria estabelecido a topografia da Grécia “quando os lugares sagrados e muitos outros monumentos começaram a ruir”,¹³⁷ e como Bachofen teria se voltado ao culto mortuário com uma consciência cívica “profundamente impregnada de um sentimento ctônico”,¹³⁸ Benjamin realiza sua própria topografia indagando Paris a partir “de suas passagens e suas portas,

¹³⁵ MALI, Joseph. *Op. cit.*, p. 179.

¹³⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens...*, p. 125.

¹³⁷ *Idem*, p. 122.

¹³⁸ BENJAMIN, Walter. *Johann Jakob Bachofen...*, p. 97.

seus cemitérios e bordéis [...], as figuras mais secretas, mais profundamente recônditas da cidade: assassinatos e rebeliões, os nós sangrentos no emaranhado das ruas, os leitos de amores e incêndios”.¹³⁹ A investigação da história segue o sentido de uma *descida*, uma catábase ao reino dos mortos, de inspiração antiga:

Na antiga Grécia, mostravam-se lugares pelos quais se descia ao reino dos mortos. Também nossa existência desperta é uma terra em que se desce ao reino dos mortos, cheia de lugares aparentemente insignificantes, onde desembocam os sonhos. Passamos por eles todos os dias sem nada suspeitar; porém, mal vem o sono, nos apressamos em voltar em sua direção, procurando-os pelo tato, e nos perdemos nos corredores sombrios. O labirinto de casas das cidades assemelha-se à luz do dia à consciência; as passagens (são elas as galerias que conduzem a sua existência anterior) desembocam de dia imperceptivelmente nas ruas. Entretanto, à noite, das massas de casas sombrias emerge assustadora sua escuridão mais compacta e o transeunte tardio passa apressado por

¹³⁹ BENJAMIN, Walter. *Passagens...*, p. 122.

elas, a não ser que o tenhamos encorajado a empreender a viagem pela ruela estreita.¹⁴⁰

Para o que flana ocorre uma transformação com a rua: ela o conduz através de um tempo deixado extinto. Ela vagueia ao longo da rua; para ele, qualquer uma delas é íngreme. Ela converge para baixo, quando não em direção às Mães, ao menos em direção a um passado que pode ser tanto mais profundo quanto não seja seu próprio passado, seu passado particular. Entretanto, o passado continua sendo sempre o passado de uma juventude. [...N]ão o passado de sua própria infância, da mais recente juventude, mas interpela-o uma infância anteriormente vivida, e tanto faz que este passado seja o de um ancestral ou seu próprio passado.¹⁴¹

Isto que se esconde sob a consciência luminosa e distraída do transeunte em vigília, retorna sob a forma de sonho, como aquilo que escapa à racionalização triunfante do mito do progresso, como sobrevivência de uma pré-história. Também como Bachofen recupera na

¹⁴⁰ *Idem*, p. 123.

¹⁴¹ *Idem*, p. 959.

evolução do mito vestígios de um recalque do primitivo e do oriental - do matriarcal, em suma - Benjamin procura nesses elementos obscuros o elemento material que produz formas de consciência que expressam a topografia de Paris e a pré-história do *gran siècle* hugoano. Há, assim, uma semelhança inclusive de forma entre *Das Mutterrecht* de Bachofen e a *Passagen Werk* de Benjamin: ambos são uma imensa coleção de citações e imagens arcaicas, dos mitos que lhe são conexos e dos resíduos de sonho que configuram a protopaisagem petrificada do fetiche, que por um ato político se convertem na imagem transitória do desejo que aguarda o despertar num instante de perigo. Se o método de Bachofen, ao indagar o material e a imagem, “consiste em colocar o símbolo na base do pensamento dos Antigos”¹⁴² - símbolo este que no estudo do *Trauerspiel* Benjamin teria feito comparar com a alegoria não nas diferentes relações entre ideia e conceito, universal e particular, mas numa dimensão temporal “em que o empírico e o transcendente aparecem momentaneamente

¹⁴² BENJAMIN, Walter. Johann Jakob Bachofen..., p. 95.

fundidos em uma efêmera forma natural”¹⁴³ - o de Benjamin considera, na esteira do ur-fenômeno goethiano, “a essência não por detrás ou acima das coisas, [...mas] nas próprias coisas”.¹⁴⁴ Por isso, para Mali, a homenagem de Benjamin a Bachofen busca não só recuperar este da direita fascista ou cosmo-ctônica, como também é a percepção das ressonâncias entre ambos os autores, a confissão de um pensamento reverberante no projeto benjaminiano. Assim também considera Furio Jesi. Pois ao reconhecer um elemento profético em Bachofen - “[h]á profecias científicas” é a frase que inicia o seu ensaio-homenagem,¹⁴⁵ dado que, na pesquisa dos símbolos arcaicos e das configurações sociais primitivas, Bachofen antecedeu tanto comunistas quanto fascistas, bem como a psicanálise -, Benjamin reconheceu igualmente, num curto-circuito temporal, seu sócia no dialetante suíço; enquanto este era um profeta no âmbito da ciência, ele o seria no âmbito da poesia. Para Jesi, Benjamin faz coincidir na dialética dos mitos –

¹⁴³ BUCK-MORSS, Susan. *Op. cit.*, p. 209-2010.

¹⁴⁴ TIEDEMANN, Rolf. Introdução à edição alemã das *Passagens*. In: BENJAMIN, Walter. *Passagens...*, p. 16.

¹⁴⁵ BENJAMIN, Walter. *Johann Jakob Bachofen...*, p. 93.

matriarcado-patriarcado, direito natural-direito positivo, feminino-masculino, terra-sol – a sua dialética entre natureza e história, símbolo e alegoria.¹⁴⁶

***O fundamento
arcaico da
linguagem.
Morte estéril e
morte fértil***

A partir da leitura de Benjamin, notamos que o fundamento de uma linguagem simbólica ligada ao mundo material é o de uma linguagem de fundo mimético, em que o sonho e o êxtase abrem uma dimensão comunicativa não discursiva, mas sensível, e que não se apresenta somente aos olhos, “mas também consegue apoderar-se do simples saber e mesmo de dados inertes como de algo experienciado e vivido” e que “se transmite naturalmente de pessoa a pessoa”.¹⁴⁷ Essa forma de saber resguarda-se em certa sobrevivência subterrânea, oculta sob o saber acadêmico positivista ou sob a forma do tratado sistemático. Configura, assim, um fundamento perene da linguagem¹⁴⁸ que conservaria, na leitura de Benjamin, um potencial sempre atual e sempre

¹⁴⁶ JESI, Furio. *Bachofen...*

¹⁴⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens...*, p. 959-960.

¹⁴⁸ ANTELO, Raúl. Diversidade e história. *Landa*, Florianópolis, v. 2, n. 1, pp. 304-315, 2013.

transitório, na forma do lampejo. Em sua apreensão antimoderna, essa sobrevivência se manifesta como a permanência de uma forma primitiva de consciência recalçada pelo mito do progresso, mito de caráter patriarcal que funciona como um espelho ético a refletir um ideal de amanhã absoluto do domínio burguês ou do milenarismo do Terceiro Reich, na forma como o pensa Bäumler.¹⁴⁹ Contra esse amanhã absoluto da cultura civilizada que busca, nas palavras do antropólogo Oswaldo Costa, o “homem fora do homem”,¹⁵⁰ toma essa sobrevivência, em Baudelaire ou em Joseph de Maistre, a expressão de um atavismo, o do pecado original, emblema do pertencimento do homem ao baixo materialismo do corpo animal e da sensualidade, cujos vestígios a civilização busca apagar. Benjamin se refere, no ensaio sobre Kafka, a esse mesmo atavismo pela imagem do pântano, tomada de Bachofen como a proto-paisagem da promiscuidade primitiva, em sua mescla fértil dos elementos telúrico-feminino e aquático-masculino:

¹⁴⁹ JESI, Furio. *Bachofen...*

¹⁵⁰ R. A. I. I.

A época em que ele vive não representa para Kafka nenhum progresso com relação ao começo primordial. Seus romances se passam num lamaçal. A criatura para ele está no estágio que Bachofen caracterizou como hetaírico. O fato de que esse estágio esteja esquecido não significa que ele não se manifeste no presente. Ao contrário, é esse esquecimento que o torna presente. Ele é descoberto por uma experiência mais profunda que a do homem comum.¹⁵¹

Daí Oswald de Andrade evocar, como símbolo da crise do patriarcado em Baudelaire, a *charogne* do poeta, para fazer confrontar, no pulsar polarizado entre a vida e a morte que escande o *Das Mutterrecht* de Bachofen, a putrefação contra os símbolos do “triunfo bestial”¹⁵² da burguesia ou do espelho ético do patriarcado, “*messaggio di una <<Kultur>> che sfrutta le aggressioni della morte contro la vita per fondare una vita che si autorealizzi nell’essere portatrice di*

¹⁵¹ BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Obras escolhidas, vol. I...*, p. 155.

¹⁵² ANDRADE, Oswald de. *Novas dimensões da poesia...*, p. 168.

morte”.¹⁵³ É preciso entender essa morte nos termos das “ideias cadaverizadas” contra que se coloca o *Manifesto Antropófago*, uma *morte sterile*, como a chama Jesi, contra a *morte fertile*, em polarização rítmica com a vida. E aí está a concepção particularmente perigosa de símbolo em Bachofen, como a lê Jesi a partir de Benjamin.

Pois se Bachofen segue, segundo Jesi, a linhagem de Creuzer na conceituação de símbolo como “raio que emerge das profundidades”,¹⁵⁴ libera-o

¹⁵³ JESI, Furio. *Op. cit.*, p. 44

¹⁵⁴ JESI, Furio. *O mito*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 68. A conceituação de Creuzer encaixa-se num esforço de resgate da forma de um pensamento mitológico, para além da sua racionalização como alegoria, racionalização essa que teria buscado nas imagens um substrato factual que escapara às possibilidades expressivas de um pensamento não literalizado, não lógico e não conceitual. Segundo Furio Jesi, em nome desse resgate, intuído já por Vico, que expôs a doutrina do mito como manifestação da verdade, Phillip Karl Buttman reconhece, no *Mythologus*, de 1828, a legitimidade do mito como única forma disponível de expressão, em que a imagem e o representado não podiam – nem podem, para o estudioso do mito – ser pensadas separadamente. K.O. Müller, nos *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, de 1825, defende posição semelhante, afastando a ideia do mito como livre criação fantástica ou intencional de fórmulas simbólicas ou alegóricas, validando o pensamento mitológico, contra interpretações alegóricas, como união indissolúvel entre forma e conteúdo, material e técnica. Ambos foram precedidos por Creuzer, que no seu *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*,

entretanto da concepção winckelmanniana, a que Creuzer estaria ainda vinculado, das exigências de clareza e beleza que acabam o submetendo à plasticidade figurativa, à medida apolínea. Bachofen, pelo contrário, restitui ao símbolo “sua essência absoluta, inalienável e não susceptível de graduação ou de limitação”¹⁵⁵ entendendo o mito

publicado entre 1810 e 1812, admite uma idade inicial em que as manifestações da natureza davam origem a imagens divinas para o homem. Creuzer afirma a objetividade e autenticidade dessas imagens, diferenciando-as de uma fase posterior, religiosa, quando são elaboradas por uma classe sacerdotal e ensinadas ainda sob forma iniciática como símbolos de doutrina, que resultaram na mitologia como conhecemos. Creuzer afirma que as ideias dessas doutrinas afloram dos símbolos como um raio, um lampejo que captura os sentidos, em percepção instantânea quando o “símbolo está no seu cume” (citado por JESI, *op. cit.*, p. 66). O mito, seria, assim, a veste do símbolo, com a possibilidade de lhe ser transparente ou opaco, especialmente, neste último caso, por defeito originário ou alterações sofridas no curso da tradição, quando então o mito impede o símbolo de estar no seu cume. Entretanto, Creuzer atribui um prestígio humanista, à Winckelmann, às acepções segundo as quais o símbolo se afasta do puramente abstrato, daquele cume em que é raio puro do pensamento, por exigências de clareza e de beleza, com as vestes de aparências humanas, e se converte em símbolo plástico: “a não plasticidade do mito, entendido como narração mitológica, faz com que o próprio mito possa ser uma veste não perfeitamente transparente do símbolo, enquanto a estátua é mais do que uma veste transparente, é o próprio símbolo na sua plasticidade nua” (*Idem*, p. 67).

¹⁵⁵ JESI, Furio. *O mito...*, p. 68.

[...] não como veste-obstáculo do símbolo, mas como documento da história humana formulado na língua primordial e, por conseguinte, permanentemente actual, que, para ele, é exatamente a língua do símbolo. [Bachofen a]nalisou os materiais mitológicos para descobrir neles a história da humanidade antiga nas suas fases e nas suas metamorfoses; leu os materiais mitológicos como se leem documentos históricos escritos numa língua antiga e sempre actual, a língua do símbolo.¹⁵⁶

O mito documenta, conservando-lhes a memória, as diversas realidades objetivas, de que a história é o conjunto, perfazendo a função de cópula entre a alegoria – o direito positivo – e o símbolo – o direito natural. Assim, há uma correspondência não representativa, mas expressiva, entre a *Wissen* científica de seu estudo do mito e da *Gewissen* sociológica que estaria nele fundamentado nas polarizações entre as formações sociais do Patriarcado e do Matriarcado. Essa correspondência forma o componente que, como

¹⁵⁶ *Idem, ibidem.*

dissemos acima, Jesi destaca no ensaio de Benjamin sobre Bachofen, o do seu profetismo científico:

Nella visione di Benjamin Bachofen era giunto a profondità altrimenti inaccessibile della conoscenza dell'antico, proprio perché nel rapporto degli antichi con la morte aveva riconosciuto, e vissuto, il fondamento di ogni soluzione di continuità entro il ritmo chiuso dei saecula che articola l'esperienza borghese della storia. La tomba è il primo e l'unico terreno di proprietà recintata che risulti relativamente legittima; se la proprietà è, e non è altro che, espressione giuridica della presenza della morte entro la vita, essa non può fondare una sequenza di saecula (che riguardano i proprietari, scandendo la loro storia) ininterrotta – dunque, in definitiva, il domani assoluto della destra della Bachofen-Renaissance -, poiché non corrisponde ad una relazione dialettica perenne ed essenziale fra morte e vita, bensì ad una società che di per sé promuove continue aggressioni della morte contro la vita, fondandosi appunto sulla proprietà: sulla tomba.¹⁵⁷

¹⁵⁷ JESI, Furio. *Bachofen...*, p. 45. Jesi, leitor de invencível perspicácia, tantas as consequências que retira de fragmentos de

Para Jesi, portanto, ao colocar o símbolo no domínio da morte, do monumento mortuário, Bachofen, aos olhos de Benjamin, indica profeticamente a transitoriedade da sociedade burguesa: “*Like the ruins of Rome – citemos novamente – [the cemeteries] suggest only that a necessary end is appointed to all things. No painful feelings disturb our contemplation of the natural course of development*”.¹⁵⁸ Se o símbolo, ou a imagem sensível do mundo natural (entendido como natureza e técnica, o mundo material em que se move o homem), repousa em si mesmo e remete a si mesmo num lampejo

texto, não cita trechos do ensaio de Benjamin, mas certamente está aqui se referindo ao seguinte parágrafo: “É nesse mesmo sentido que ele [Bachofen] insiste sobre as origens da propriedade imobiliária, testemunho sem preço da conexão entre a ordem cívica e a morte. ‘Foi por meio da pedra tumular que nasceu o conceito do *Santum*, da coisa imóvel e inamovível. Assim constituído, ele aplica-se também aos marcos de fronteira e aos muros que, dividindo, formam com as pedras tumulares o conjunto das *Res sanctae*’. Bachofen escreveu essas frases na autobiografia. Muitos anos mais tarde, no auge da vida, mandou construir em Basileia uma grande casa semelhante a uma torre, com a inscrição: ‘*Morituro sat!*’. Como casou pouco tempo depois, essa casa acabou por nunca ser habitada. Mas foi precisamente nessa circunstância que se julgou encontrar uma imagem da polaridade ‘*vita et mors*’ que orientava o seu pensamento e guiava a sua vida” (Johann Jakob Bachofen..., p. 98).

¹⁵⁸ BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right...*, p. 12.

de reconhecimento, não suscetível de interpretação ou referência unívocas, a relação da sociedade burguesa, unívoca, submetida ao lucro e ao fetiche da mercadoria, com os símbolos de morte – a propriedade – é arbitrária e precária, ao excluir qualquer outra possibilidade perene de relação atualizável, como Oswald de Andrade intuiu ao reclamar a posse contra a propriedade fundada no título morto.¹⁵⁹ Assim,

¹⁵⁹ No “Schema ao Tristão de Athayde”, publicado na primeira edição da *Revista de Antropofagia*, Oswald de Andrade anuncia a “pedra do direito antropofágico”: “A POSSE CONTRA A PROPRIEDADE” (REVISTA I, n. 5, p. 3). Na segunda edição, advoga, na esteira dessa injunção, “o contacto contra o título morto” (REVISTA I.17.02.1929). Comentando a temática, Alexandre Nodari lembra a posição de Agamben, segundo quem “[a] política contemporânea é esse experimento devastador, que desarticula e esvazia em todo o planeta tradições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades, para voltar depois a repropor a sua forma definitiva nulificada” (AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 102), dando-lhe uma titularidade morta, a da propriedade como “forma da pura forma da separação – a pura forma da relação sem conteúdo” (NODARI, Alexandre. “*a posse contra a propriedade*”: pedra de toque do Direito Antropofágico. 2007, 168ff. Dissertação (Mestrado em Literatura). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007, p. 16). A pedra sobre a qual erige Oswald de Andrade o direito antropofágico, Nodari a lê como a pedra de toque com a qual dá título à sua dissertação de mestrado, a pedra que, subvertendo pela posse e pela apropriação crítica a forma pura da separação da propriedade-túmulo, que promove contínuas agressões da morte contra a vida, perfaz o contato “onde direito e vida tornam-se indiscerníveis, onde um fato pode, a todo o momento,

Proprio gli stemmi di eternità cui recorre la società borghese, sono le imprese della sua transitorietà: i presunti simboli che eternano la società borghese per sequenza ininterrotta di morte e rinascita, sono invece allegorie del suo tempo concluso e della sua fine. E codesto equivoco si traduce anche in equivoci rapporti con la struttura cosmica in cui risulterebbero collocati organicamente i presunti simboligaranzie di perennità: con la natura, che ha in sé ma al tempo stesso esprime alla propria superficie, caccia verso l'esterno, i simboli, cristalli ben distinti dalle masse di materiale minerario. Anziché <<l'orlo colorato di una simultaneità cristallina>>, la storia borghese della società borghese affiora in effeto dalla natura come speculazione su di un vacuum reso tale dalla estraneità intrinseca dei simboli ai rapporti istituiti com essi dalla <<Symbolik>> borghese auto-fondantesi. La natura resta muta ed estranea: è, in questa prospettiva,

se converter em direito, e um direito pode voltar a ser puro fato” (p. 19). A pedra entretanto pode também ser a pedra fundamental (propriedade) fazendo-se estela (túmulo) à beira da estrada, aquela que interpela o passageiro para que se aproprie justamente de seu ser passageiro.

*un'oscurità da cui si spera vanamente di trarre forze di fondazione sociale, perene, e da cui giungono come da uno specchio conferme di perene precarietà.*¹⁶⁰

O símbolo burguês, em sua imobilidade dada uma vez por todas, converte-se, assim, em emblema, alegoria que dá a ver justamente o medo de uma classe frente a seu iminente colapso. Longe de polarizar vida e morte, esse emblema mortifica o natural ao estabelecer com o dado imediato uma relação mediada ou capturada pelo direito positivo, pela autoridade estatal e pelo sistema econômico. Neste sentido, Jesi, na esteira da leitura benjaminiana, distingue, nesta polarização entre morte e vida, as duas formas de relação, anteriormente aludidas. A primeira, a da *morte fertile*, em conexão com a elementariedade fundamental das formas primitivas que subjazem às teorias ctônicas de Klages ou das ur-formas biológicas de Edgar Dacqué, em que cada elemento que contém vida se coloca num ciclo de renovação pela morte, mantendo intacta a Vida, com maiúscula, na renovação a partir da putrefação daquilo que morre. Essa

¹⁶⁰ JESI, Furio. *Bachofen...*, p. 46.

Vida está desinteressada do indivíduo e da personalidade, e considera como uma agressão da morte as suas sucessivas determinações temporais, buscando a redenção (*Erlösung*) na metamorfose dos elementos. Esta é a polarização própria aos diversos estágios do Matriarcado de Bachofen, seja o hetairismo, seja o matrimônio primitivo que convive com sistemas parciais de promiscuidade sexual. É a esta morte que se refere Benjamin quando menciona a expressão bachofenina *die unbeweinte Schöpfung*, que desafiaria toda tradução (lembramos que o ensaio sobre Bachofen foi escrito em francês). Trata-se da “criação a cujo desaparecimento não se segue o pranto – que tem a ver somente com a matéria”,¹⁶¹ sendo a matéria “o agente daquela promiscuidade generalizada cuja marca se reconhece na mais antiga humanidade, na sua constituição de hetaira. E nem a vida nem a morte estão isentas dessa promiscuidade; confundem-se em constelações efêmeras ao sabor do ritmo que embala toda essa criação”.¹⁶² A segunda relação é estabelecida pela *morte sterile*,

¹⁶¹ BENJAMIN, Walter. Johann Jakob Bachofen..., p. 96.

¹⁶² *Idem*, p. 97.

prevalente no Patriarcado, “*non piu putrefazione da cui nasce la vita, ma tempo trascorso dal quale per forza di <<Bildung>> si fa procedere necessariamente il futuro*”.¹⁶³ A morte estéril se liga ao regime matrimonial do Patriarcado, vínculo cuja perenidade depende justamente do espelhamento da morte: monogâmicos por força do direito positivo, poligâmicos instintivamente, os cônjuges enfrentam a libertinagem com a imagem da morte do outro. Eles estão vinculados pela morte, pois “*le creature umane, nell’ambito dei rapporti sanciti dal diritto positivo, sono suscettibili di affetti reciproci poiché possono morire, già si può immaginare la loro morte, moriranno*”.¹⁶⁴ Esse afeto estende-se à estirpe e aos valores familiares, e finalmente à pátria, onde jazem os *seus* mortos e por que se deve morrer. Trata-se de uma tentativa ambígua de exorcismo da morte a ameaçar não só a identidade individual como a simbologia da propriedade da sociedade burguesa através da *cadaverização* da vida, uma fabricação de hipóstases que torna a natureza muda por arrancar de seu domínio

¹⁶³ JESI, Furio. *Bachofen...*, p. 48.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 49.

objetos e símbolos (mortuários), através de seus invólucros protetórios, como os interiores burgueses e os estojos – féretros – com que se os deve guardar da história para projetar o futuro como um espelhamento (*Bildung*) dos valores vigentes da cultura. Disso deriva também a representação naturalista do retrato, conforme perceberam Kracauer, como citado acima a respeito da fotografia, e Carl Einstein, que nota que “[o]bsédé par la peur de la mort, on tente d’éterniser l’existence de l’ancêtre et de soutenir la continuité perpétuelle de la famille ou de la tribu, car, dans ce sens, la famille n’est pas seulement l’alliance des vivants, mais l’ensemble des vivants et des esprits des morts”.¹⁶⁵ Estabelecer o liame sequencial entre mortos e vivos, e guardar os mortos e a tradição das próprias vicissitudes da história, é a forma como a sociedade burguesa lida com o passado e a historiografia estabelece uma relação empática com os vencedores. Daí a constante citação da Antiguidade por parte da sociedade burguesa do século XIX,

¹⁶⁵ EINSTEIN, Carl. Aphorismes méthodiques. In: *Documents: Doctrine, Archéologie, Beaux-Arts, Ethnographie*, Volume 1, Année 1929. Edição fac-similar. Paris: Bibliothèque du Musée de l’Homme, 1991.

especialmente na sua vertente luminosa e apolínea, à Winckelmann, ou, como advertia Bachofen, no pragmatismo de Mommsen que fazia Roma ser julgada no tribunal de Berlim. Cria-se um espelhamento imagético em que o esplendor antigo reflete como antecipação o triunfo moderno. O triunfo moderno, por sua vez, devolve à Antiguidade sua imagem como destino. Essa é a linha sequencial da história como um *continuum* teleológico, de que a razão, como promotora da consciência da liberdade que nega a Natureza, e o progresso, como sujeição da Natureza e seu estranhamento em relação ao que é humano, são o motor. Neste processo, apaga-se a diversidade da história justamente no mesmo esforço de se a restituir, como quer Ranke, exatamente da forma como aconteceu.

O mundo material – a

***Natureza:
dominação e
legalidade
imaneente***

Natureza - tornado mudo por uma relação em que o homem se lhe coloca à parte, ou moralizado pelos valores da simbologia

burguesa, bem como ignorado em suas potências messiânicas, no sentido que Benjamin retira da cabala

judaica, não demora para reclamar seus direitos, para fazer valer o pântano primitivo de onde emerge. É respondendo à sua injunção que nas obras mais autobiográficas de Benjamin, como *Einbahnstrasse* e *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, as coisas são oferecidas ao leitor em todo seu potencial semiótico, potencial de vida que se esconde sob a cadaverização burguesa. Do concreto e particular, Benjamin procura arrancar o segredo “sem qualquer mediação da teoria”.¹⁶⁶ Entretanto, essa injunção pode buscar tal revelação pressionando o homem a re-equilibrar sua relação com a Natureza da forma a mais sangrenta possível. *Rua de mão única*, por exemplo, termina com um aforismo bastante significativo, que não deixa de mostrar, a um só tempo, a marca de e o distanciamento em relação a Klages e, por meio dele, a marca do próprio Bachofen, na visão de mundo de Benjamin:

A CAMINHO DO PLANETÁRIO
Se, como fez uma vez Hillel com a
doutrina judaica, se tivesse de
enunciar a doutrina dos antigos em

¹⁶⁶ TIEDEMANN, Rolf. *Op. cit.*, p. 16.

toda concisão, em pé sobre uma perna, a sentença teria de dizer: 'A Terra pertencerá unicamente àqueles que vivem das forças do cosmos'. Nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece. O naufrágio dela anuncia-se já no florescimento da astronomia, no começo da Idade Moderna. Kepler, Copérnico, Tycho Brache certamente não eram movidos unicamente por impulsos científicos. Mas, no entanto, há no acentuar exclusivo de uma vinculação ótica com o universo, ao qual a astronomia muito em breve conduziu, um signo precursor daquilo que tinha de vir. O trato antigo com o cosmos cumpria-se de outro modo: na embriaguez. É embriaguez, decerto, a experiência na qual nos asseguramos unicamente do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro. Isso quer dizer, porém, que somente na comunidade o homem pode comunicar em embriaguez com o cosmos. É o ameaçador descaminho dos modernos considerar essa experiência como irrelevante, como descartável, e deixa-la por conta do indivíduo como devaneio místico em belas noites estreladas. Não, ela chega sempre e sempre de novo a

seu termo de vencimento, e então povos e gerações lhe escapam tão pouco como se patenteou da maneira mais terrível na última guerra, que foi um ensaio de novos, inauditos esponsais com as potências cósmicas. Massas humanas, gases, forças elétricas foram lançadas ao campo aberto, correntes de alta frequência atravessaram a paisagem, novos astros ergueram-se no céu, espaço aéreo e profundezas marítimas ferveram de propulsores, e por toda parte cavaram-se poços sacrificiais na Mãe Terra. Essa grande corte feita ao cosmos cumpriu-se pela primeira vez em escala planetária, ou seja, no espírito da técnica. Mas, porque a avidez de lucro da classe dominante pensava resgatar nela sua vontade, a técnica traiu a humanidade e transformou o leite de núpcias em um mar de sangue. Dominação da Natureza, assim ensinam os imperialistas, é o sentido de toda técnica. Quem, porém, confiaria em um mestre-escola que declarasse a dominação das crianças pelos adultos como o sentido da educação? Não é a educação, antes de tudo, a indispensável ordenação da relação entre as gerações e, portanto, se se quer falar de dominação, a dominação da relação entre Natureza

e humanidade. Os homens como espécie estão, decerto, há milênios, no fim de sua evolução; mas a humanidade como espécie está no começo. Para ela organiza-se na técnica uma *physis* na qual seu contato com o cosmos se forma de modo novo e diferente do que em povos e famílias. Basta lembrar a experiência de velocidades, por força das quais a humanidade prepara-se agora para viagens a perder de vista no interior do tempo, para ali deparar com ritmos pelos quais os doentes, como anteriormente em altas montanhas ou em mares do Sul, se fortalecerão. Os Luna Parks são uma pré-forma de sanatórios. O calafrio da genuína experiência cósmica não está ligado àquele minúsculo fragmento de natureza que estamos habituados a denominar 'Natureza'. Nas noites de aniquilamento da última guerra, sacudiu a estrutura dos membros da humanidade um sentimento que era semelhante à felicidade do epilético. E as revoltas que se seguiram eram o primeiro ensaio de colocar o novo corpo em seu poder. A potência do proletariado é o escalão de medida de seu processo de cura. Se a disciplina deste não o penetra até a medula, nenhum raciocínio pacifista o salvará. O vivente só sobrepuja a

vertigem do aniquilamento na embriaguez da procriação.¹⁶⁷

Contra a mera dominação da Natureza, Benjamin propõe uma nova imagem da *physis* como totalidade do mundo material, no qual os bens trazidos pela técnica estão inclusos e com o qual o homem deve buscar uma nova interação, uma nova legalidade imanente. Para isso, é preciso justamente retirar essa *physis* da apropriação fetichizante (ou cadaverizante) do progresso, do lucro e do direito positivo separado das injunções da facticidade, que conferem uma aparência definitiva e harmônica de uma ordem fundada sobre a morte estéril, sobre os emblemas do triunfo bestial da classe dominante. De uma forma ou de outra, aquilo que restou malgrado, de promessa incumprida, ou de abandonado como irrelevante pela ética superior da *ratio* pressionará¹⁶⁸ o homem que se fez estrangeiro ao mundo.

¹⁶⁷ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, vol. II*: Rua de mão única. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlo Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 68-69.

¹⁶⁸ É o próprio Benjamin que fala a respeito em termos de pressão, quando cita a associação que Léon Daudet faz entre o automóvel e a guerra, em suas *Teorias do fascismo alemão*, de 1930: “A ideia subjacente a essa surpreendente associação era a de uma

Benjamin alude aqui a uma relação extática, de cunho klages-nietzscheano, que assegura a polarização do próximo e do distante, uma espécie de terror primitivo que não domestica a *physis* segundo uma utilidade dada pelas forças das classes dominantes e da cultura que lhe corresponde. Mas, diferente de Klages, Benjamin confere uma dimensão política à iluminação profana que resgata

intensificação dos recursos técnicos, de uma aceleração de seus ritmos, das suas fontes de energia, etc., que não encontram nas nossas vidas privadas uma utilização completa e adequada e, no entanto, exercem uma forte pressão no sentido de se legitimarem” (In: *O anjo da História...*, p. 111). A profecia de Benjamin ou Daudet é retomada na teoria geral da economia de Bataille, na qual a chave da teoria econômica baseada na escassez e na necessidade é alternada para uma baseada no excesso e no luxo. Na teoria de Bataille, as duas guerras mundiais são justamente a expressão desse luxo. Em sua teorização econômica, o autor francês vê a atividade produtiva como um acúmulo de energia que serve para o crescimento de um dado sistema. Atingido o limite para o crescimento, o resto da energia se faz parte maldita, destinada ao gasto improdutivo, puro luxo sem contrapartida, que se dilapida de forma gloriosa ou catastrófica. Bataille faz assim algo como uma teoria da economia natural, a economia que se exerce apesar de toda tentativa de sua gestão político-jurídica, em termos justamente de uma pressão que a vida aplica pelo acúmulo de energia, expandindo-se onde pode e dilapidando-se, inclusive por uma morte fértil, para além de toda a utilidade quando chega ao limite de seu crescimento. A técnica como acúmulo de energia e aceleração dos ritmos aumenta a pressão da vida humana, que se dilapida catastróficamente nas “*plus grandes orgies de richesses*” que foram as guerras mundiais (BATAILLE, Georges. *La part maudite, précédé de La notion de dépense*. Paris: Éditions de Minuit, 2011, p. 63).

a *physis* dessa correlação de forças ao atribuir ao proletariado a disciplina de uma procriação embriagada, contra a volúpia do mero aniquilamento. Trata-se, justamente, da apropriação, num lampejo, de uma memória daquela dimensão esquecida, mas sempre atual, do lamaçal bachofenino, inacessível à (falta de) experiência do homem comum. Daí a importância da imagem arcaica, seja a da infância, seja a da pré-história – que os antropófagos ainda verão no selvagem descoberto no alvorecer da Idade Moderna ou na mulher moderna que floresce nos anos tumultuados das vanguardas – que, no momento de iluminação profana, no instante de perigo, ressurgem, como imagem dialética, citação e apropriação daquilo que é arrancado do *continuum* da história sequencial, para revelar no novo o potencial revolucionário de uma sociedade sem classes, um comunismo primitivo, uma idade de ouro a que a ginecocracia de Bachofen ofereceria fundamento. A leitura do mito e do símbolo pelo diletante da Basileia, que se encontra justamente no instante de perigo que a modernidade opõe à sua aristocracia, arranca a tradição “da esfera do conformismo que se prepara para dominá-

la”¹⁶⁹ para afirmar uma diversidade pré-histórica, uma forma de relação outra com o mundo, que se deixa a ver na leitura das narrativas míticas a contrapelo.

A dimensão profética de *Bachofen, o arqueólogo mal-* Bachofen, para Benjamin, ou revolucionária, para Oswald de Andrade, dependeu, portanto, de uma postura antiacadêmica e antimoderna do nosso dileitante. Diríamos ainda, com Flávio de Carvalho, que Bachofen é um arqueólogo mal-comportado.¹⁷⁰ Afirmação de novo bastante estranha para este *grand seigneur* aristocrata, que mantém com o mundo dos mortos aquela postura protestante de respeito algo ritualístico. Entretanto, a figura do arqueólogo mal-comportado parece corresponder bem a este aristocrata,

¹⁶⁹ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história..., p. 12.

¹⁷⁰ No segundo semestre de 2012, Eduardo Viveiros de Castro e Alexandre Nodari ministraram o curso “Do matriarcado primitivo à sociedade contra o Estado: cartografia da hipótese antropofágica” no programa de pós-graduação em Antropologia do Museu Nacional (UFRJ), que traça uma constelação teórica em torno da antropofagia oswaldiana abrangendo de Bachofen a Clastres. Devo a lembrança da figura do arqueólogo mal-comportado de Flávio de Carvalho, aplicada a Bachofen, a Alexandre Nodari - que me cedeu os áudios do curso - que a ele se referiu na aula dedicada ao matriarcado bachofenino.

pelo menos quando apropriado pela filosofia de Benjamin e de Oswald, cuja Errática, proposta n’*A crise da filosofia messiânica* justamente a partir da leitura de Bachofen, aproxima-se do pensamento do filósofo berlinense. Eis que num capítulo de *Os ossos do mundo* chamado *As ruínas do mundo*, Flávio de Carvalho avança uma hipótese semelhante àquela que fundamenta tanto as pesquisas das *Passagens* quanto a Errática oswaldiana. Para o antropófago de última hora, “[u]ma coleção de ossos é [...] mais importante a um observador que os ossos do próprio observador”.¹⁷¹ Isso porque os objetos que formam as ruínas de um mundo perdido, retirados do tumulto de uma geração, apresentam mais sugestibilidade, e uma sugestibilidade que suporta com mais segurança o ímpeto pesquisador do homem, em relação aos objetos presentes no cotidiano. Flávio de Carvalho defende, assim, uma pesquisa arqueológica que, mais do que se limitar ao mensurável, à superfície do objeto, à posição de cientista, é preciso confiar à intuição poética que lhe recupere a atmosfera. Para dizer com

¹⁷¹ CARVALHO, Flávio de Rezende. *Os ossos do mundo*. São Paulo: Antiqua, 2005, p. 42.

Benjamin, é preciso ler, na coleção dos ossos do mundo, o que não está escrito. Flávio traça, assim, uma espécie de cronologia do drama dos resíduos do mundo, distinguindo quatro fases: primeiro, a de investimento anímico na construção do mundo objetivo, em que o indivíduo se deixa levar por uma “força ética inconsciente”.¹⁷² Em seguida, temos a fase do abandono, do esgotamento, em que “o homem cansado larga de lado a sua obra plástica e deixa plasmadas em rigidez estática as formas dos seus desejos”.¹⁷³ trata-se do fim da volúpia que configurava aquele investimento. Estágios estes que Oswald, na apresentação de *Serafim Ponte Grande*, definiria em termos anímicos como de inquietação e gravidez (sexuado), e quietação e onanismo (assexuado): “Há os períodos de inquietação. Gravidez. Detetives. De hemorragia. Há os períodos de quietação. Rendas. Hematose. Equívocos para acabar de acordo. Didatismo. Cooperativa das lágrimas. Caixa mútua da humanidade onanista”.¹⁷⁴ A terceira e a quarta fases são a do

¹⁷² *Idem*, p. 46.

¹⁷³ *Idem, ibidem*.

¹⁷⁴ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. 9 ed. São Paulo: Globo, 2003, p. 48.

descobrimo do resíduo e da sua organização em coleção, no museu. É aí que entram os indivíduos que estudamos, Bachofen, Benjamin, Oswald, ou mesmo Warburg e Flávio de Carvalho, que resgatam os objetos da história e as organizam, como ocorre em *Das Mutterrecht*,¹⁷⁵ em *Passagen Werk*, em *Bilderatlas Mnemosyne*, nas *Notas para a reconstrução de um*

¹⁷⁵ Atento à temática das coleções, Benjamin estabelece a linhagem, pela figura do *grand seigneur* colecionador, entre Bachofen e Warburg, herdeiros de Goethe e Leibniz: “Bachofen cultivava a ciência como um grande senhor. O tipo do sábio senhorial, esplendidamente inaugurado por Leibniz, merecia ser seguido até os nossos dias, nos quais gerou ainda alguns espíritos nobres e notáveis como Aby Warburg, fundador da biblioteca que traz o seu nome, e que acaba de deixar a Alemanha para se fixar na Inglaterra. Menos conhecida que a dos grandes senhores da literatura, de que o primeiro é Voltaire, essa linhagem de cientistas exerceu uma influência das mais consideráveis. [...] A atividade desses espíritos, que tem sempre alguma coisa de ‘diletante’, gosta de se exercer nos domínios limítrofes entre várias ciências. As mais das vezes está isenta de obrigações profissionais. Quanto ao lado doutrinal, sabemos em que difícil situação se encontrava Goethe em face dos físicos do seu tempo. Com todos esses aspectos Bachofen revela claras analogias. A mesma atitude soberana, ou mesmo sobranceira; o mesmo desprezo pelas demarcações acordadas entre as várias ciências; a mesma resistência da parte dos seus confrades. As semelhanças não desaparecem mesmo quando se analisam circunstâncias secundárias, uma vez que ambos dispunham de um poderoso aparelho científico. Se Goethe ia buscar onde podia contributos para as suas vastas coleções, Bachofen pôs a sua grande riqueza ao serviço não apenas de uma documentação, mas de um museu privado que o tornava em larga medida independente de apoios alheios” (Johann Jakob Bachofen..., p. 98-99).

mundo perdido, nos *ready-made* da poesia pau-brasil, e mesmo na estranha reunião bibliográfica que consta ao final d'*A Crise da Filosofia Messiânica*, para a qual Gonzalo Aguilar¹⁷⁶ chamou a atenção.

Sobre a terceira fase, escreve Flávio:

O resíduo abandonado carrega através dos tempos toda a simpatia de uma época, até o momento em que o descobridor-arqueólogo com a sua perspicácia de polícia secreta, desdobra e expõe um por um os desejos milenares e o tumulto colocado pelo homem, nas camadas plásticas. O descobrimento é a terceira fase do drama, ele é sempre imperfeito porque o arqueólogo raramente consegue penetrar muito além da superfície; os arqueólogos têm medo da intuição poética e preferem ser cientistas – naturalmente o bom comportamento do arqueólogo não visa outra coisa que um lugar seguro no céu – mas o descobrimento não é um monopólio oficial, e todo aquele que sofre a felicidade de não ser um arqueólogo bem-comportado pode sem perigo

¹⁷⁶ AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático* (ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade). Arquivo digital enviado pelo autor em comunicação pessoal, s. d.

para a sua reputação penetrar além da superfície. O arqueólogo bem-comportado se parece um tanto com o psicólogo bem-comportado. Mecanizados por um catecismo científico eles têm medo do mundo e do pecado e só enxergam a linha traçada pelo catecismo – são equilibristas que pisam resolutamente sobre um fio suspenso no escuro e poucas vezes se lembram que psicologia e arqueologia não são atos de equilíbrio mas sim coisas que surgem da grande sugestibilidade do mundo, coisas catastróficas que se sentem e cuja emoção e sensibilidade são apenasmente ampliadas pelo raciocínio. Uma introspecção arqueológica privada de sentimento, isto é, da força penetrante da elaboração poética, nunca pode ressoar à plástica do resíduo e restabelecer o tumulto anímico colocado pelo homem na época examinada, mesmo porque o Homem que criou o resíduo não era arqueólogo. Para desvendar os acontecimentos representados por um resíduo é necessário sentir a sugestibilidade do resíduo, sentir a força acumulada, e emanada do resíduo, e com o auxílio do raciocínio compreender a emoção sentida.¹⁷⁷

¹⁷⁷ CARVALHO, Flavio de Rezende. *Op. cit.*, p. 46-47.

E arremata, em termos semelhantes à conversão espiritual que Bachofen, ao aproximar-se das ruínas dos cemitérios italianos, advogava na sua *Selbstbiographie* que:

O processo de compreensão arqueológica é mais ou menos o mesmo que o processo da compreensão na arte. O sentimento emotivo, o sentimento capaz de alcançar as profundezas da espécie, é condição primordial sem a qual nenhuma compreensão é aconselhável.¹⁷⁸

Estamos novamente diante das duas formas de conhecimento a que Alexandre Vinet, professor de Bachofen, aludia, e que o próprio Bachofen assumiu na sua carta a Savigny: entre o *voir* e o *savoir*, entre *Phantasie* e *Verstand*. A compreensão visionária, de caráter extático, que busca estabelecer uma simpatia anímica com o momento criador da fantasia e do símbolo, essa intuição poética é justamente o que

¹⁷⁸ *Idem*, p. 47.

Mommsen criticou na *Geschichte der Römer* de Bachofen e de Gerlach, e que Bachofen, em postura de contra-ataque, assumiu como tarefa para se opor ao pragmatismo do historiador de Berlim. Defende o suíço aquilo que anos depois, e sem ainda o conhecer, Oswald de Andrade atribuirá como tarefa da poesia pau-brasil: ver com os olhos livres, encontrar a poesia nos fatos. Se ao final da vida, já tendo lido Bachofen, Oswald postulará a criação de uma ciência dos vestígios errantes, esta ciência não parece enfrentar nenhuma solução de continuidade entre a tarefa do poeta, o do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, e a tarefa do pensador, o d'*A Crise da Filosofia Messiânica*, ambos uma carta de intenções e de realização do próprio programa. Como conectivo de ambos os momentos, o literário e o filosófico, temos o movimento antropófago e sua *descida* “que não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo”.¹⁷⁹

¹⁷⁹ REVISTA I.24.03.1929.

3. O Matriarcado de Pindorama

*Só um poeta é
capaz de ser
mulher assim.*
Oswald de
Andrade

***Tarsiwald: o
Abaporu e o
Manifesto
Antropófago***

O movimento antropófago, lançado com a *Revista de Antropofagia* no ano de 1928, vem a público anunciar a única lei do mundo: “Só a antropofagia nos une”. Segue-se a isso um punhado de desaforados aforismos dando notícia da boa-nova, uma novidade que já tínhamos, correndo por baixo da vigilância dos gramáticos e dos lógicos e dos maridos católicos, por baixo e contra eles, e cuja retomada éramos instados a empreender num movimento de *descida*, como invoca Oswaldo Costa, a fim de “eliminar a impostura” da “civilização européa”, com sua “paz nheengahiba”.¹

¹ REVISTA.1, p. 8.

Éramos, enfim, instados a recuperar o “matriarcado de Pindorama”.

Num belíssimo e nostálgico inventário da Antropofagia, em que se lamenta pela perda daquilo que rapidamente se consumiu “abalada por implicações humanas, num estado de colisão, perdida, falida, inacabada”, Raul Bopp afirma que, embora Oswald de Andrade tenha assumido a posição propriamente de vanguarda, “elemento de resistência e agressão”, foi Tarsila de Amaral, a madrinha do movimento, quem agiu semeando as ideias colocadas em cartaz na *Revista*. Em outras palavras, como também Bopp escreveu em outra oportunidade, Oswald era um “[t]ipo de paladino, destemido, inconformado diante de um mundo em plena expansão” e que “[p]or isso, provocava. Atacava. Defendia”,² enquanto Tarsila, à época sua esposa, “com uma deliciosa feminilidade, conseguiu habilmente neutralizar um pouco os seus ímpetos polêmicos. Em vez

² BOPP, Raul. *Vida e morte da Antropofagia*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, p. 55.

de agressividade nas discussões, Oswald, com uma sensibilidade intuitiva, foi se amoldando ao diálogo”.³

De volta ao inventário, Bopp põe na boca de Tarsila o seguinte programa referente ao movimento então nascente:

- Vamos descer à nossa pré-história obscura. Trazer alguma coisa desse fundo imenso, atávico. Catar os anais totêmicos. Remexer raízes de raça, com um pensamento de psicanálise. Desse reencontro com as nossas coisas, num clima criador, poderemos atingir uma nova estrutura de ideias. Solidários com as origens. Fazer um Brasil à nossa semelhança, de encadeamentos profundos.

O homem da caverna se repete. Vamos reunir uma geração. Fazer um novo ‘Contrato Social’. A mocidade está desencantada, perdendo tempo com esnobismos culturais. Secou a alma no cartesianismo. Para que Roma? Temos mistério em casa. A terra grávida. Vozes nos acompanham de

³ *Idem*, p. 56.

longe. Arte não precisa de explicação.⁴

A Antropofagia, portanto, se anuncia no meio cultural brasileiro como uma polarização íntima entre a prática antropofágica, “pedra de escândalo, para ferir a imaginação do leitor com a lembrança desagradável do canibalismo”,⁵ que inicia o *Manifesto*, e a formulação afetiva de um matriarcado primitivo, com que ele termina, matriarcado esse que se manifesta em diversas figurações, da terra grávida que Bopp cita de memória entre as ideias semeadas por Tarsila do Amaral, a Guaracy e Jacy, sol e lua, mães respectivamente dos animais e dos vegetais, que Oswald de Andrade retira da teogonia tupi descrita por Couto de Magalhães.

Tarsiwald, chamaria esta polarização Mário de Andrade. Ímpeto de guerra, o mau selvagem contra o índio de tocheiro, ataque, defesa e resistência, figura sobre fundo de uma pré-história obscura, uterina, que

⁴ BOPP, Raul. *Movimentos modernistas no Brasil 1922-1928*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012 [edição digital para Kindle].

⁵ NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011, p. 20.

parece pulsar numa contemporaneidade latente, sufocada pela impostura denunciada por Oswaldo Costa, a “máscara de civilizados” contra que se erguerá a cidade do homem nu de Flavio de Carvalho.⁶

Como se sabe, a obra de Tarsila do Amaral está entre os subtextos que informam o mosaico de referências do *Manifesto* de Oswald. Em tom de anedotário, Raul Bopp⁷ conta que, em um jantar com um grupo de amigos num restaurante especializado em rãs, Oswald, em discurso, fez desfilar uma sequência de teses falseadas, citações descuidadas de uma peculiar história natural, para ligar pela evolução o homem à rã que estavam então saboreando. O que levou à conclusão de Tarsila de que estavam sendo ali, no jantar, quase antropófagos. Foi o estopim para um jogo de ideias que foram, pelo menos enquanto durou a *Revista*, levadas perigosamente a sério.

A pintora, em artigo publicado na *Revista Anual do Salão de Maio*, de 1939, dá, por sua vez, outra versão para sua participação na origem do movimento:

⁶ DAHER, Luiz Carlos. *Flavio de Carvalho: arquitetura e expressionismo*. São Paulo: Projeto Editores, 1982, p. 99-103.

⁷ BOPP, Raul. *Vida e morte da Antropofagia...*

O movimento antropofágico de 1928 teve sua origem numa tela minha que se chamou “abaporú”, antropofago: uma figura solitaria monstruosa, pés imensos, sentada numa planície verde, o braço dobrado repousando num joelho, a mão sustentando o peso-pena da cabecinha minúscula. Em frente, um cactus explodindo numa flôr absurda. Essa tela foi esboçada a 11 de janeiro de 1928. Oswald de Andrade e Raul Bopp – o creador do afamado poema *Cobra Norato* – chocados ambos diante do “abaporú”, contemplaram-no longamente. Imaginativos, sentiram que dali poderia surgir um grande movimento intelectual.⁸

Mais adiante, em 1943, agora para o Diário de S. Paulo, Tarsila dirá, a respeito da tela:

Segui apenas uma inspiração sem nunca prever os seus resultados. Aquela figura monstruosa, de pés enormes plantados no chão brasileiro ao lado de um cactus, sugeriu a Oswald de Andrade a ideia da terra,

⁸ AMARAL, Tarsila do. Pintura pau-brasil e antropofagia. In: *Revista Anual do Salão de Maio*. São Paulo, n. 1, 1939.

do homem nativo, selvagem, antropófago.⁹

O nome da obra foi sugerido por Oswald e por Bopp, que ao contemplá-la consultaram o dicionário tupi-guarani de Montoya para compor-lhe o título significando “o homem que come”.

O *Manifesto*, como a *mise-en-scène* da figura do selvagem sobre o fundo de um substrato primordial, é, portanto, a contraparte verbal¹⁰ do *Abaporu*, em diversos

⁹ Citado por AMARAL, Aracy. *Tarsila: sua obra e seu tempo*. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo: Ed. 34, EDUSP, 2003. ; 279-280.

¹⁰ Com a ressalva do que diz o verbo aqui. Segundo Benedito Nunes, o texto do *Manifesto* opera sobre um jogo de uma simbólica da repressão, que opõe emblemas culturais (Padre Vieira, Anchieta, Mãe dos Gracos, D. João VI, João Ramalho, o índio filho de Maria) a símbolos míticos (Sol, Cobra-grande, Jabuti, Jacy, Guaracy), que, saídos “das reservas imaginárias instintivas do inconsciente coletivo, catalisariam, quando satiricamente lançados contra os primeiros, a operação antropofágica, como devoração dos emblemas de uma sociedade” (*op. cit.*, p. 25). Assim, expressão de uma imagem, o *Abaporu*, mas expressão como aquilo que comunica o que na imagem já é comunicação, o *Manifesto* também opera por imagens, encadeando-as em séries que condensam mundos que se chocam, uma guerra de perspectivas assimétricas, não reversíveis nem conciliáveis em alguma “sublimação antagônica”. O *Manifesto* não é, portanto, o verbo esvaziado naquela concepção burguesa de língua que identificou Benjamin em sua juventude, de mediação entre palavra e coisa, cada uma intocada em seu próprio universo (BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. In: *Oeuvres I*. Tradução para o francês de Maurice de

níveis. Tal como foram publicados, um e outro, este em versão desenhada, se encontram na mesma página da *Revista de Antropofagia* e se iluminam reciprocamente.

Gonzalo Aguilar,¹¹ a respeito da tela de Tarsila, faz notar que se trata de um retrato e de um nu. O retrato é anti-humanista, subversão do retrato realista que Benjamin, Kracauer e Einstein, como vimos no capítulo anterior, entendiam como espelhamento, ou *Bildung* mortificante de uma classe que se sabe ameaçada pelo ciclo da vida e da morte.¹² Anti-humanista, Abaporu, o

Gandillac, Rainer Rochlitz e Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2011, p. 147).

¹¹ AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático* (ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade). Arquivo digital enviado pelo autor em comunicação pessoal, s. d.

¹² Num capítulo intitulado “Errata”, de *Serafim Ponte Grande*, e epigrafado com a frase feita “Os mortos governam os vivos”, caracterizando em tom de farsa uma sociedade patriarcal paulista que, instalada nos trópicos, não podia senão se fazer como paródia, macaqueação da civilização ocidental, encomenda-se “a um pintor vindo da Europa” (ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. 9 ed. São Paulo: Globo, 2007, p. 199), o retrato do protagonista, àquela altura já morto. Ávidos por um naturalismo que Oswald considerava servil e mortificante – leia-se, a propósito, na apresentação do romance, o libelo do autor: “Transponho a vida. Não copio igualzinho. Nisso residio o mestre equívoco naturalista” (p. 48) – os “[s]enhores e possuidores de fundos e de largos latifúndios” que encomendaram a obra nunca se satisfaziam, porque o retrato não saía parecido. Pela exigência malograda, o pintor, “louco como um silogismo, inaugurou as celas de luxo do Asilo Serafim” (p. 199).

homem que come, sequer boca tem, ou ainda uma gestualidade definida, pois lhe faltam traços que permitam dele saber o sexo, a idade, a origem, a classe. Falta-lhe, assim, o carácter, o traçado que inscreve no rosto as marcas do sujeito, que o identificam, e deixam apenas entrever a vida intocada daquilo que não foi. Para Agamben, é o carácter o motor de uma comédia que se desenrola assim:

[...] no momento em que a morte arranca das suas mãos o que estas tenazmente escondem, aquilo de que se apodera é apenas uma máscara. Neste momento, o carácter desaparece: no rosto do morto já não há marcas do que não foi vivido, as rugas gravadas pelo carácter alisam-se. Assim se brinca com a morte: ela não tem nem olhos nem mãos para o tesouro do carácter. Este tesouro – aquilo que nunca foi – é recolhido pela ideia da felicidade.¹³

Assim também *Abaporu* brinca com a morte, pois enquanto o retrato humanista e realista busca

¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Ideia de prosa*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999, p. 89.

eternizar o rosto do homem para salvar sua estirpe, na tela de Tarsila não há nada a salvar, “*sino un vacío – una pequeña punta redondeada – que permite cualquier inscripción o la inscripción de cualquiera*”.¹⁴ Lembrando de como se articulam rosto e primeiro plano no cinema em Deleuze, como dispositivo de identificação e de separação em relação ao corpo, Aguilar faz notar que, ao contrário, “[e]n Abaporu hay continuidad, un cuerpo que – mediante las pinceladas – moldea la cabeza”.¹⁵ O rosto também se separa do corpo ou das coisas como imagem, ao dar-lhes um nome, uma identidade em torno da qual se desenrola o drama político do controle.¹⁶ Daí o crítico

¹⁴ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ O rosto é, para Agamben, o ser exposto do homem como abertura. O que o rosto revela não pode ser formulado numa proposição significativa, mas não está fadado a permanecer incomunicável: linguagem sem conteúdo, comunicabilidade. O rosto é a dissimulação para além da qual não há nenhuma essência: “O que resta oculto não é [...] algo por trás da aparência, mas o próprio aparecer, o seu não ser nada mais do que o rosto” (AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 90). Por esta razão o rosto se tornou, na modernidade espetacularizada, o objeto de uma “guerra civil planetária” (p. 90), por meio da qual a política, a mídia e a publicidade procuram controlar, antes de tudo, a insubstancialidade do rosto, a aparência, mantendo-a separada em “uma esfera que garante sua inapropriabilidade e impedindo que a

argentino faz derivar duas ideias políticas centrais para a Antropofagia: a de que a identidade está sempre por fazer-se – ou, como vida e morte que percorre o corpo, sempre já se desfazendo; e a de desierarquização orgânica da cabeça em relação ao corpo: “[l]a comunidad no es una cabeza que domina un cuerpo a partir de la jerarquía y la discontinuidad sino un cuerpo que plasticamente se va modulando sin cerrarse en un rostro o una identidad”.¹⁷

própria comunicabilidade venha à luz” (p. 91). O totalitarismo da política contemporânea é, para Agamben, uma política total sobre a apropriação da aparência: ou o impróprio se torna total nas falsificações do consumo das democracias industriais avançadas, em que tudo que está à mão parece estar fundamentalmente indisponível; ou, no caso dos Estados classicamente totalitários, com o próprio excluindo de si toda impropriedade. “Em ambos os casos, nessa grotesca contrafação do rosto, perde-se a única possibilidade verdadeira humana: a de apropriar-se da impropriedade como tal, de expor no rosto a *própria* simples impropriedade, de caminhar obscuramente na sua luz” (p. 92). A apropriação da impropriedade é uma fórmula bastante boa para glosar o “Só me interessa o que não é meu” antropofágico: a combinação do dativo “me” com a negação do possessivo “meu” coloca o eu nessa extimidade aberta, para além da qual não há uma essência a ser capturada. Serve também como legenda do rosto anti-humanista de *Abaporú*, que, iluminado pela preguiça solar, dá a ver nada mais do que vazio, a pura superfície que funciona como membrana, limiar em que dentro e fora se confundem.

¹⁷ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*

De cabecinha minúscula, peso-pena - infraleve e acéfala - retrato de um rosto vazio, *Abaporu* é como *Macunaíma*, também anunciado, no prelo, no primeiro número da *Revista* e parido no fundo do mato-virgem em trecho inicial saído no segundo número. Para Mário de Andrade, em prefácio não publicado para sua obra, a falta de caráter é um sintoma do brasileiro, que não possui civilização ou consciência tradicional.¹⁸ Se Calligaris,

¹⁸ Em manuscrito de um prefácio pensado para *Macunaíma*, publicado por Telê Porto Ancona Lopez na edição crítica da Colección Archivos, da UNESCO, Mário de Andrade diz: “O que me interessou por *Macunaíma* foi incontestavelmente a preocupação em que vivo de trabalhar e descobrir o mais que possa a entidade nacional dos brasileiros. Ora depois de [incompreensível] muito ~~constatei~~ verifiquei uma coisa me parece que certa: o brasileiro não tem caracter. Pode ser que alguém já tenha falado isso antes de mim, porém a minha conclusão é (uma) novidade [incompreensível] porquê. Tirada da minha experiencia pessoal. E com a palavra caracter não [palavra tachada ilegível] determino apenas uma realidade moral não em vez entendo ~~uma~~ a entidade psíquica permanente, se manifestando por tudo, nos costumes na ação exterior no sentimento na lingua na História na [incompreensível], tanto no bem como no mal.

(O brasileiro não tem caracter porquê não possui nem civilização propria nem consciencia tradicional. Os francêses têm caracter e assim os jorubas e os mexicanos. Seja porquê ~~formaram~~ civilização própria, seja porquê o perigo iminente [ilegível] consciencia de seculos tenha auxiliado, o certo é que êsses uns têm caracter.) Brasileiro (não). Está que nem o rapaz de vinte anos: a gente mais ou menos pode perceber tendencias gerais, mas ainda não é tempo de afirmar coisa nenhuma. Dessa falta de caracter psicológico creio [incompreensível], ~~que~~ deriva a nossa falta de caracter moral. D’ái

conforme vimos na apresentação deste trabalho, vê na Antropofagia o signo, ou a falta de signo, de nossa cultura leniente e permissiva, apontando para uma falta que Caetano Veloso transforma em material à disposição, Mário de Andrade, que da falta de caráter concebe Macunaíma, detecta, tanto para o bem quanto para o mal, uma falta de realidade moral que produz sujeitos complacentes, vivendo de improviso, e inconstantes. Algo semelhante aos índios encontrados pelo europeu, estátuas de murta que não conservam a forma da disciplina espiritual da catequese, como se lamenta o padre Vieira, um dos emblemas culturais da simbólica da repressão do *Manifesto*, em texto destacado por Eduardo Viveiros de Castro, que pensou a partir de Vieira a

nossa gatunagem sem esperteza, (a honradez elástica) (a elasticidade de nossa honradez), o despreço à cultura verdadeira, o improviso, a falta de senso étnico nas famílias. E sobretudo uma existência (improvisada) no expediente (?) enquanto a ilusão imaginosa feito Colombo de figura-de-proa busca com olhos eloquentes na terra um eldorado que não pode existir mesmo, entre panos de chãos e líricas igualmente bons e ruins, dificuldades [incompreensível] que só a franqueza de aceitar a realidade, poderia atravessar. É feio” (ANDRADE, Mario de. *Macunaíma*: o herói sem nenhum caráter. Edição crítica coordenada por Telê Porto Ancona Lopez. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; San José da Costa Rica; Santiago de Chile: ALLCA XX, 1997, p. 439-441).

condição do ameríndio brasileiro como a da *inconstância da alma selvagem*.¹⁹

Quanto à nudez da tela de Tarsila do Amaral, temática esta muito cara aos antropófagos, Gonzalo Aguilar compara-a ao *Pensador* de Rodin. Ao descansar

¹⁹ Viveiros de Castro cita o *Sermão do Espírito Santo* de 1657, do Padre Antônio Vieira. No seu arrazoado, Vieira traz a imagem de um jardim com estátuas esculpidas em mármore contra estátuas de murta para falar da catequese das nações não cristãs. Há nações que, como o mármore, resistem ao instrumento que lhe talha a figura, a educação catequista, dando grande trabalho até se renderem. Mas, uma vez recebida a fé, permanecem nela firmes e constantes. Outras nações, as do selvagem brasileiro, são como estátuas de murta, maleáveis, fáceis de moldar porque seus ramos são fáceis de moldar. Apreendem docilmente o que se lhes aplica, mas, logo que o jardineiro levanta a tesoura, os ramos voltam a crescer, perdem a figura. O selvagem brasileiro é assim com a catequese: aceita o ensinamento da catequese e do trabalho, mas, inconstante e superficial, aceita também outros, esquece-os todos, abandona isso em favor daquilo, “consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, exnada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável” (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem* e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 186-187). Esse estereótipo se consolidou também sob a rubrica de um déficit civilizatório, uma falta de cultura constitutiva de sua inferioridade. A murta, para Viveiros de Castro, não se coaduna com nossa ideia corrente de cultura, segundo a qual “[e]ntendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser”, de tal forma que “a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura” (p. 195). Viveiros de Castro opina que, ao contrário, para sociedades (in)fundamentadas na relação com os outros – relação da qual o festim antropofágico, com a comutação de perspectivas, faz parte – essa coincidência consigo mesmas não faz o menor sentido.

a cabeça sobre as mãos, ambos lembram o motivo melancólico das figurações medievais de Saturno e Mercúrio, assim como o *Melancholia I*, de Dürer.²⁰ Entretanto, enquanto o nu realista de Rodin, demasiado humano, “*está contraído* – a cabeça projetando-se à frente -, *concentrado, sentado en una silla*”, *Abaporu* dissolve aquele motivo em seu estado “*distendido, casi despatarrado y sentado en la tierra*”, com aquele pé desmesurado, “em comunicação com o solo”. As proporções insólitas do nu de Tarsila não figuram o corpo orgânico, sujeito a determinações identitárias, mas sim “*un cuerpo plástico [...] llevado hasta el propio límite de lo humano*”.

Aguilar associa a nudez da tela também ao projeto de uma *Cidade do homem nu*, apresentado por Flávio de Carvalho no Congresso Panamericano de Arquitetura em 1930, projeto que cabe a nós, “povos nascidos fora do peso das tradições seculares”, aquelas mesmas que para Mário de Andrade determinava o caráter das civilizações, levar adiante para a formação

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

“do homem nu, do homem do futuro, sem deus, sem propriedade e sem matrimônio”.²¹ Numa espécie de dobra temporal, este homem do futuro, homem da pós-história, se dá a ver na fulguração do homem nativo, selvagem e antropófago, direto do fundo obscuro e reprimido da pré-história que Oswald de Andrade entreviu na pintura de Tarsila e cuja emergência já se buscava na poesia Pau Brasil, reagindo “contra as indigestões de sabedoria”.²²

O motivo da melancolia no *Pensador* de Rodin é justamente este que nos meios antropófagos se dá em termos de ruminação enferma e indigesta, sintoma do homem civilizado, abrumado pelo peso da tradição decaída e exangue, condenado a venerar o passado. Desse panorama, a exaustão e o desencanto são o sintoma mais evidente. Diz o *Manifesto*: “[e]stamos fatigados de todos os maridos catholicos suspeitosos postos em drama”. Diz Flávio de Carvalho: “[o] homem

²¹ DAHER, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 99-100.

²² ANDRADE, Oswald de. *Pau brasil*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2003.

perseguido pelo cyclo christão, embrutecido pela filosofia escolástica, exausto com 1500 annos de monotonia recalcada, aparece ao nosso século como uma machina usada, repetindo tragicamente os mesmos movimentos ensinados por Aristóteles”.²³ É o desencanto que Bopp citou de Tarsila, o desespero europeu, “uma crise de facto angustiosa, uma correspondência natural das reações que no seu organismo produzira a maleita católica”, que Tamandaré, provavelmente Oswaldo Costa,²⁴ vê se manter atavicamente no modernismo brasileiro, porque não foi além das questões estéticas.²⁵

²³ DAHER, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 100.

²⁴ CAMPOS, Augusto de. Revistas re-vistas: os antropófagos. In: SEM AUTOR, *Revista de Antropofagia*, reedição da revista literária publicada em São Paulo – 1ª e 2ª “dentições” – 1928-1929. São Paulo: Abril, 1975.

²⁵ *Revista* II.14.4.1929. No capítulo anterior, abordamos a íntima relação entre a propriedade e o túmulo, e como a propriedade – especialmente a forma que lhe dá a burguesia – é uma contínua agressão da morte estéril contra a vida – esterilidade essa que Oswald de Andrade subverte pela lei do antropófago, a da apropriação da impropriedade. A fadiga é o sintoma mais evidente dessa esterilidade. Relaciona-as, em sua teoria econômica do gasto, Georges Bataille. Em *La notion de dépense*, de 1933, texto em que se esboçam as noções que guiarão o texto mais alentado de 1949, *La part maudite*, Bataille desenvolve as consequências teóricas da economia do dom que Mauss desvela no *potlatch* do selvagem norte-americano, práticas de trocas de presentes durante festas por ocasiões de iniciações, matrimônios ou funerais. A prática é realizada com o

Benedito Nunes comenta a respeito que,

fim de aquisição de prestígio pela oferta de presentes: o prestígio aumenta não quanto maiores os presentes recebidos, mas sim dados. Bataille sublinha ainda que constitui também o *potlatch* a destruição espetacular das próprias riquezas. É sobre esses gastos, que não se destinam ao aumento das riquezas, ao contrário das trocas de caráter capitalista, que Bataille colocará o dispêndio no centro de sua teoria econômica, de que já tratamos anteriormente (nota 168 do capítulo anterior). Na gradual mudança entre o dom e a troca das sociedades mercantis, Bataille identifica em impérios antigos resquícios da economia antiga baseada no gasto. Trata-se da obrigação funcional e social, existente por exemplo entre os romanos, de as classes mais abastadas darem sua contribuição para os jogos e cultos. O declínio do paganismo importou o declínio dessa prática: é por isso que Bataille considera que o cristianismo individualizou a propriedade a tal ponto que seu proprietário a tem totalmente à disposição, diminuindo abruptamente sua função social, confinando-a à caridade, à esmola e às doações a igrejas e monastérios, que se apropriaram da função espetacular. Bataille diz que hoje em dia as formas sociais e livres do gasto improdutivo desapareceram. Em verdade, o gasto assumiu outra forma, manifestando-se como sintoma: *“Une certaine évolution de la richesse, dont les symptômes ont le sens de la maladie et de l'épuisement, aboutit à une honte de soi-même et en même temps à une hypocrisie mesquine. Tout ce qui était généreux, orgiaque, démesuré a disparu: les thèmes de rivalité qui continuent à conditionner l'activité individuelle se développent dans l'obscurité et ressemblent à des éructations honteuses. Les représentants de la bourgeoisie ont adopté une allure effacée: l'étalage de richesses se fait maintenant derrière les murs, conformément à des conventions chargées d'ennui et déprimants”* (*La part maudite...*, p. 31). Contra este esgotamento envergonhado, a tarefa da cultura contemporânea e antropofágica é a de justamente assumir “a exaustão do próprio acontecimento” (ANTELO, Raul. Políticas canibais: do antropofágico ao antropomético. In: *Idem*. Transgressão & Modernidade. Ponta Grossa: UEPG, 2001, p. 266), fazendo-se puro acontecimento, posse contra propriedade.

Como símbolo da devoração, a Antropofagia é a um tempo *metáfora*, *diagnóstica* e *terapêutica*: *metáfora orgânica*, inspirada na cerimônia guerreira da imolação pelos tupis do inimigo valente apresado em combate, englobando tudo quanto deveríamos repudiar, assimilar e superar para a conquista de nossa autonomia intelectual; *diagnóstico* da sociedade brasileira como sociedade traumatizada pela repressão colonizadora que lhe condicionou o crescimento, e cujo modelo terá sido a repressão da própria antropofagia ritual pelos jesuítas; e *terapêutica*, por meio dessa reação violenta e sistemática, contra os mecanismos sociais e políticos, os hábitos intelectuais, as manifestações literárias e artísticas que, até a primeira década do século XX, fizeram do trauma repressivo, de que a Catequese constituiria a causa exemplar, uma instância censora, um Superego coletivo.²⁶

A Antropofagia é, portanto, um assunto sanitário. Postula-se no *Manifesto* a “vacina antropofágica” contra escleroses urbanas e conservatórios, contra males catequistas e ideias

²⁶ NUNES, Benedito. *Op. cit.*, p. 22.

objetivadas e cadaverizadas, contra a inveja, a usura, a calúnia e o assassinato, “[p]este dos chamados povos cultos e cristianizados”. A nudez surge aí como “reacção contra o homem vestido”, pois a roupa, símbolo da mediação,²⁷ arranca do homem o contato e o contágio imediato com o ambiente. Roupa/hábito: hábitos intelectuais e espirituais que determinam a expressão fatigada de uma consciência que constitui um código, uma superfície de registro que reduz a potência dos signos a uma “*imagerie stéréotypée, une vignette d’illustration*”,²⁸ e que “inverte, falsifica, filtra aquilo que se exprime através do corpo”.²⁹ Essa falsificação é aquilo que, confundindo moda, interdição climatérica e gramática (esta também parte dos hábitos intelectuais que freiam os livres fluxos da língua e abandonam ao desprestígio e ao recalque a agilidade e candidez que há

²⁷ NODARI, Alexandre. O perjúrio absoluto (sobre a universalidade da Antropofagia). *Confluenze: rivista di studi iberoamericani*. Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna, vol. I, n. I, pp. 114-135, 2009.

²⁸ DIDI-HUBERMAN, Georges. *S’inquiéter devant chaque image*: entrevista. [11 out 2006]. Disponível em : <http://migre.me/vnSMT>. Acesso em: abr 2015.

²⁹ KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Tradução de Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

na poesia dos fatos, como diagnostica o *Manifesto da poesia Pau Brasil*), Oswald nomeia, em poema, de *Erro de português*:

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

Citar Klossowski não é aqui despropositado. Quando Gonzalo Aguilar demonstra a desmesura do nu de Tarsila do Amaral, sobretudo a pequenez da cabeça de *Abaporu* em contraposição ao imenso pé, não deixa esconder a referência à *Acéphale*, a revista, a exemplo da segunda dentição da *Revista de Antropofagia*, de inspiração nietzscheana que Bataille, Klossowski e Masson publicaram em 1936 e 1937. Aguilar, ao contemplar o dedão do pé da criatura-musa da Antropofagia, evoca também o texto bataillano chamado justamente *Dedão (Gros orteil)*, publicado no número 6 da revista *Documents*, em novembro de 1929. Ali,

Bataille mostra o paradoxo que representa o dedão do pé: trata-se do que de mais humano há no homem, pois é o que lhe possibilita a posição ereta; entretanto, enquanto dá suporte à cabeça que se vê livre para ver o céu e as coisas do céu, esta o olha como um “*crachat sous prétexte qu’il a ce pied dans la boue*”.³⁰ Em ensaio no qual discute os estados valetudinários de Nietzsche, Klossowski afirma que a cabeça, sede da consciência, sobrecodifica os fluxos que atravessam o corpo de acordo com sua postura vertical, determinando sentidos como alto, baixo, frente e trás, e hierarquizando-os. Segundo ele,

Nietzsche não defende uma “higiene do corpo”, estabelecida pela razão. Defende os *estados* corporais como dados autênticos que a consciência não pode deixar de escamotear, por ser um deles. Este ponto de vista vai muito além de uma concepção puramente ‘fisiológica’ da vida. *O corpo é o resultado do fortuito*: ele nada mais é senão o lugar do

³⁰ BATAILLE, Georges; *et alli. Documents: doctrine, archéologie, beaux-arts, ethnographie* – année 1929. Paris: Jean Michel Place, 1991, p. 299.

encontro de um conjunto de impulsos individualizados para esse intervalo formado por *uma vida humana*, os quais só *aspiram a perder a individualidade*.³¹

Para Klossowski, a atividade cerebral, a cabeça, determinada pela postura vertical, reduz o corpo ao automatismo, submetido à razão instrumental, ao que de menos forte e mais inacabado há no organismo humano. Intervém, pois, em sua plasticidade em favor de uma totalidade global, a personalidade, ou identidade do eu, que se manifesta “quando os recursos de renovação do corpo se empobrecem”.³² Concordam com Nietzsche os antropófagos: Adrião Pater, na *Revista*, também afirma que “[o] cérebro é o parasita do organismo.../O crânio dolicocephalo é sempre a mesma coisa, chatíssimo. [...] O embolo das secreções internas vai tocando a máquina do homem”.³³

De forma semelhante, Oswald de Andrade, sob o pseudônimo de Freuderico – amálgama de Freud e

³¹ *Op. cit.*, p. 46-47.

³² *Idem*, p. 49.

³³ *Revista*, II.19.7.1929.

Frederico Nietzsche –, abre a Segunda Dentição da *Revista* postulando que

Todo o nosso julgamento obedece ao critério biológico. A adjectivação antropofágica é apenas o desenvolvimento da constatação do que é favorável e do que é desfavorável ao homem biologicamente considerado. Ao que é favorável chamaremos bom, justo, higienico, gostoso. Ao que é desfavorável chamaremos perigoso, besta, etc.

É a única introversão que nos permitimos. O índio não tinha o verbo sêr. Dahi ter escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim um animal moralizado. Um sabiozinho carregado de doenças.³⁴

³⁴ *Revista* II.17.3.1929. A adjectivação antropofágica num texto assinado por Freuderico nos remete com clareza à primeira dissertação da *Genealogia da moral* de Nietzsche, dedicada à pesquisa da origem dos valores do que é bom e do que é mau. Criticando as tentativas de estabelecer a gênese da moral pelos psicólogos ingleses, que localizam o elemento normativo num atavismo passivo e automático do hábito, da faculdade do esquecimento, e da utilidade, Nietzsche procura demonstrar que o que é bom provém de uma força vital, uma prática *ativa* e legiferante: “Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a

si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importavam a utilidade!” (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 16-17). Já se vê aí como a adjetivação antropofágica, que, longe de uma filosofia submissa e reativa à filosofia sacerdotal ou mística, feita para julgar o mundo e a vida e conservar e corrigir os valores, assume uma tarefa de cunho aristocrático, que tira seus valores da festa e da guerra. Assim, em oposição ao filósofo julgador, Deleuze (*Nietzsche*. Tradução de Alberto campos. Lisboa: Edições 70, 1985) vê em Nietzsche a atividade de um filósofo legislador, aquele que postula a identidade entre pensamento e vida ativa. Diz o filósofo alemão: “[o]s juízos de valor cavaleiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta livre, contente” (*Op. cit.*, p. 22). O homem nobre “age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o ‘baixo’, ‘comum’, ‘ruim’, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão” (p. 26). Quanto ao sistema de valores do guerreiro, cavaleiresco-aristocrático, em oposição ao sistema de valores sacerdotal, Nietzsche procura mostrar como a atitude daquele perante o inimigo – que é igualmente bom – é de reverência e prestígio, enquanto este, movido pelo ressentimento, não conhece senão inimigos maus, o estrangeiro, perante quem toda sua moral ascética se transmuta em uma “sucessão horrenda de assassinios, incêndios, violações e torturas” (p. 29), as pestes dos povos cristianizados. Inspirados nos estudos etnográficos de Pierre Clastres sobre a violência primitiva, mas também polemizando com eles, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, ao reler os primeiros relatos acerca do selvagem brasileiro, propõem-se a desvendar o motivo da morte gloriosa do guerreiro, dado que, apesar da inconstante alma selvagem do Padre Vieira, algo nela há que

parece difícil de ser abandonada: a vingança, que nos primeiros anos da colonização é perpetrada no festim antropofágico. Defrontando-se, neste ritual, o carrasco e o sacrificado, veem os autores desenrolar-se, no diálogo entre eles, um drama da memória passada e futura, em que a morte dos antepassados do matador pelo povo da vítima é trazida à tona para justificar a morte desta, que retruca altivamente que seus parentes o vingarão. Trata-se de um dispositivo de temporalidade que lhes assegura, pelo encadeamento de uma vingança interminável e de uma inimizade permanente, o futuro. Tem-se assim que é o inimigo “o guardião da memória do grupo” (CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo 71, 1985, p. 201). O inimigo é assim o destino do próprio, sempre exterior a si mesmo, ou, como diz Viveiros de Castro em outra oportunidade, com base nas suas pesquisas etnográficas dos Araweté (*A inconstância da alma selvagem...*), é-lhe, ao selvagem, imanente – desconhecendo a má consciência e imunes à humildade, assim como a arrogância dos povos eleitos, a ontologia selvagem baseia-se na troca ou comutação de posições com um inimigo igualmente valoroso, e não na identidade mesquinha que impede qualquer comunicação. Isso realiza algo como uma ligação clandestina entre o selvagem canibal e o aristocrata nietzscheano, ambos avessos à filosofia xenofóbica do inimigo como estrangeiro, praticando, ao contrário, a exogamia, a aventura exterior, tal como a conceitua Freuderico no texto que ora comentamos. O operador dessa ligação, nas leituras de Oswald, é certamente Montaigne, que ao insistir no valor guerreiro e altivo do canibal lhe “chamou a atenção para a importância autônoma do primitivo” (ANDRADE, Oswald de. A reabilitação do primitivo. In: *Estética e política*. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Globo, 2011, p. 373). Montaigne é de onde o autor do *Manifesto* retirou o material para fazer a oposição, bastante nietzscheana, entre alta e baixa antropofagia, aquela que come o bom inimigo e aquela que o torna bom escravizando-o: “Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e suplícios um corpo ainda cheio de sensações, fazê-lo assar pouco a pouco, fazê-lo ser mordido e esmagado pelos cães e pelos porcos (como não apenas lemos mas vimos de fresca memória, não entre

É, pois, tarefa do antropófago que reage contra a unificação das forças que atravessam o corpo sob uma consciência mal-formada a de “*incorporar o saber e torná-lo instintivo*”,³⁵ isto é, fazê-lo corpo. Ou, como diz Raúl Antelo, a “antropofagia não devora corpos; ela produz corpos”,³⁶ na aventura do homem paleolítico que subjaz às figuras da consciência repressora. Importante ressaltar aqui que o “homem paleolítico” não é apenas o homem situado na pré-história, mas a pré-história situada no seio da história. No parágrafo anterior a esta citação, Oswald diz que “[t]odos os dias nascem milhões de homens prehistoricos”. A criança não nasce alfabetizada, e por isso está naturalmente na idade da pedra, primitiva

inimigos antigos, mas entre vizinhos e compatriotas, e, o que é pior, a pretexto de piedade e religião) do que em assá-lo e comê-lo depois que está morto” (MONTAIGNE, Michel de. Os Canibais. In: *Ensaio*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 150). Daí a altivez, a violência vingativa e a indiferença aristocráticas reiteradamente atribuídas ao selvagem na *Revista*, com sua “justiça do tacape” (*Revista* II.24.03.1929).

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 61.

³⁶ ANTELO, Raul. Políticas canibais: do antropofágico ao antropomético...., p. 273.

e nhambiquara – nos anos que, incompleta, está sempre a se formar, habitando sua própria incompletude.³⁷ Ou seja, o perigo metafísico, regido pela forma gramatical do verbo ser, é o operador que transforma o fundo pré-histórico da infância ou da primitividade de cada homem nas formas civilizadas que capturam os fluxos naturais que percorrem o corpo em sua dimensão biológica ou como força vital. O *Abaporu*, inclusive, nutre-se deste cabedal primitivo e infantil, já que Tarsila reconheceu, após observação de Sofia Caversassi Villalva, que nele se plasma uma imagem subconsciente das narrativas de

³⁷ Este é o teor da apologia à neotenia que Agamben faz no texto “Ideia de infância”, de *Ideia da prosa*: “A cultura e a espiritualidade genuínas são aquelas que não esquecem esta originária vocação infantil da linguagem humana, enquanto que uma cultura degradada se caracteriza por tentar imitar um gérmen natural para transmitir valores imortais e codificados, pelos quais a não-latência neoténica se volta a fechar numa tradição específica. [...] Em qualquer parte dentro de nós o distraído rapazinho neoténico continua o seu jogo real. E é esse jogo que nos dá tempo, que mantém aberta para nós essa não-latência inultrapassável que os povos e as línguas da terra, cada um a seu modo, se preocupam em conservar e diferir – e em conservar apenas na medida em que a diferem” (AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa...*, p. 93-94). Nota-se como reverbera aqui a famosa máxima de Heráclito de que o tempo é uma criança que joga damas: o domínio do aleatório, das viravoltas, das regras insondáveis que não se deixam capturar pelo verbo ser uma vez por todas.

terror ouvidas em criança.³⁸ O “cristão de chupeta” oswaldiano aponta para uma infância desassombrada, administrada pelo que Bergamín chamava de decadência do analfabetismo,³⁹ submetida à placenta das categorizações jurídicas, segundo expressão de Oswald no *Schema ao Tristão de Athayde*. Neste texto, conecta a falta de caráter do brasileiro, ou seu instinto antropofágico, a uma questão de filiação sem pai:

Ora, o que para mim, estraga o Occidente, é a placenta jurídica em que se envolve o homem desde o acto de amor que, aliás, nada tem que ver com a concepção. Filhos do totem! Do Espirito Santo! Isso sim! Como aqui! Viva o Brasil!⁴⁰

³⁸ “Agora um parêntese: alguns anos depois [de pintada a tela], Sofia Caversassi Villalva, temperamento de artista, irradiando beleza e sensibilidade, dizia que minhas telas antropofágicas se pareciam aos seus sonhos. Só então compreendi que eu mesma havia realizado imagens subconscientes, sugeridas por historias que ouvira em criança: a casa assombrada, a voz do alto que gritava do fôrro ‘eu cáio’ e deixava cair um pé (que me parecia imenso), ‘eu cáio’, caía outro pé, e depois a mão, outra mão, e o corpo inteiro, para o terror da criançada” (AMARAL, Tarsila. *Op. cit.*).

³⁹ BERGAMÍN, José. *A arte de birliberloque; A decadência do analfabetismo*. Tradução de Gênese de Andrade. São Paulo: Hedra, 2012.

⁴⁰ *Revista*, I.5. Oswald divisa a política do Ocidente como uma placenta jurídica que envolve e separa o homem de seu instinto

A precedência da cabeça, formando a série em que se encadeiam lei, normas discursivas e testes de validade do pensamento ou dos dados sensoriais, voltada às coisas do céu, juntamente com a precedência do rosto,

antropofágico, isto é, do homem biologicamente considerado. Nesta placenta, é novamente a roupa que cobre a nudez que está em jogo. Neste ponto, não podemos deixar de lembrar de como Agamben – invocando Aristóteles e o homem como animal político, e, por outro, Hannah Arendt e o homem como animal *laborans*, isto é, dedicado ao trabalho para a mera reprodução e conservação da vida - vê a formação da política ocidental como, originalmente, a de uma inclusão da *vida nua* (*zoé*) no âmbito da *pólis* pela sua exclusão (*Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010). Para Agamben, na esteira das teorias foucaultianas sobre a biopolítica, o que marca a modernidade é que, o que antes se incluía na *pólis* por sua exclusão, por sua marginalidade, agora ocupa o centro e coincide com o espaço político, tornando indistintos inclusão e exclusão, regra e exceção. Na *Revista de Antropofagia* em geral, assim como n' *A crise da filosofia messiânica*, o poder e a lei são vistos sobretudo sob a primeira perspectiva, a da negatividade que a todo momento exclui a vida biologicamente considerada, aquilo que impede ou confina a manifestação do homem nu. Por isso, o projeto de fazer emergir o homem biologicamente considerado coincide em algum ponto com o próprio projeto da modernidade. Talvez por essa razão Flávio de Carvalho, ao postular uma cidade para o homem nu, pouco se dê conta do aspecto positivo do poder como subjetivação, individualização, quase aderindo a uma configuração espacial que produza, justamente, corpos docilmente livres. No entanto, possivelmente sem se dar conta disso, já há no movimento antropófago, e especialmente na retomada da Antropofagia por Oswald de Andrade, uma vacina antropofágica também contra este aspecto positivo do poder: o ócio, a preguiça solar, o consumo preferido à produção, tomados em seu aspecto destituente.

determina, assim, o princípio da identidade, que não pode admitir a plasticidade do corpo nem o contágio com o que há de baixo, de terreno e de reprimido na cultura: de novo, fluxos interrompidos e sobredeterminados. “*La maladie n’est pas processus, mais arrêt du processus, comme dans le ‘cas Nietzsche’*” – dirá Deleuze.⁴¹ A terapêutica antropófaga, uma tarefa do pé a percorrer caminhos e roteiros, visa, portanto, este homem nu do futuro como invenção do homem de uma história não datada, pré e pós-histórico, pertencente a uma linhagem maldita, sem caráter, da qual se tem vergonha, mas que insiste em nascer todos os dias:

Le délire est une maladie, la maladie par excellence, chaque fois qu’il érige une race prétendue pure et dominante. Mais il est la mesure de la santé quand il invoque cette race bâtarde opprimée qui ne cesse de s’agiter sous les dominations, de résister à tout ce qui écrase et emprisonne, et de se dessiner en

⁴¹ DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris: Éditions de Minuit, 2010, p. 14.

*creux dans la littérature comme processus.*⁴²

Saúde e bastardia: veja-se
Índio: como os antropófagos,
antimodelo especificamente, no caso da
 citação a seguir, o que assina
 “Marxilar”, reúne no índio esses dois signos:

(O índio é que era são. O índio é que era nosso homem. O índio é que é o nosso modelo).

O índio não tinha polícia, não tinha recalcamientos, nem molestias nervosas, nem delegacia de ordem social, nem vergonha de ficar pellado, nem luta de classes, nem trafico de brancas, nem Ruy Barbosa, nem voto secreto, nem se ufanava do Brasil, nem era aristocrata, nem burguez, nem classe baixa.

Porque será?

O indio não era monogamo, nem queria saber quem eram seus filhos legítimos, nem achava que a família era a pedra angular da sociedade.

Porque será?⁴³

⁴² *Idem*, p. 15.

⁴³ *Revista*, II.24.09.1929.

Nestes termos, Suely Rolnik chamará uma das operações da antropofagia como a de “abastardamento da cultura das elites”, segundo a qual “o suposto poder de generalização deste ou de qualquer outro modelo é ignorado, já que são todos investidos como coágulos provisórios de linguagem”.⁴⁴ Note-se que, ao ser instaurado como modelo do modernismo brasileiro, o índio não é definido senão negativamente, como o modelo que desativa todos os sujeitos modelares e as instâncias de modelação subjetiva. Estamos em condições, assim, de caracterizar o retrato anti-humanista do *Abaporu*, sentado nu sobre o solo, tal como Benjamin pensou a obra de Paul Klee em *Experiência e pobreza*. Neste ensaio, Benjamin postula um conceito positivo da barbárie contra a pobreza de experiência observada na falta de histórias a serem contadas pelos soldados que voltavam da Primeira Guerra Mundial. No horror das trincheiras, a humanidade se viu confrontada com um

⁴⁴ ROLNIK, Suely. Subjetividade antropofágica. In: HERKENHOFF, Paulo Henrique; PEDROSA, Adriano (orgs.). *XXIV Bienal de São Paulo: núcleo histórico: antropofagia e histórias de canibalismo*. São Paulo: A Fundação, 1998.

avanço da técnica que se sobrepôs ao próprio homem, incapaz de assimilá-la senão por uma galvanização de fantasias pequeno-burguesas, como o espiritismo e o vegetarianismo – quando não a literatura, se pensamos o parnasianismo entre nós. Contra essas falsificações, Benjamin aconselha assumir a pobreza, que é o que “impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco”.⁴⁵ Trata-se de fazer do fragmento, da centelha, ou do vestígio, um mundo não total, mas sempre possível e renovado. Algo que se apresenta de certo modo na poética mínima da poesia pau brasil ou do *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*. Em depoimento a Heráclito Dias, em 1954, Oswald relembra que a literatura do primeiro modernismo, essencialmente paulistano, quando confrontada com os “Búfalos do Nordeste” da década seguinte, representava inconscientemente uma mentalidade capitalista exploradora, de que captavam, Mario de Andrade e ele, a ambiência, ignorantes dos problemas do resto do país. “Vivíamos, em verdade, das

⁴⁵ BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. In: *Obras escolhidas*, vol. I: Magia e técnica, arte e política. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994., p. 116.

sopas do capitalismo. Paradoxalmente, entretanto, abrimos caminho para uma coisa que não existia até então entre nós: uma literatura do pobre”.⁴⁶ Creio que seria equivocado interpretá-lo no sentido de que o pobre, pela literatura modernista, ganha representação, senão que ganha territorialidade e caminhos franqueados por uma atitude ativa de empobrecimento e desnudamento, de desformalização. A chave está, pois, no paradoxo de uma literatura menor, a da raça bastarda, instaurada no centro capitalista mais avançado do país, ainda que, ou justamente porque, assentada sobre os excedentes da cafeicultura e do latifúndio e sobre uma tradição saturada. Raúl Antelo define bem a estética que está em jogo na poética oswaldiana:

Sua ideia de uma poesia mínima, *pobre*, contrária aos ornamentos beletistas e tardoparnasianos dos príncipes – Bilac e Coelho Neto –, configura uma definição negativa de modernidade. Não se trata apenas de negar a literatura dos outros,

⁴⁶ ANDRADE, Oswald de. “Oswald de Andrade explica por que a Semana de Arte Moderna aconteceu em São Paulo”. In: *Os dentes do dragão*. São Paulo: Globo, 1990, p. 222.

mediante o recurso a uma dicção nobre, citada para excitar as tensões do moderno. Tampouco se limita a interferir e agir no direito ao imaginário, porque Euclides, pioneiro, já mostrara a violência da razão instrumental. Não é isso e é mais do que isso, porque essas duas atitudes estão presentes em *Pau Brasil* e no livro posterior, o *Primeiro Caderno*. Trata-se, fundamentalmente, de impugnar o direito de o próprio escritor fazer literatura, permitindo apenas construir ficções nas margens do literário, pela recusa de ideias mestras da tradição ocidental como originalidade e autoria. Essa definição negativa do moderno pressupõe que a modernidade deve desconstruir a verdade ilusória da totalidade e armar-se de um olhar que questione a produção da subjetividade, tomando o indivíduo como alguém que pode agir contra a lei.⁴⁷

Rejeitando a imagem do homem tradicional, um *Pensador*, solene e nobre, Klee dirige-se “ao contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas

⁴⁷ ANTELO, Raúl. Quadro e caderno. In: ANDRADE, Oswald de. *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*. São Paulo: Globo, 2006, p. 26.

fraldas sujas de nossa época”.⁴⁸ O índio são, o homem nu, bárbaro tecnizado, que diante de um modernismo ávido por civilização e suas pestes, resgata a idade de ouro obscura em que a criança⁴⁹ e o primitivo, sem fé, sem rei, sem lei, sem caráter e sem vergonha, despido e pobre, é essa raça bastarda, sem pai, cuja bastardia, diante dos sábios e doutos indigestos, perfaz, contra a generalização e abstração do homem humanista, o “conceito novo e positivo da barbárie” que também Benjamin extraiu da nudez e da pobreza de experiência, e que os antropófagos capsularam na figura do canibal tupinambá:

⁴⁸ BENJAMIN, Walter. *Op. cit.*, p. 116.

⁴⁹ A poucos meses de sua morte, no Hospital Santa Edwiges, Oswald de Andrade, olha para a saúde pelo ponto de vista da doença, e nela encontra a idade do ouro da infância: “A quebra do ritmo da vida, por uma doença, muda os aspectos habituais. O demorado silêncio do quarto, a inatividade, a enfermagem, o ambiente hospitalar abrem as comportas do ser combalido a todas as cargas emocionais da infância.

É evidente que uma recuperação se procura. E a idade do ouro de cada um volta pela memória a afagar o homem que se prepara para o fim ou para a volta triunfal da saúde.” (ANDRADE, Oswald de. Meditação nº 3. In: *Telefonema*. 2 ed. aum. São Paulo: Globo, 2007, p. 618).

Amostra de uma sociedade outra, de um outro homem que ainda nos assombra, e que a ciência antropológica se esforçou então para relegar aos noturnos desvãos da mentalidade pré-lógica, essencialmente mágica, o canibal foi também uma dessas imagens fortes, de forte prestígio onírico, favoráveis à condensação de impulsos agressivos, silhuetados de encontro à má-consciência burguesa, da qual Nietzsche já falara, antes que Freud houvesse estabelecido a filogênese da consciência. Abriu-se, de Nietzsche a Freud, o caminho que fez do canibalismo o signo de uma síndrome ancestral, ou, para usarmos a linguagem de Oswald, uma semáfora da condição humana, fincada no delicado intercruzamento da Natureza com a Cultura.⁵⁰

O motivo do homem primitivo, e especialmente da antropofagia, Oswald e os antropófagos foram buscar certamente, além da filosofia nietzscheana e da psicanálise, também nas inquietações vanguardísticas da Europa, que abundam em metáforas digestivas e que realizam em certa medida, com o exotismo etnográfico

⁵⁰ NUNES, Benedito. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 12-13.

em voga no Velho Mundo e em especial em Paris, aonde rumou Oswald diversas vezes entre os anos 10 e 20, o apelo à reabilitação do primitivo que nosso autor postulará ao final da vida como tarefa que compete aos americanos.⁵¹ A visão do primitivo no Velho Mundo foi

⁵¹ Benedito Nunes demonstra muito competentemente as fontes europeias que Oswald deve ter deglutido em suas constantes viagens ao Velho Mundo. Estão lá o selvagem e o canibal como desafio à sociedade burguesa, constituída pela hipocrisia de um Père Ubu, em Alfred Jarry – o criador da ciência patafísica, a ciência antiuniversalista, que declara viva a negligenciada prática da antropofagia (JARRY, Alfred. *Antropofagia*. Tradução de Marcelo Rodrigues de Souza. *Sopro*: panfleto político e cultural, Desterro, n. 48, mar 2011). Por sua vez, Filippo Marinetti, no conto *Il negro*, apresenta uma experiência erótica desenfreada culminada com um repasto antropofágico. Seu programa futurista, aliás, inspirou o manifesto técnico da pintura futurista, lançado em 1910 por Boccioni, Carrà, Russolo, Balla e Severini, no qual, após postularem o complementarismo congênito, a sensação dinâmica, a sinceridade e pureza, e o movimento e a luz em oposição à substância do corpo, concluem: “Pensais que somos loucos. Ao contrário, somos os Primitivos de uma nova sensibilidade, completamente transformada” (citado por CAMPOS, Haroldo de. *Miramar na mira*. In: ANDRADE, Oswald de. *Memórias sentimentais de João Miramar*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2004, p. 44). Anote-se ainda que Marinetti, em 1931, lança o *Manifesto della cucina futurista*, em que diz que “*si pensa si sogna e si agisce secondo quel che si beve e si mangia*” (MARINETTI, Filippo. *Manifesto della cucina futurista*. Disponível em: <http://migre.me/pVb3u/>. Acesso em abr. 2015), vislumbrando o pensamento como expressão de afecções corporais, e vice-versa, ao modo do paralelismo spinozista que, passando por Nietzsche, chega também à adjetivação antropofágica da *Revista*. O primitivismo aparece, além disso, em seu apelo formal nas pesquisas africanas pré-cubistas de Picasso, ressurgindo em 1915 no ensaio

Negerplastik, do crítico e romancista cubista Carl Einstein (EINSTEIN, Carl. *Negerplastik*. Tradução de Fernando Scheibe e Inês de Araújo. Florianópolis: UFSC, 2011), companheiro de Bataille na revista *Documents*. Pelo viés africanista, recordem-se ainda *Congo* e a *Anthologie Nègre* de Blaise Cendrars, que nessas obras demonstrou interesse pelo canibalismo. Nunes ainda lembra os versos dos *Calligrammes* de Apollinaire, em que a profetisa Madame Salmajour, na Oceania, “*avait eu l’occasion de participer/à une scène savoureuse d’anthropophagie*” (APOLLINAIRE, Guillaume. *Calligrammes*. Paris: Gallimard, 1979, p. 46). Neste poema, chamado *Sur les prophéties*, os profetas que Apollinaire descreve, dentre eles a Madame Salmajour, não fazem mais do que ler o livro do mundo, e, “bárbaros, crédulos” (*Manifesto da poesia pau brasil*) acreditam “nos signaes, [...] nos instrumentos e nas estrelas”, como diz Oswald no *Manifesto*. A antropofagia, no poema, ao lado das cartas do baralho, das sombras e dos espelhos quebrados, é “*une façon d’observer la nature/Et d’interpréter la nature/Qui est très légitime*” (*idem*, p. 47). Interessa-nos talvez mais de perto a reivindicação, pelo dadaísmo, da antropofagia como desafio e vitupério à civilização e suas formas saturadas. Escreve Tzara, em manifesto de 1917: “*Tous ceux qui regardent et qui comprennent se rangent aisément entre la poésie et l’amour, entre le beafsteck et la peinture. Ils seront digérés, ils seront digérés*” (citado por NUNES, Benedito. *Op. cit.*, p. 17). Além disso, Francis Picabia lança, em 1920, a revista *Cannibale* e escreve, no mesmo ano, na revista *Dadaphone*, o *Manifesto Canibal Dadá*, espécie de *j’accuse* contra o homem sério e venal que exorcizou a morte numa imortalidade sem surpresas (PICABIA, Francis. *Manifesto Canibal Dadá*. In: RUFFINELLI, Jorge; CASTRO ROCHA, João Cezar (Orgs.). *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011). A antropofagia não deixa de comparecer também no surrealismo, como na tela *Canibalismo de outono*, de 1936, em Dalí. Dawn Ades (The anthropophagic dimensions of dada and surrealism. In HERKENHOFF, Paulo Henrique; PEDROSA, Adriano (orgs.) *XXIV Bienal de São Paulo...*) demonstra, na obra de Dalí, certa intimidade entre a comida e o corpo, quando pinta feijões, maçã e carne de carneiro no ombro de Gala, no retrato de 1933; Na tela *Pain anthropomorphe*, Dalí retrata “*a semishrouded phallic baguette*,

o que permitiu a Oswald, “do alto de um atelier da Place Clichy – umbigo do mundo” – descobrir “deslumbrado, a sua própria terra”, nas palavras de Paulo Prado,⁵² e isso com maior intimidade, eis que o nosso poeta é um americano, parte daqueles, cito de novo Flávio de Carvalho, “povos nascidos fóra do peso das tradições seculares”. Eis que aqui, especialmente no Brasil, o primitivo que na Europa suscita uma nova sensibilidade está vivo na facticidade do cotidiano, como observou Antonio Candido:

[...] não se ignora o papel que a arte primitiva, o folclore, a etnografia

compounding fear and desire in a cannibalistic urge” (p. 245). Para Ades, “[i]f ‘cannibalism’ colours the subversive, self-devouring and inevitably short-lived dada movement in various ways, in surrealism it was assigned with sexuality and desire. Freud, mythology and natural history (above all in the figure of the praying mantis) provided substantial ground among the surrealists for the metaphorical exploration of sexual and bodily hunger” (p. 244). As explorações dada e surrealista do motivo aqui tratado nos trazem de novo a Oswald, tanto no uso provocativo do canibal como quem desafia a civilização neurotizada, quando na intimidade entre estômago e sexo, funções a que chama de “consciente antropofágico”, em entrevista concedida ao Suplemento Literário de Diretrizes, na época da *Revista* (ANDRADE, Oswald de. A psicologia antropofágica. In: *Os dentes do dragão...*).

⁵² PRADO, Paulo. Poesia Pau Brasil. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau brasil*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2003.

tiveram na definição das estéticas modernas, muito atentas aos elementos arcaicos e populares comprimidos pelo academicismo. Ora, no Brasil as culturas primitivas se misturam à vida cotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As terríveis ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara, eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles. O hábito em que estávamos do fetichismo negro, dos calungas, dos ex-votos, da poesia folclórica, nos predispunha a aceitar e assimilar processos artísticos que na Europa representavam ruptura profunda com o meio social e as tradições espirituais. Os nossos modernistas se informaram pois rapidamente da arte européia de vanguarda, aprenderam a psicanálise e plasmaram um tipo ao mesmo tempo local e universal de expressão, reencontrando a influência europeia por um mergulho no detalhe brasileiro. É impressionante a concordância com que um Apollinaire e um Cendrars ressurgem, por exemplo, em Oswald de Andrade.⁵³

⁵³ CANDIDO, Antonio. Literatura e cultura de 1900 a 1945. In: *Literatura e sociedade*. 8 ed. São Paulo: T.A. Queiroz; Publifolha, 2000, p. 111-112. O primitivismo não é só buscado na vanguarda

européia, mas também nas etnografias que lá se produzem. Os antropófagos da *Revista* lamentam que o que se produziu a respeito no país é muito escasso e que se veem obrigados a olhar para a Europa atrás de elementos, não só para assimilá-los, mas também para polemizar contra eles, por demasiado ocidentais, científicos ou moralmente manipuladores, afetados pela superioridade e pela teleologia histórica: “Onde estamos em materia de sciencia, primitivista? A contribuição entre nós é tão miseravel que a gente é obrigada a olhar para a Europa. Então se vê de um lado, mais ou menos divididos, Graebner, Frazer, Levi-Bruhl, Charles Blondel, etc., etc. Do outro, mais ou menos unidos pela batina, os padres Schmidt (Viena) Gemelli (Milão) e o jesuita francez Pinard de la Boulaye. O defeito do primeiro grupo é o defeito ocidental – o raio da superioridade. Mentalidade de companhia de seguros. Não compreende que o homem desde que deixou a arvore, emburreceu poderosamente. A prova está ahi, com centenas e mesmo milhares de citações pondo em valor a agilidade mental e a superioridade moral dos homens que nunca perderam o cheiro do mato. Veja-se esta resposta de um grupo de pigmeus do lago Kivu ao convite insistente do missionario Schumacker para que se aproximassem:

- Macaco não deixa a floresta!

Não deixa mesmo!

O outro grupo é sinistro: manipula a etnografia, fabrica a antropologia e de tanto insistir em provar que os pigmeus foram o mais antigo ciclo historico cultural da humanidade acabará por se convencer de que a revelação mosaica foi dada aos pigmeus. E logicamente, ora essa!” (*Revista*, II.24.04.1929).

Porominare – que assina o texto – protesta em seguida contra o mapa etnográfico do padre Schmidt, que colocou o Brasil no ciclo pigmoide, afirmando-lhe a composição monogâmica de família, o que entra em conflito com o julgamento moral de Gemelli, que os afirma depravados nessas questões, e com a observação de Schumacker, de que os moços são monogâmicos e os velhos poligínicos. O que faz o antropófago perguntar: “Quem foi que mentiu?”.

***A escritura
primitivista***

Essa é também a opinião de Oswald de Andrade, que em 1949, em depoimento a Péricles Eugênio da Silva Ramos, falando a respeito de Cendrars e sua importância para a poesia pau-brasil, diz que “[o] primitivismo que na França aparecia como exotismo era para nós, no Brasil, primitivismo mesmo. Pensei, então, em fazer uma poesia de exportação e não de importação, baseada em nossa ambiência geográfica, histórica e social”.⁵⁴ Instalado no seio de um dilema próprio ao modernismo brasileiro, o do paradoxo entre a admissão de uma tradição ocidental e a reinvenção da metafísica do ser nacional “como uma cota desgarrada ou entre-lugar que guarda a memória do desgarramento originário”,⁵⁵ a solução que Oswald encontra para sua escritura do modernismo é a de uma “estética redutora”, como a define Haroldo de Campos⁵⁶ – uma estética da montagem, do *ready-made*, e da

⁵⁴ ANDRADE, Oswald de. O correio paulistano e o movimento modernista. In: *Os dentes do dragão*.

⁵⁵ Raúl Antelo citado por NODARI, Alexandre. “*a posse contra a propriedade*” ..., p. 13.

⁵⁶ CAMPOS, Haroldo. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau brasil*. 2 ed. São Paulo:Globo, 2003.

preferência do concreto ao abstrato, do corporal e afetivo ao espiritual e dogmático, do visual e “orecular” ao inteligível, a um só tempo “sentimental, intelectual, irônica, ingênua” (*Manifesto da poesia pau-brasil*), uma pesquisa permanente sobre os fundamentos simbólicos da linguagem, no que reúnem, condensadamente, de ambíguo e de potente, de obscuro sob a clareza solar, do que excede ao discursivo em sua mínima simplicidade polivalente. Sobretudo, trata-se de uma estética que professa a preferência do sintético e mínimo à cópia naturalista e à “falação” verborrágica e eloquente dos “homens que sabiam tudo [e] se deformaram como babéis de borracha. Rebentaram de enciclopedismo”.⁵⁷ A escritura oswaldiana tende, assim, à “dessacralização da poesia, através do despojamento da ‘aura’ de objeto único que circundava a concepção poética tradicional”,⁵⁸ através de uma sintaxe assindética, curto-circuitada, pela língua de uma gramática desoficializada, “sem arcaísmos”, “natural e neológica”, “ágil e cândida” (*Manifesto da poesia pau-brasil*).

⁵⁷ ANDRADE, Oswald de. Falação. In: *Pau brasil...*, p. 101.

⁵⁸ CAMPOS, Haroldo de. *Op. cit.*, p. 25.

A escritura de Oswald de Andrade – como vimos enfatizando, contraparte da pintura de Tarsila do Amaral – é, portanto, também a de um desnudamento da linguagem – a linguagem dos “[m]ateriais simplesmente apresentados”⁵⁹ – e de sua desrealização identitária pela desativação da autoria e da originalidade. Faz isso com a (re)poetização, e consequente deslocamento, numa operação como a do infraveve de Duchamp,⁶⁰ do fato

⁵⁹ *Idem*, p. 39

⁶⁰ “*The infrathin thus arises from a given situation and simultaneously generates a new situation, a new and more effective manner of power*” (Raúl Antelo citado por NODARI, Alexandre. *Op. cit.*, p. 23). Em outra oportunidade, assim define também Raúl Antelo o infraveve de Duchamp, de relevância para nós ao interpretarmos a poesia mínima e do *ready made* de Oswald, como “*la diferencia dimensional entre dos objetos hechos en serie*” (La acefalidad latinoamericana. In: *Crítica acéfala*. Buenos Aires: Grumo, 2008, p. 38), que se pode abordar como mito ou como rito. No primeiro caso, o criador, o autor em sua autoridade, identifica-se imaginariamente com a totalidade, mas ao se deparar com o limite de sua própria prática expia o poder sagrado em que pretende apoiar seu poder de representação: sua escritura se destina ao desgaste. Desde o princípio desgastada, o criador que renuncia à autoridade faz de sua obra um dom, um dispêndio glorioso, à tradição, fazendo do desgaste o próprio mistério pela qual a representação unívoca está destinada ao fracasso. Do outro lado, o do ritual, “*el artista, concibiéndose a sí mismo como transgresor simbólico que expia los excesos de su poder hasta alcanzar la entropía de la nuda vita, se dirige, en efecto, a su Otro, al que interpreta como simulacro de lenguaje, para entonces integrarlo en un rito desidealizado*” (*idem*). O autor, neste último caso, não passa de um efeito de assinatura, que instaura no seio do objeto uma fissura, subtraindo-lhe de seu lugar instrumental,

bruto (em poemas como “reclame” ou “biblioteca nacional”), ou do próprio fato literário, como na série “História do Brasil”, em que Oswald fragmenta e versifica as crônicas dos primeiros anos de nossa história, desalojando-o de seu lugar outrora assegurado, com um mínimo de intervenção – um título, um *enjambement*⁶¹ -

mesmo e principalmente quando se trata de um objeto artístico, a princípio já fora da utilidade, mas destinado a expor-se como uma distância aurática que resta quebrada pela “*diferencia dimensional*” e devolvido a seu uso comum, de tal modo que “*ce sont les regadeurs qui font les tableaux*” (Duchamp) ou que “*le lecteur est discours*” (Bataille, ambos citados por ANTELO, Raúl. *Op. cit.*, p. 38).

⁶¹ *Enjamber* o discurso – discurso que é “LE MODE D’ÊTRE DE L’INTERDIT”, ou seja, a lei, eis que instrumento do sentido (SOLLERS, Philippe. *L’écriture et l’expérience des limites*. Paris: Éditions du Seuil, 1968, p. 112) – provoca “uma não-coincidência e uma desconexão entre o elemento métrico e o elemento sintático, entre o ritmo sonoro e o sentido, como se, contrariamente a um preconceito muito generalizado, que vê nela o lugar de um encontro, de uma perfeita consonância entre som e sentido, a poesia vivesse, pelo contrário, apenas da sua íntima discordância” (AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa...*, p. 32). O *enjambement* como apropriação crítica e sacrificial libera, pois, o ritmo de uma vinculação estrita com o sentido, e resta assim como uma ponta solta de um fio, uma linha de fuga ameaçando destecer o discurso, ou recuperar-lhe a tensão até então mantida encoberta pelos mecanismos legais da autoridade ou por uma dialética te(le)ológica apaziguadora. Sob esta ótica, o *ready made*, com o *enjambement*, é, a um só tempo, uma operação de destruição do tecido textual como também de disponibilização de sua matéria a uma reconstrução do mesmo em que este não mais se reconhece. Em suma, uma operação de decapitação, a acefalia em ato, como no poema “*enjambement* do

para um máximo de efeitos. Especialmente no que toca a esta série, se lembramos de Bachofen, mergulhado no estado anímico dos antigos cemitérios da Etrúria, nas columbárias da Villa Pamphili⁶² ou nas salas sepulcrais de Canosa,⁶³ podemos afirmar que Oswald também descobre, na nossa primeira literatura, uma disponibilidade do que estava destinado à perda e à consignação de uma época passada, cerrada numa autorreferência morta, destituída da sugestibilidade à qual estaria atento o arqueólogo mal comportado de Flavio de Carvalho. Seu “antimodernismo” (as aspas aqui servindo para destacar que Oswald é, antes de tudo, um moderno, tal como pensa Compagnon sobre os antimodernos que

cozinheiro preto” do *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*:

“Chamava-se José

José Prequeté

A sua habilidade consistia em matar de longe

Decependo com uma larga e certa faca

Cabeças” (ANDRADE, Oswald de. *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2006, p. 55).

⁶² BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right*: selected writings of J. J. Bachofen. Tradução para o inglês de Ralph Manheim. Princeton: Princeton University, 1992.

⁶³ BACHOFEN, Johann Jakob. *La dottrina dell’immortalità della teologia orfica*. Tradução para o italiano de Umberto Colla. Milano: RCS Libri, 2003. [Edição eletrônica para Kindle].

recenseou em sua obra), embora tenha se manifestado de modo radicalmente diferente daquele do diletante suíço contra o Estado prussiano, também intui uma relação íntima entre escritura, discurso e lei, “daí que sua defesa de uma poesia mínima, meta de modernidade, possa ser decodificada como aposta em um peculiar processo de modernização, o do Estado mínimo, o que alimenta, por sua vez, a utopia modernista do comunismo e da língua surrealista”.⁶⁴

O desalojamento provocado pela prática do *ready made* histórico é tanto mínimo quanto menor: tanto em *Pau Brasil*, de 1924, quanto no *Primeiro Caderno*, de 1925, Oswald faz a descoberta do índio e da criança – o aluno de poesia, dedicado à descoberta dos que não sabem – como enunciadores de “uma norma outra que é a norma do outro” que “regula uma economia discursiva pautada pela intersubjetividade e pela transversalidade das dicções”.⁶⁵ É essa transversalidade que Oswald e os antropófagos aproveitarão especialmente na segunda denteção da *Revista*, que apresenta em suas páginas

⁶⁴ ANTELO, Raúl. Quadro e caderno..., p. 27.

⁶⁵ *Idem*, p. 28.

minutos de anti-sabedoria profana, citações descontextualizadas, pesquisas assistemáticas de etnografia ou mitologia ameríndia, reclames e anúncios escandalosos e até mesmo textos sérios. O antropófago da *Revista* responde à exaustão do Ocidente, a ruminar uma metafísica cheia de complexos, com um simples dito inspirado no Cunhambebe comendo a perna de um português e se negando aos dilemas morais de Hans Staden: “Não amolem. É muito bom”.⁶⁶ Neste sentido, a antropofagia como movimento modernista não se quer evolução triunfante do progresso humanista, mas, pela máquina de enunciação infantil e primitiva, busca antes no homem uma “regressão”,⁶⁷ a reconstrução de uma idade de ouro de que a descida antropófoga, a volta ao homem simples e natural, é signo.

A antropofagia modernista, muito mais do que um indianismo falsificador (falsificador tanto do ameríndio quanto do homem ‘branco’), pretendia devolver, pelo *encontro* com aquilo que achavam

⁶⁶ *Revista*, II.24.03.1929.

⁶⁷ Flávio de Carvalho citado por NODARI, Alexandre. *Op. cit.*, p. 132.

ser a cosmogonia ou filosofia ameríndias, potência ao homem ocidental, restituir-lhe a força que a sua forma havia aprisionado – mas não no intuito de encontrar uma outra forma (o primitivo), mas de permanecer em uma Ur-forma, uma força (o natural).⁶⁸

***A humanidade
monstruosa:
figura***

Em outras palavras, o índio do movimento antropófago é um elemento ativo de ficcionalização, a ficção aqui pensada como expediente que, ao liberar, pela invenção – reivindicada pelo *Manifesto da poesia pau-brasil* -, as forças do imaginário dos constrangimentos do cânone naturalista – rejeitado pelo mesmo manifesto –, desencadeia mundos e produz corpos para além dos dispositivos do dado e da representação; porém, com tal rigor que não dispensa a reivindicação à verdade ou sequer às fontes autorizadas. Entretanto, desloca-as, a verdade e as fontes, de seus regimes pacificados de validade a que estão submetidos pelos postulados da linearidade historiográfica. Se, como

⁶⁸ NODARI, Alexandre, *Op. cit.*, p. 132.

dizia Benjamin, cada época deve tentar arrancar a tradição da esfera do conformismo, trata-se, a escritura primitivista, de confrontar uma operação de autonomização das esferas, em que se busca assinalar para cada tema um lugar e um regime discursivo. Quando a *Revista* anuncia que “[a] descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo”,⁶⁹ é justamente esse domínio da separação conformista e pacificadora dessas esferas que está em jogo.

Contra a pacificação da tradição, Oswald Costa, em um tom bastante bachofenino (não é provável que o tenha lido, entretanto), antecipando também a ressonância da sugestibilidade que o arqueólogo mal comportado de Flávio de Carvalho deve interrogar, afirma que “[o]s factos históricos não podem ser tomados isoladamente (a historia anecdotica não nos interessa), mas do ponto de vista da sua maior ou menor capacidade de ressonancia da sua ‘repercussão’”.⁷⁰ Os *ready-made* coloniais, por assim dizer, de Oswald de Andrade são

⁶⁹ *Revista* II.24.03.1929.

⁷⁰ *Revista*, II.17.03.1929.

perfeitos exemplos deste exercício anti-historiográfico. Cito como caso paradigmático o seguinte, tomado da carta de Pero Vaz de Caminha:

as meninas da gare

Eram tres ou quatro moças bem
moças e bem gentis
Com cabellos mui pretos pelas
espadoas
E suas vergonhas tão altas e tão
saradinhas
Que de nós as muito bem olharmos
Não tinhamos nenhuma vergonha

Promovendo um verdadeiro “desajuste cronológico”, como diz Gonzalo Aguilar em sua análise ao poema,⁷¹ Oswald de Andrade articula aqui a inocência primordial e edênica com a expulsão do paraíso e a consequente descoberta da vergonha e do pecado a um só tempo. Os índios estão, assim, no estado paradisíaco, e por isso se apresentam como desafio ao ecumenismo cristão, ao participar da humanidade de forma paradoxal.

⁷¹ AGUILAR, Gonzalo. El descubrimiento de la vergüenza y la conciencia antropofágica del mundo (Lectura de un poema de Oswald de Andrade). *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, jan./jun. 2013, p. 13-19.

“*Tener verguenza era tener conciencia del pecado y, por lo tanto, de la naturaleza humana*”;⁷² a falta, porém, dessa consciência os colocava num estado de privação – que se desenrola em uma série de faltas (de lei, de autoridade, de religião) - e de negação dessa natureza a que todo homem estava sujeito. A vergonha é assim um dispositivo ocidental de subjetivação colocado em perigo pela visão das vergonhas das índias, cuja nudez estabelece a “negação do cristianismo ecumênico” e universal a que Oswald fará referência na *Marcha das utopias*.⁷³ É justamente “*un proceso de sanación de la subjetividad*”,⁷⁴ que se libera dos condicionamentos do homem aos complexos pecaminosos. Quando, por outro lado, Oswald dá o título que dá ao trecho de Caminha, perfaz o desajuste cronológico, a ressonância dos tempos, descobrindo no cotidiano paulistano das meninas na gare uma centelha da promessa de felicidade da idade de ouro antropofágica.

⁷² *Idem*, p. 15.

⁷³ ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. In: *A utopia antropofágica*, 4 ed. São Paulo: Globo, 2011.

⁷⁴ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*, p. 17.

Não podemos, porém, deixar-nos levar quase que narcoticamente por uma promessa ainda incumprida no seio da modernidade. É preciso tomar a sério a proposta antropofágica do mau selvagem contra o índio de tocheiro, que não se propõe a regressão a uma humanidade que, ao se mostrar a nossos olhos mais simples e inocente, seria em todo homogênea e sem fissuras – e ainda demasiado humana, demasiado separada de tudo aquilo com que procura se unir, para dizê-lo à Debord, como separado. É preciso, portanto, precaver-se daquilo que Raúl Antelo, lendo o fragmento *Was ist Aura?*, em que Benjamin revê com desconfiança o conceito de que se valera no seu ensaio sobre a obra de arte, chama de “aspecto regressivo da imagem” sujeita a uma “nova configuração mítica”,⁷⁵ hipostasiada em uma forma instrumentalmente à disposição de um populismo reativo.

Assim é que o índio como força, à disposição, ao contrário desse populismo, de uma invenção ficcionalizante – e portanto não submetida a uma

⁷⁵ ANTELO, Raúl. *Autonomia, pós-autonomia, an-autonomia. Qorpus*, Universidade Federal de Santa Catarina, n. 10, set. 2013.

finalidade, àqueles objetivos criados que reagem como os Anjos da queda -, é um produto inacabado de um esforço de “*antropología especulativa*”, expressão que conceitua a ficção para Juan José Saer, que “*no reivindica ni lo falso ni lo verdadero como opuestos que se excluyen*”.⁷⁶ Tudo em oposição ao “preconceito racionalista”,⁷⁷ que, justamente, assinala os lugares da história anedótica demasiadamente ocupada com o fato positivo relegado definitivamente ao passado. Situando-se assim no complexo limiar da realidadeficção,⁷⁸ ou da indecidibilidade entre o verdadeiro e o falso, o antropófago reivindicado pelo movimento se coloca à margem dos regimes discursivos. Situa-se, além disso, em outro entre-lugar, o da humanidade paradoxal lembrada por Gonzalo Aguilar, na medida em que o canibal desafia, também por sua monstruosidade, não só a linearidade histórica, como também a linearidade evolutiva da espécie, segundo a qual o homem, deixando definitivamente para trás o animal, se fixou numa forma

⁷⁶ SAER, Juan José. *El concepto de ficción*. 3 ed. Buenos Aires: Seix Barral, 2012.

⁷⁷ *Revista*, II.15.05.1929.

⁷⁸ ANTELO, Raúl. *Op. cit.*

ou numa identidade superiores.⁷⁹ Aí está a chave para entender a poesia pobre e mínima do *Primeiro Caderno* e do *Pau Brasil*, bem como o pensamento de síntese que espoca na *Revista de Antropofagia*, delineando algo como uma solidariedade entre o canibal e o homem simples, que escapa ao regime discursivo da lei, da gramática e da lógica, em favor de um direito sonâmbulo ou uma história de ressonâncias, do “mundo orecular”, aquele em que se escreve “o que ouve – nunca o que houve”:⁸⁰ delineia-se, neste panorama, um ponto de fuga da homogeneidade do homem exaurido na forma do humano, em favor de uma humanidade monstruosa e bárbara, antropofágica e promiscuamente poligâmica. Lendo a modernidade com base no Bataille de *La structure psychologique du fascisme*, e no Foucault de *Les anormaux*, Antelo lembra que a ficção moderna, para fugir do esforço político-jurídico, de caráter fascista, que quer assegurar para si a homegeneidade de um povo “através da exclusão, da língua, do sangue e do

⁷⁹ NODARI, Alexandre. *Op. cit.*, p. 131

⁸⁰ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande...*, p. 48.

território”,⁸¹ reivindica dois tipos de monstro heterogêneos diante do povo: “*Uno se sitúa por encima de la ley. Es el soberano. El segundo está sometido a la ley; es el pueblo rebelde. El soberano, que lo es en función de alianzas de linajes, escenifica la monstruosidad incestuosa. El pueblo en rebelion, en cambio, personifica al monstruo antropofágico*”.⁸² Esta última é a monstruosidade acefálica de *Abaporu*, que recupera do caráter anfibológico do signo povo – entre o que é homogêneo e o que é plebeu, bastardo - aquilo que escapa, pelo informe, ou pela “*deformación proliferante*”,⁸³ às determinações homogeneizantes, referidas à cabeça da heterogeneidade soberana, de tal forma que seu modo de ser é em si mesmo uma infração da lei “*en grado sumo pero sin provocar de ella ningún discurso, a no ser el aniquilamiento o la anulación*”.⁸⁴ A

⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim...*, p. 36.

⁸² ANTELO, Raúl. El entredicho. Borges y la monstruosidad textual. In: *Crítica acéfala...*, p. 117.

⁸³ *Idem*, p. 112.

⁸⁴ *Idem*, p. 111. Estamos nos valendo aqui do texto “*El entredicho. Borges y la monstruosidad textual*”, presente na coletânea *Crítica Acéfala*, de Raúl Antelo (2008). Aqui, Antelo discorre sobre os avatares da infâmia nas primeiras ficções de Borges, traçando com o escritor argentino uma série que passa por Machado de Assis e

tradição em que se insere o movimento antropófago, a tradição acefálica de que *Abaporu* é a figura, “*trata, portanto, no ya de arraigar al sujeto, aún al colonial, a un lugar específico sino, por el contrario, de* [citando Foucault] ‘arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte

Euclides da Cunha, “as duas figuras que fazem o pórtico de nossa era moderna”, como diz Oswald de Andrade (ANDRADE, Oswald de. Informe sobre o modernismo. In: *Estética e política...*, p. 145), que também os coloca lado a lado na conferência que pronunciou na Sorbonne, em 1923, como quem traz à literatura brasileira a heterogeneidade do sangue negro e da população aventureira e mestiça contra a loquacidade falsificadora das “sublimiões antagonicas” promovidas pela literatura que vai de Basílio da Gama a José de Alencar. Machado de Assis entende a ficção como uma fusão de polos heterogêneos em que se amalgamam a utilidade e a frivolidade, a seriedade e a futilidade, para a “organização do novo animal” (citado por ANTELO, Raúl. *Op. cit.*, p. 110). Euclides da Cunha, por sua vez, delinea n’*Os Sertões* “Como se faz um monstro”, fragmento que Borges fez publicar nas páginas de *Crítica*, em 1933, uma série de condições um tanto psicologizantes, mas que se mostram também como efeitos de ficcionalização do espaço, de sua abertura para além de seu esvaziamento territorial no e pelo Estado-nação, de tal modo que a lei não encontra ali seu estado normal de pertinência, e só pode agir por meio da exceção. Os trechos que citei de Antelo referem-se especificamente à transgressão mística promovida por Antonio Conselheiro, o monstro euclidiano, e por isso a referência à aniquilação. Mas a aniquilação é o processo ao qual também o índio brasileiro teve de sobreviver, e tanto o índio quanto o sertanejo são exemplos, ante o domínio espiritual da catequese ou do civilismo republicano, da “resistência dos povos livres” em suas “revoluções fracassadas”, mas que demonstram nossa sede de liberdade (ANDRADE, Oswald de. *Museus das nossas ternuras*. In: *Estética e política...*, p. 136).

qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution".⁸⁵

O Matriarcado, neste sentido, parece-nos configurar o *locus* atópico - posse contra propriedade - o fundo sem fundamento dessa figura, o espaço-tempo em que a lei e o discurso se suspendem - ou proliferam em uma incessante criação da linguagem que desestabiliza os pólos do universal e do particular. Suely Rolnik, em texto que aborda a subjetividade antropofágica, nos fornece uma imagem para esse *locus* atópico. Para ela, vivemos em um momento de total inconsistência e estranhamento, “desestabilizados, desacomodados, desaconchegados, desorientados, perdidos no tempo e no espaço - é como se fôssemos todos *homeless*, ‘sem casa’”.⁸⁶ Esse é possivelmente um sintoma inesperado da anunciada brasilianização do mundo, já que nossa condição contemporânea dos sem casa, e as soluções que se criam para ter que se haver com isso, é o que forma o fundo da

⁸⁵ ANTELO, Raúl. *Op. cit.*, p. 84.

⁸⁶ ROLNIK, Suely. *Op. cit.*, p. 128.

história colonial brasileira, segundo a qual aqui o europeu, ao contrário da colonização norte-americana, por exemplo, não teve jamais em vista a construção de um “em casa”. Para ela, neste fundo histórico o corpo é como que separado da própria experiência, “anestesiado dos efeitos do convívio de heterogêneos e, portanto, surdo à exigência de criação de sentido para os problemas singulares”,⁸⁷ o que nos leva a uma tendência de consumo estéril da cultura europeia ou, mais recentemente, americana, numa experiência desencarnada de “[p]uros jogos de erudição e inteligência”,⁸⁸ em que Oswald teria identificado o tédio especulativo do lado doutor e bacharelesco no seu *Manifesto da poesia paulista*. Por outro lado, há o esforço da cultura popular e de massa na construção de um território de existência, um “em casa” com a substância do cotidiano. No entrelugar dessas soluções, posta-se a cultura antropofágica, que promove uma contaminação geral entre erudito e popular, arcaico e moderno, nacional e internacional, rural e urbano, artesanal e tecnológico. Antropófagos são

⁸⁷ *Idem*, p. 129.

⁸⁸ *Idem, ibidem*.

os criadores de uma “mestiçagem infinita”, que “se dão o direito de construir os próprios problemas”,⁸⁹ bem como a tarefa da criação de uma nova linguagem em favor do fenômeno vivo que escapa ao conceitual, e contra o paternalismo, a inibição e a culpa que Hélio Oiticica, no seu *Brasil diarreia*, citado na apresentação deste trabalho, percebe numa cultura preocupada demais com o próprio atraso e com a própria nacionalidade.

Ao fim de sua análise sobre o *Abaporu*, Gonzalo Aguilar, comparando-o com a tela *A negra*, pintada por Tarsila do Amaral em 1923, mostra como o contraste entre o fundo geométrico e a figura curva do corpo humano vai dando espaço, nos desenhos da fase antropofágica da artista, a uma união figura-fundo por meio da curva que une organismo e paisagem, de modo que corpo e horizonte passam a ser parte de uma mesma maquinaria. Contra o princípio identitário, que isola a figura enquanto faz da paisagem cenário, isto é, função espacial da ação do homem no tempo, a antropofagia propõe um locus em que “[p]aisaje y cuerpo se devoran

⁸⁹ *Idem*, p. 130.

entre si".⁹⁰ É esta a definição de antropofagia que Freuderico fornece no primeiro número da segunda edição da *Revista*: "Que é antropofagia? A absorção do ambiente. A transformação do Tabú em totem",⁹¹ ou, em outras palavras, "a reação da paisagem contra o tempo".⁹²

Ser essa paisagem aludida como o Matriarcado de Pindorama no *Manifesto antropófago* nos convida, portanto, a pensar sobre uma outra figura que guarda também sua própria monstruosidade a ameaçar os pilares sobre os quais se assenta a civilização exausta: a mulher, figura que determina a exogamia como aventura exterior na absorção mútua entre corpo e ambiente. Sigamos este por esta rota.

No início deste capítulo, Bopp parafraseava Tarsila, que propunha remexer a pré-história obscura e o fundo imenso e atávico das nossas forças. Demoramos, por isso, no índio, o antropófago que inicia o *Manifesto*, e também na criança, que é reivindicada na *Revista*, que se mostraram uma força de renovação da

⁹⁰ AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático...*

⁹¹ *Revista*, II.17.03.1929.

⁹² *Revista*, II.07.04.1929.

experiência sobre a exaustão da civilização ocidental. Como entraria, pois, neste esquema, o Matriarcado de Pindorama com que o *Manifesto* termina? A nossa hipótese não deve passar, neste momento, por Bachofen, que Oswald de Andrade não havia até então lido, embora muito provavelmente já tivesse ouvido falar do autor suíço, citado no *Totem e tabu* de Freud, referência explícita do *Manifesto*. Vamos começar por outro autor, cuja alusão esperamos ser iluminada retrospectivamente quando voltarmos a Bachofen via Oswald. Também no início deste capítulo, fizemos alusão a elementos de ordem matriarcal e pertencentes à cosmologia ou cosmogonia tupi que aparecem no *Manifesto*: Jacy e Guaracy. Escreve Oswald: “Se Deus é a consciencia do Universo Increado, Guaracy é a mãe dos viventes. Jacy é a mãe dos vegetais”. A passagem foi, a toda evidência, tomada de Couto de Magalhães, militar e sertanista do Império, cuja obra *O selvagem*, escrita sob encomenda de Pedro II em 1876, foi lida pelo antropófago. Dela, retirou ele o exemplo da língua surrealista que já tínhamos, a

invocação tupi a Catiti, a lua nova, auxiliar de Rudá, deus do amor e nome de um dos filhos do nosso autor:⁹³

Catiti catiti

Imara Notiá

Notiá Imara

Ipeju.

(“Lua nova, Ó lua nova, assoprai em Fulano lembranças de mim”, em tradução de Couto de Magalhães).⁹⁴ Rudá, Guaracy e Jacy são os atores da teogonia tupi, apresentada na sessão VIII da quinta parte da obra de Magalhães, intitulada “Família e religião selvagem”. Permito-me uma citação mais longa, abrangendo toda essa sessão e a anterior, que, pela própria série em que aparecem no livro, parecem-me relevantes:

VII

Concepção da divindade

⁹³ FONSECA, Maria Augusta. *Oswald de Andrade*: biografia. 2 ed. São Paulo: Globo, 2007.

⁹⁴ MAGALHÃES, General Couto de. *O selvagem*: I. Curso da língua geral segundo Ollendorf, compreendendo o texto original de lendas tupis; II Origens, costumes, região selvagem: método a empregar para amansal-os por intermédio das colônias militares e do intérprete militar. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876, p. 142.

Examinando esta questão da religião como naturalista, isto é, sem sahir nunca do facto observado e natural, o que a historia nos apresenta é o polytheismo precedendo o monotheismo.

Se os indios da Asia conceberam o seu Brama e os hebreus o seu Jehovah, Deus, único em substancia, se bem que trino em suas manifestações, os progressos hoje do sanscrito e do estudo das antiguidades do Oriente já tem feito recuar muito para traz a epocha da civilisação humana; de modo que nada hoje autoriza a pensar que o Brama dos Vedas ou o Jehovah da Biblia tivessem sido a primeira concepção que esses povos fizeram de Deus; é muito natural que essas idéas elevadas, e que já revelam tanta força de abstracção tenham sido precedidas de idéas toscas e grosseiras, como foram aquellas pelas quaes todos os outros povos marcharam lenta e sucessivamente, até a posse dessas concepções já tão fortes e tão elevadas.

Como quer que seja, a idéa de um Deus todo poderoso, e unico, não foi possuida pelos nossos selvagens ao tempo da descoberta da América; e, pois, não era possível que sua lingua tivesse uma palavra que a pudesse

expressar. Ha no entanto um principio superior qualificado com o nome de Tupan, a quem parece que attribuiam maior poder do que aos outros.

VIII

Theogonia dos indios

A theogonia dos indios assenta-se sobre esta idéa capital: todas as coisas criadas tem sua mãe. É de notar-se que elles não empregam a palavra pai; esta palavra pai, não indica a origem de um homem, senão em uma sociedade em que o casamento tenha já excluído a comunidade das mulheres; e, portanto, não podia ser empregada por nossos selvagens em um estado tão rudimentar de civilização. O aphorismo romano: *pater est quem justae nuptiae demonstrant* explica claramente a razão porque um povo primitivo, quando tivesse a necessidade de exprimir a filiação, empregava de preferênci a palavra mãe, como judiciosamente observava um escriptor.

O sistema geral da theogonia tupí parece ser este:

Existem tres deuses superiores: o Sol, que é o creador de todos os viventes; a Lua, que é a creadora de todos os vegetaes; e Perudá ou Rudá,

o deus do amôr, encarregado de promover a reprodução dos seres creados. Como observarei adiante, as palavras que no tupí exprimem sol e lua me parecem indicar o pensamento religioso que os nossos selvagens tinham para com esses astros, e que fica indicado. Cada um d'estes tres grandes seres é o creador do reino de que se trata: o sol, do reino animal; a lua, do reino vegetal; e Perudá, da reproducção. Cada um d'elles é servido por tantos outros deuses, quantos eram os generos admitidos pelos indios: estes por sua vez eram servidos por outros tantos seres quantas eram as espécies que eles reconheciam; e assim por diante até que, cada lago ou rio, ou espécie animal ou vegetal, tem seu genio protector, sua mãe. Esta crença ainda é vulgar entre o povo do interior das provincias de Mato Grosso, Goyaz e sobretudo do Pará, e é provável que também do Amazonas.

O sol é a mãe dos viventes, todos que habitam a terra; a lua é a mãe de todos os vegetais. Estas duas divindades gerais, às quais eles attribuiam a criação dos viventes e dos vegetaes não tinham nomes que exprimissem caracteres sobrenaturaes. As expressões que indicam qualidades abstractas deviam vir em um periodo muito

posterior àquelle em que a civilização aryana, trazida pela raça conquistadora, veio encontrar os selvagens da América.

Não tinham termos abstractos para exprimir-os: diziam simplesmente: mãi dos viventes, mãi dos vegetaes. É sabido que a palavra sol é *guaracy*, de *guara*, vivente, e *cy*, mãe. Lua é *jácy*, de *já*, vegetal, *cy*, mãi.⁹⁵

Nota-se aqui certo paralelismo no contraste entre a falta de uma divindade única todo-poderosa e a atribuição das coisas a uma espécie de mãe totêmica, que não as governa sob o modo de uma abstração universalista, com a forma como aparece a menção a Guaracy e a Jacy no *Manifesto*: justamente em contraste com o deus do universo, incriado e abstrato.

Entretanto, na sequência do texto de Couto de Magalhães, o autor observa o equívoco em se dizer que os índios concebem apenas divindades malélicas, pois o tratamento maternal conferido ao índio a suas divindades demonstra que “os pobres selvagens tributavam a seus deuses sentimentos tão puros de gratidão como aquelles

⁹⁵ *Idem*, p. 121-124.

que nós os christãos tributamos ao nosso Deus”.⁹⁶ O sertanista do Império parece aqui responder a uma necessidade de moralizar os deuses, a exemplo do que significou o advento da filosofia política platônica, na esteira das abstrações teológicas de Xenófanés de Cólofon, diante da poesia homérica. Neste sentido, a mãe dos vivos e a mãe dos vegetais, enquanto se

⁹⁶ *Idem*, p. 125. Ao se ler Couto de Magalhães, encontram-se diversas ressonâncias nas ideias de Oswald de Andrade, mas no mais das vezes imperfeitas, com a introdução de alguma diferença. N’*A crise da filosofia messiânica*, em afronta direta ao escrito do sertanista, Oswald observará que “[e]nquanto 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” (In: *Estética e política...*, p. 139) – retornaremos a isto no terceiro capítulo. Além disso, Couto de Magalhães, em defesa do índio, busca retirar-lhe a monstrosidade que caracterizou o retrato do selvagem nos escritores antigos. Para o general, dizer-lhes sem Deus e sem sentimentos morais ou de família tratava-se de um expediente necessário para que se os pudessem matar “como se mata uma fêra bravia” (p. 107). Por esta razão, era mister retificar os equívocos, mostrar como tinham concepções primitivas de divindade e arranjos específicos de família, como que fazendo equivaler a religião e a família selvagens às cristãs: diferentes, mas iguais. Para os antropófagos, ao contrário, trata-se de dar um valor positivo a essa monstrosidade, a demonstrar a diferença como irredutível a esse universalismo ocidental, uma *Weltanschauung*: matam-se-os como feras bravias porque efetivamente são feras bravias e não podem ser domesticadas em favor do sistema cristão, e nisto consiste sua positividade. Neste particular, quanto a essa irredutibilidade, concordam novamente com Couto de Magalhães quando este caracteriza o índio catequizado como um “ente degradado” e “indiferente a tudo” (p. 109).

contrapõem à ideia de um pai todo-poderoso, o “Increado” universalista que, como dogma, “se inverte no desespero do tabú que não foi deglutido: o demonio cristão”,⁹⁷ são entretanto novamente capturadas sob a perspectiva do triângulo familiar cristão ou ocidental, como avatares do amor maternal, receptivo e passivo, a que se deve algo como uma devoção filial, e em relação a que se estabelece uma nostalgia de uma harmonia primitiva do filho com a mãe.

Esta é uma leitura corrente do que representa o Matriarcado no *Manifesto*. No número da *Nouvelle Revue de Psychanalyse* dedicado aos *Destins du cannibalisme*, comentando o manifesto oswaldiano, Queiroz-Siqueira afirma que

La conception d'une culture fondée sur ce qu'on appellerait l'anthropophagie métaphorique nous paraît guidée par le projet d'une assimilation parfaite de la totalité à l'être, avec abolition de tout conflit. Nous pourrions trouver une analogie entre un tel but et celui du fantasme qui vise cette première altérité

⁹⁷ *Revista*, II.12.6.1929.

*éprouvée par le sujet, le sein maternel. Le désir qui étaye ce fantasme étant celui d'assurer par un acte cannibalique une fusion idéale du sujet avec ce premier autre qui est la mère. Le projet d'Andrade est-il un de ses avatars? Son insistance à le subordonner à un retour au matriarcat confirme nos soupçons.*⁹⁸

O Matriarcado que aparece assim como uma síntese ideal, a abolição de todo conflito, leva-nos de alguma forma de volta ao pólo Tarsila de Tarsiwald, a de uma feminilidade que, segundo Bopp, conseguiu neutralizar o que havia de mais polêmico em Oswald. Beth Joan Vinkler também lê o Matriarcado em termos de uma reunião simbiótica, de uma abolição da separação entre eu e outro (Vinkler joga com os termos Mother/Other) que precede a castração paterna, a disputa pela mãe e a queda no sistema simbólico. Para ela,

Oswald portrays the matriarchy's anthropophagic native as the

⁹⁸ QUEIROZ-SIQUEIRA, P. F. Un singulier manifeste. In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse: Destins du cannibalisme*. Paris : Gallimard, n. 6, 99.273-281, set.-dez. 1972, p. 276.

*“homem natural”, the Son, in an ideal symbiosis with the body of the Mother, Brazil. He associates this image with a reference to the native’s “mentalidade pré-lógica” and the declaration “nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós” to suggest a near-perfect pre-logical, pre-symbolic existence.*⁹⁹

A castração e a fórmula antropofágica

Como pano de fundo das reflexões de Vinkler e de Queiroz-Siqueira, a simbiose primitiva se mostra em termos, dentre outras coisas, de liberação sexual das repressões da castração patriarcal, tudo conforme o final do *Manifesto*, que postula o Matriarcado contra a realidade social vestida e opressora, sem os complexos cadastrados por Freud. Vinkler lembra, a respeito, especialmente o trecho d’*A crise da filosofia messiânica* em que Oswald diz que “[n]enhum sentido teria num regime matriarcal o que os freudistas chamam de

⁹⁹ VINKLER, Beth Joan. The anthropophagic Mother/Other: appropriated identities in Oswald de Andrade’s ‘Manifesto Antropofágico’. In: *Luso=Brazilian Review*, Madison: University of Wisconsin, v. 34, n.1, jun.-set. 1997, p. 106.

‘complexo de castração’, pois nenhuma diminuição pessoal da mulher traria a constatação dela possuir um sexo diverso do homem”.

Como se sabe, na narrativa do triângulo familiar freudiano, a castração funciona mediante a internalização de uma ameaça do pai contra o falo do filho, dado que este devota àquele, de forma ambivalente, um ódio inconsciente – na disputa que com ele estabelece pela mãe – e um amor reverente.¹⁰⁰ Ao tempo em que se a ama, por depender dela para viver, odeia-se a autoridade paterna pelas restrições que esta impõe ao livre acesso à mãe, dando azo na psique individual ao desejo de parricídio. Em breve análise da personalidade de Dostoiévski, por sua obra e biografia, Freud assim resume esse desejo de parricídio e o mecanismo da castração:

O parricídio é, segundo uma visão que já se conhece, o crime principal e primordial, tanto da humanidade

¹⁰⁰ FREUD, Sigmund. Dostoiévski e o parricídio. In: *Obras completas volume 17: Inibição sintoma e angústia. O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

como do indivíduo. É, de todo modo, a fonte principal do sentimento de culpa, não sabemos se a única [...] A relação do menino com o pai é, como dizemos, ambivalente. Além do ódio, que o leva a querer eliminar o pai, enquanto rival, normalmente há ternura por ele. As duas atitudes se combinam na identificação com o pai, o garoto quer estar no lugar do pai porque o admira, gostaria de ser como ele, e porque quer afastá-lo. Todo este desenvolvimento depara com um obstáculo poderoso. Em certo momento, o menino compreende que a tentativa de eliminar o pai como rival pode ser punida com a castração. Por medo dela, isto é, no interesse de conservar sua masculinidade, abandona o desejo de possuir a mãe e liquidar o pai. Na medida em que permanece no inconsciente, esse desejo constitui a base do sentimento de culpa. Nisso acreditamos descrever processos normais, o destino habitual do chamado complexo de Édipo.¹⁰¹

Desse mecanismo psíquico, formador dos complexos da civilização, e conforme as operações básicas do inconsciente que a Psicanálise toma para si

¹⁰¹ *Idem*, p. 347.

como instrumentos de análise, o deslocamento e a condensação, tanto Freud quanto Oswald desencadeiam a série que desce do Pai ao superego, com a internalização da autoridade daquele, e que dele sobe rumo a Deus e ao Estado, como contraparte externa e transcendente, dogma ou tabu que, nos dizeres dos antropófagos, faz-se impossível de devorar e instaura a sujeição do homem. Entretanto, diz Mário Chamie a respeito, a leitura de Oswald – como aliás era de seu costume com qualquer outro autor, como será também com Bachofen – é “pouco ortodoxa”, quando não “de conveniência”:

[Oswald de Andrade], por um lado, concebe a Psicanálise como sintoma prévio de suas idéias antropofágicas e, por outro, como método de pesquisa e aprofundamento dessas idéias. Enquanto sintoma, Oswald entende que Freud, ao fazer o diagnóstico da sociedade patriarcal, apontou nela a negatividade histórica de seu traço repressor. Enquanto método, ele entende que Freud, ao investigar o inconsciente e penetrar os seus complexos psíquicos, deu respaldo ao princípio subversor da antropofagia, pelo qual a todo *sim* corresponde

um *não* implícito e vice-versa, numa réplica à ambivalência freudiana que prevê no conceito de "pureza" um conteúdo de "impureza" ou na identificação de um "tabu" a presença subjacente de um "totem" possível.¹⁰²

Chamie alude aqui, naturalmente, à “fórmula antropofágica”¹⁰³ tão recorrente no *Manifesto* e nos textos que Oswald de Andrade escreve para a *Revista*: a transformação do tabu em totem. Mário Chamie e Alexandre Nodari, nos textos a que estou fazendo referência neste momento, abordaram essa fórmula com muita competência, e, no geral, valho-me deles no que segue.

Em *Totem e tabu*, Freud se propõe a investigar a psique do homem pré-histórico, buscando, num intento semelhante à “ciência dos vestígios errantes” de Bachofen, destacar “vestígios de sua mentalidade em

¹⁰² CHAMIE, Mario. Freud, Oswald de Andrade e a Antropofagia. *Agulha Revista de Cultura*, Fortaleza, São Paulo, n. 43, jan. 2015, disponível em: <http://migre.me/qZzIK>.

¹⁰³ NODARI, Alexandre. A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um)a fórmula antropofágica. *dasQuestões*, Universidade de Brasília, n. 2, pp. 8-44, fev.-mai. 2005.

nossos próprios usos e costumes”.¹⁰⁴ Ao passar à análise dos sistemas de parentesco e restrições sexuais dos aborígenes australianos, primitivos de nossa idade, faz menção a uma moralidade incomensurável com a nossa, em formulação que deve ter chamado a atenção de Oswald: “[c]ertamente não esperamos que esses pobres canibais nus observem uma moral como a nossa em sua vida sexual, que tenham imposto a seus instintos sexuais um alto grau de limitação”, embora tenham estabelecido, “com enorme cuidado e penosa severidade, o impedimento de relações sexuais incestuosas”.¹⁰⁵ O incesto, como um dos tabus primordiais, se conjuga com o totem, ancestral comum do clã, estabelecendo a proibição de relações sexuais a pessoas que o compõem e os impelindo à exogamia. Outro tabu primordial instituído pelo totem é o de se poupar o animal totêmico, bem como o de abster-se de sua carne.

¹⁰⁴ FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. In: *Obras completas volume II: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 18.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 19.

Há dificuldade, entre os autores de que se vale Freud, em estabelecer a razão da instituição totêmica da exogamia. Discute-se se a exogamia é fundamental ou fortuita ao totem; ou se o horror ao incesto é instintual ou legal. Em consonância com Frazer, que afirma não haver leis que concordem com o instinto (leis que obriguem a comer ou a tirar a mão do fogo, por exemplo), Freud postula que o horror ao incesto é uma resposta a um desejo real, embora a causa de sua proibição seja obscura. Para tentar elucidá-lo, Freud se vale das considerações de Darwin sobre as hordas paternas dos primatas mais evoluídos ou da humanidade mais remota, no seio das quais um pai déspota dominava todas as mulheres do grupo e expulsava seus filhos, para elaborar o conhecido mito do parricídio primordial. Segundo o mito, para pôr fim a essa situação e ter acesso às mulheres e aos recursos do grupo, os filhos reúnem-se para matarem e devorarem o pai. Este festim antropofágico é, talvez, a primeira festa da humanidade, e também o momento primordial do advento da cultura, com o clã fraternal. Guardava-se, entretanto, para o momento posterior ao da festa, um novo golpe paterno,

um golpe da memória. Como já citamos, Bataille diz a respeito: “[m]orales, religions de compromis, hypertrophies de l’intelligence, sont nées de la dépression d’un landemain de fête”.¹⁰⁶ É que, tendo cometido em conjunto o crime primordial contra um pai ao mesmo tempo temido e admirado, um arrependimento toma conta dos irmãos, que passam a compartilhar da mesma culpa. Daí “[o] morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo [...] Aquilo que antes ele impedira com sua existência eles [os irmãos] proibiram então até a si mesmos”.¹⁰⁷ Vedaram, assim, entre si aquele livre acesso às mulheres do grupo, obrigando-se à exogamia, e proibiram a morte do totem, o substituto do pai, e talvez elemento primordial do culto a um ente superior. A sociedade se funda, portanto, no crime primordial – e, note-se, antropofágico – seguido de sua proibição, com a emergência da lei. O totem, ao ser instituído, institui consigo o tabu.

Como se vê, Oswald leva os termos de Freud para outro campo, transformando o tabu da antropofagia,

¹⁰⁶ BATAILLE, Georges. *Sur Nietzsche: volonté de chance*. 4 ed. Paris : Gallimard, 1945, p. 211.

¹⁰⁷ FREUD, Sigmund. *Op. cit.*, p. 218.

valor desfavorável, em totem, valor favorável. O retorno ao Matriarcado de Pindorama – e à antropofagia como valor favorável – é a reivindicação de uma estase temporal entre o parricídio instituidor da comunidade de irmãos e o retorno do morto por obra de uma memória legiferante, a “memória fonte dos costumes”. Estase essa que Oswald atribui a uma América livre, anterior à colonização, onde já havia o comunismo e a língua surrealista. Antes de se deixar instituir aquela autoridade exterior de um totem indevorável no dia seguinte ao da festa antropofágica, a transformação do tabu em totem seria uma operação contínua de evitação da transcendência em forma de tabu, ou de rebeldia contra a transcendência estabelecida. Freud, por sua vez, também cogita a existência de um interregno entre o domínio tirânico do pai que termina com seu assassinato e o da instituição de sua memória reverente, um período em que devia ter vigido o igualitarismo entre os irmãos. Faz referência, nesta especulação, justamente ao direito materno de Bachofen:

Os irmãos haviam se aliado para vencer o pai, mas eram rivais uns dos outros no tocante às mulheres. Cada um desejaria, como o pai, tê-las todas para si, e na luta de todos contra todos a nova organização sucumbiria. Nenhum era tão mais forte que os outros, de modo a poder assumir o papel do pai. Assim, os irmãos não tiveram alternativa, querendo viver juntos, senão [...] instituir a proibição do incesto, com que renunciavam simultaneamente às mulheres que desejavam, pelas quais haviam, antes de tudo, eliminado o pai. Assim salvaram a organização, que os havia fortalecido e que pode ter se baseado nos sentimentos e atividades homossexuais que teriam surgido entre eles no tempo da expulsão. Talvez tenha sido também esta situação que compôs o germe das instituições do *direito materno* percebidas, por Bachofen, até ser ele substituído pela ordenação patriarcal da sociedade.¹⁰⁸

***Exogamia
antropofágica:
aventura
exterior***

Como bem notou Alexandre Nodari, essa menção *en passant* ao direito materno de

¹⁰⁸ FREUD, Sigmund. Totem e tabu..., p. 220.

Bachofen demonstra a intuição freudiana de que a instituição dos dois tabus primordiais a partir do parricídio originário não é simultânea. A exogamia, ligada ao matriarcado, antecede a volta sublimada do pai na proibição da antropofagia ou do consumo da carne do animal que o substitui, o que se liga à ordenação patriarcal da sociedade. Como, na *Revista*, o patriarcado é um sistema fechado, de identificações classistas, na operação de conversão permanente do tabu em totem a exogamia é elevada a valor positivo – não apenas antecede a sublimação paterna como a evita. Num contexto em que a burguesia pré-industrial e pós-escravocrata encastelava-se por conta de teorias de higiene e de degeneração em tudo opostas à política sanitária dos antropófagos: interdição do contato e do contágio, especialmente com as raças não brancas portadoras de corrupção moral, que implicam arranjos sociais exclusivistas e fechados,¹⁰⁹ a exogamia aparece

¹⁰⁹ No fim do século XIX, Max Nordau, autor muito lido no Brasil, publica o livro *Entartung*, ou *Degeneração*, a enfermidade espiritual do século, que influenciou a teoria de Gustave Le Bon sobre as massas, a de que elas, por uma contaminação coletiva, regressariam a um estágio atávico e primitivo do homem (BORGES, Dain. ‘Puffy, ugly, slothful and inert’: degeneration in Brazilian social

thought, 1880-1940. *Journal of Latin America Studies*, Cambridge, v. 5, n. 2, mai. 1993). Nordau “defended a healthy middle ground in literature and castigated the sick extremes of mysticism and crude naturalism” (p. 237). Isso vem a se somar às teses de Raimundo Nina Rodrigues, antropólogo criminal baiano da escola positivista de Cesare Lombroso, que mensurou o crânio de Antônio Conselheiro buscando caracteres do criminoso nato. Nina Rodrigues tratou da degeneração em termos racistas, contra a mestiçagem, vista como contaminação, com o fim de implementar uma medicina preventiva familiar mediante programas quase segregacionistas – o criminólogo defendia inclusive uma imputabilidade penal diferenciada para o negro, que levasse em conta a inferioridade de sua organização psíquica. As ideias médicas que começam a surgir no fim do século veem o contato, sobretudo com o negro, outrora frequente e descuidado no contexto colonial ou no Império escravocrata, como agente nosógeno, o que levou inclusive à crise da figura da mãe negra, passando a mãe biológica a amamentar seus próprios filhos, o que antes não fazia, ou a fazer uma seleção mais rigorosa da ama-de-leite por seu bom aspecto corporal. O Brasil das classes médias e altas passa a se preocupar com a feiúra – diríamos, a monstrosidade - de seu povo, seu aspecto degenerado, muitas vezes ligado a traços raciais, que se convertem em sinais da corrupção moral cheia de preguiça e luxúria, ou de um atraso primitivesco. Isso desemboca, para Rita Laura Segato (*O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Brasília, 2006. Disponível em: <http://migre.me/ria2Q>.), à forclusão da mãe preta pelo discurso branco. Primeiramente, pela tentativa de apagamento de seus vestígios na criação da criança, que deve ser vigiada contra os vícios de linguagem e de hábitos africanos que possam advir dessa criação. A seguir, pelo apagamento da imagem da mãe preta nos retratos familiares. Segato cita a respeito o estudo de Rafaela de Andrade Deiab, segundo o qual, entre 1862 e 1885, as fotos de família traziam inicialmente a criança no colo da ama-de-leite, que a acalmava para a pose, uma vez que a fotografia da época exigia posição imóvel prolongada em razão da baixa sensibilidade do negativo. Isso revelava que havia uma intimidade maior da criança com a mãe preta que com a mãe branca. No entanto, ao passar dos anos, especialmente a partir de 1880, foram-se utilizando cada vez mais

na *Revista* como a própria operação antropofágica, como contágio. Por isso, a exogamia já é também outra coisa. No mesmo texto em que estabelece a adjetivação antropofágica, Freuderico assim a conceitua:

Também não tomamos a palavra
“exogamia” no sentido classico que

expedientes para excluir da imagem a mãe preta, que apareciam apenas com uma mão tocando o bebê, até o desaparecimento completo por truques como cobertores – “um manto de esquecimento [que] recobre a mãe e sua raça” (*idem*). Desemboca-se daí no higienismo finissecular, espécie de ideologia oficial da Primeira República, segundo Dain Borges, em que a “mãe cívica”, “hegemonizada pelo pensamento burguês e as prêdicas da modernidade, terá que encarnar pelo menos em parte a *função paterna*, no sentido de incorporar a lei e barrar a intimidade entre a babá e a criança” (SEGATO, Rita Laura. *Op. cit.*). Dain Borges mostra, neste sentido, como começam a abundar na literatura científica médica os tipos degenerados. É desta literatura que se nutre Euclides da Cunha para caracterizar o sertanejo que, apesar de ser, antes de tudo, um forte, “[é] desgracioso, desengonçado, torto” (CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p. 107), “permanentemente fatigado”, refletindo “a preguiça invencível, a atonia muscular perene” (p. 108). Na obra de Euclides, entretanto, o sertanejo subverte os esquemas da degeneração, e imiscui-se na narrativa do engenheiro fluminense como elemento que corrói ou denuncia a intimidade entre ciência e Estado, justamente por uma operação antropofágica de indiferenciação figura e fundo. Sua tipologia ilude, e o sertanejo surpreende justamente numa operação antropofágica de absorção do e pelo ambiente: em sua luta – lembremos as três partes da obra – o homem, descido dos ideais, faz-se terra em sua guerrilha, parte da própria caatinga, para enfrentar a modernidade dos canhões e das estratégias militares das forças oficiais enviadas da capital.

Ihe 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 exogâmica. Realizada a síntese, ele a integra como o ameba integra o alimento e busca outra aventura exogâmica.

Os antropólogos não viram na exogamia senão uma lei tribal, um tabú. É uma simples fatalidade. Um facto humano.

O que o homem faz biologicamente, o faz no ciclo. Antropofagicamente.

O desejo de absorver traz a infração do tabú.

Psicologicamente, a antropofagia elucidada a doutrina da queda e a formação da idéa de pecado. O que está errado é a solução contrita, transferida para a absorpção na comunhão. A antropofagia ordena o sentido biológico. Absorver sempre e diretamente o Tabú.

Isso evitaria o filoxera produzido por todas as moraes interiores.¹¹⁰

Também em entrevista concedida a *O Jornal*, do Rio de Janeiro, em 1929, que ficou intitulada na

¹¹⁰ *Revista*, II.17.03.1929.

coletânea *Os dentes do dragão*, em organização de Maria Eugenia Boaventura, como “Psicologia Antropofágica”, em crítica a Freud e a Marx, Oswald afirma que “[o] que faz do comunismo, como de qualquer movimento coletivo, uma coisa importante é ainda e sempre a aventura pessoal”.¹¹¹ Essa aventura pessoal, como vimos delineando, é a da conversão permanente do tabu em totem: “[a] função antropofágica do comportamento psíquico se reduz a duas partes: 1º) totemizar os tabus exteriores; 2º) criar novo tabu em função exogâmica”.¹¹² A exogamia aparece, assim, na obra de Oswald do período da *Revista* como “aventura exterior da conquista”. Ainda na mesma entrevista, Oswald afirma, de novo fazendo ressignificar a exogamia: “Exogamia. Totalidade da humana aventura. O que a humanidade quer é pretexto para viajar, mesmo que seja a carnificina do Santo Sepulcro”.¹¹³

¹¹¹ ANDRADE, Oswald de. *Psicologia antropofágica...*, p. 52.

¹¹² *Idem*, p. 53.

¹¹³ *Idem*. Exogamia e viagem ainda aparecem articuladas na *Apresentação de Raul Bopp*, que Oswald escreve na *Feira Literária*, em 1929: “Isto que o novo credo da antropofagia determinou como ‘exogamia’, essência do homem na busca da aventura exterior que é toda a vida – Raul Bopp o fez procurando o Brasil, seu ambiente, por

Analisando o *leitmotiv* da viagem nos dois principais romances de Oswald de Andrade, Antonio Cândido afirma que “A viagem para êle foi isto: translação mágica de um ponto a outro, cada partida suscitando a revelação de chegadas que são descobertas”.¹¹⁴ E, em especial menção ao capítulo final de *Serafim Ponte Grande*, “Os antropófagos”, em que José Ramos Góes Pinto Calçudo, procurando fazer valer o legado do protagonista já morto, faz sua “revolução

todos os caminhos da fome emotiva” (ANDRADE, Oswald de. Apresentação de Raul Bopp. In: BOPP, Raul. *Poesia completa*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013, p. 43). Como lembra Alexandre Nodari, Raul Bopp “foi um verdadeiro *globe-throtter* antropófago que varou o mundo à procura de seu país, mas encontrou nele o mundo: ‘a maior volta ao mundo que eu dei foi na Amazônia” (NODARI, Alexandre. “*a posse contra a propriedade*”...., p. 42). Também Jayme Adour da Câmara, outro antropófago que contribui com a *Revista de Antropofagia*, diz em seu livro de viagens *Oropa, França e Bahia*, sobre a travessia do Oceano Atlântico: “A eterna mentira embriagadora de tudo adivinhar! Mal dos ardentes. Rememranças de leitura. Exogamia. Projeção do homem lá fóra á procura do mundo objectivo. O exemplo de Raul Bopp. O incitamento de Oswald ás grandes e perigosas aventuras. O Brasil novo querendo, procurando-se a si proprio. A primeira projecção exterior. Volta desconsolada...” (ADOUR DA CÂMARA, Jayme. *Oropa, França e Bahia*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, s. d., p. 13).

¹¹⁴ CANDIDO, Antonio. Oswald viajante. In: *Vários escritos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970, p. 54.

puramente moral”,¹¹⁵ orgiástica, a bordo do transatlântico *El Durazno*, Cândido afirma que:

Aí, realiza o desejo de agitação para libertar, ao explodir a rotina da vida do protagonista por meio da existência sem compromissos a bordo dos navios que, pouco a pouco, vão saindo da realidade para entrar nos mares do sonho. Todos lembram como o livro acaba: uma espécie de superação total das normas e convenções, numa sociedade lábil e errante, formada a bordo de *El Durasno*, que navega como um fantasma sôlto, evitando desembarques na terra firme da tradição. Sob a forma bocagiana de uma rebelião burlesca dos instintos, Oswald consegue na verdade encarnar o mito da liberdade integral pelo movimento incessante, a rejeição de qualquer permanência.¹¹⁶

¹¹⁵ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande...*, p. 204.

¹¹⁶ CANDIDO, Antonio. *Op. cit.*, p. 55-56. É, entretanto, de se apor alguma ressalva à opinião de Candido, de a viagem a bordo de *El Durazno* ser a realização da utopia antropofágica. A operação incessante de conversão em tabu em totem sugere o contato sempre renovado com algum limite, com algum interdito a ser transformado em valor positivo, o que já não ocorre na utopia realizada de *El Durazno*. A viagem comandada por Pinto Calçudo é a restauração da revolução moral querida por Serafim Ponte Grande, àquela hora já morto. Segue, por isso, o exemplo da instauração do pai morto no lugar da transcendência. Alexandre Nodari nota como, nessa

***Exogamia e
liberação
sexual***

Assim é que, pela exogamia e pela viagem, volta-se à temática da liberação da repressão sexual. O tema sexual é, com efeito, uma obsessão de Oswald – e dos protagonistas de seus principais romances. Seu livro de memórias, *Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe*, que começa a escrever em 1952, inicia-se, justamente, pelo primeiro “prazer estranho” que sentia vir das virilhas, e pelo mergulho no “maravilhoso universo da bronha”.¹¹⁷ Nessas memórias, Oswald traça as negociações de seu espírito infantil entre a religiosidade católica no seio da qual foi criado e os brinquedos sexuais tachados com a consigna do pecado. As imagens de meninas e mulheres

restauração, a viagem ilimitada “constitui uma parábola, *avant la lettre*, tanto da ambiguidade da estratégia apropriativa que, desde já, se insere na lógica identitária, quanto da institucionalização do modernismo” (“*a posse contra a propriedade*”..., p. 46-47). A “viagem pela viagem”, assim como a “devoração pela devoração” (*idem*, p. 49), responde a uma museificação da atitude antropofágica, colocada à parte em uma ilha de mobilidade absoluta – *El durazno* – onde já se esgotou toda aventura exterior numa separação que a destitui de qualquer perigo.

¹¹⁷ ANDRADE, Oswald de. *Um homem sem profissão: memórias e confissões. Sob as ordens da mamãe*. São Paulo: Globo, 2002, p. 47.

em maiôs e outros desnudamentos parciais vão-lhe formando um arquivo à disposição de seu sexo noturno, sempre clandestino.¹¹⁸ A convivência familiar num ambiente burguês e muito religioso, e que Oswald de Andrade considera patriarcal, dá-se sob a cisão entre o amor terno que seus pais dispensam ao único filho vivo e as reprimidas descobertas lúbricas, que se iniciam, para alguém que pertence a uma família que “se alimentou e

¹¹⁸ “De modo que minhas preocupações eram o sexo noturno, a lamparina e as poucas pessoas que formavam meu círculo doméstico. Tios, tias, comadres, alguns primos. A casa enorme da Rua Barão de Itapetininga via pouca gente. Meus pais consideravam-se dois velhos, de quem a preocupação máxima eram os deveres religiosos. Disso eu me lembro - novenas, missas, solenidades católicas. Cedo me atiravam ao ritmo cantado das ladainhas e ao incenso das naves. Fui criado evidentemente para uma vida terrena que era simples trânsito, devendo, logo que Deus quisesse, incorporar-me às suas teorias de anjos ou às suas coortes de santos. Os brinquedos do sexo em nada atrapalhavam meu grande destino. Eu não sabia que se tratava de um fenômeno glandular. Sabia que era feio. Quando mais tarde, indo à missa da Consolação pela manhã, passava sob o terraço de casa familiar, onde estavam sempre dependuradas algumas meninas, lambiscava com os olhos os contornos brancos que se revelavam sob as saias flutuantes e curtas. Tinha medo de ser surpreendido e sofrer uma repreensão. Mas de fato, no meu íntimo, não acreditava no pecado. De seus exorcismos, supersticiosamente, guardava apenas o rito. E era muito. Confessava? Sim. Como os outros. Cheguei já homem a comungar para obter notas boas para certos colegas obtusos ou malandros da Faculdade de Direito. Simples comércio com o mito que meu invencível sentimento órfico cultivava” (p. 39).

se manteve por algum tempo” do aluguel de escravos quando veio a São Paulo,¹¹⁹ com as lições ministradas pelo copeiro mulato João Justino da Conceição “- Eu sei como é que faz filho! Não é passarinho que traz, nem vem dou céu. O homem tira a coisa dele e põe na coisa da mulher e depois nasce a criança! [...] Sai uma água grossa do homem e outra da mulher. É gostoso!”¹²⁰ Chamo a atenção aqui para a ressonância entre essas lições de sexo que muito impressionaram o incrédulo Oswald de Andrade, e as de Cunhambebe, desativando, por uma desidentificação com o humano, o apelo à razão que Hans Staden lhe fazia: “Cunhambebe tinha diante de si um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a frente à minha boca e perguntou se eu também queria comer. Respondi: ‘Um animal irracional não come um outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?’. Então ele mordeu e disse: ‘Jauára ichê. Sou uma onça. É gostoso.’”¹²¹ A expressão – que, lembremos, compõe o que Freuderico

¹¹⁹ *Idem*, p. 44.

¹²⁰ *Idem*, p. 62.

¹²¹ STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução de Angel Bojadsen. Porto Alegre: LP&M, 2009, p. 110.

chamava na *Revista* de adjetivação antropofágica - repete-se ainda uma vez nas memórias de Oswald de Andrade, quando relata as relações sexuais com a cozinheira negra, que também lhe dizia: “É gostoso!”¹²²

¹²² *Idem*, p. 98. Remeto à nota 109, em que afirmo como, por este tempo, o pensamento sanitário via o contato das famílias burguesas – ou das antigas famílias escravocratas – com os serviçais negros como elemento de corrupção moral, de infecção moral. O fato, entretanto, de a corrupção moral, por assim dizer, ou as primeiras aventuras de Oswald no terreno sexual ter se dado por meio do contato com essa classe ameaçadora pode dar razão à crítica de Leslie Bary de que o *Manifesto Antropófago* (MA) “fetichizes Brazil and the idea of a Brazilian culture in such a way as to reveal the extent to which Oswald’s thought is still embeded in a colonial heritage” (BARY, Leslie. The tropical modernist as literary cannibal: cultural identity in Oswald de Andrade. *Chasqui: Revista de literatura latinoamericana*, Tempe, v. 20, n. 2, pp. 10-19, nov. 1991, p. 13), por identificar-se com a diferença dos outros de tal forma que o Outro esteja relegado a reinos ideais ou controlados, “permitting them symbolic but not actual power” (p. 15). É verdade que Oswald parece reiteradamente invocar tipos ideais, fetichizados, para estabelecer a antropofagia. Preferimos, aqui, dizer deles como ficcionalizados. Bary, entretanto, não soube ler a contento a fórmula antropofágica da conversão permanente do tabu em totem. Para a crítica da Louisiana State University, a subversão da lógica colonial proposta pelo *Manifesto* depende ainda de seu binarismo intrínseco, apenas invertido: “The MA’s emphasis on contact with nature, a primitive social organization and a matriarchal ideal as triple core of the national spirit, although it claims these qualities as positive, still maintains the colonizer’s inscription of the colony as irrational, instinctual, feminine, unruly, and savage. This is to say that our text still encodes Brazil very close to those that construct it as Europe’s specular Other – as a dark continent” (p. 14). O fato de o *Manifesto* reivindicar tais caracteres como parte da modernidade e do cosmopolitismo faz da sociedade caótica poscolonial carnavalesca e

Lembre-se também como uma operação de conversão tabu-totem a epígrafe que Oswald, recuperando suas leituras de São Tomás de Aquino da época de seu fervor

dionisíaca, de seu atraso e subdesenvolvimento como signos da modernidade. Bary, ao buscar denunciar em Oswald de Andrade a fetichização do nosso atraso como signos da modernidade, inscreve-se com ainda mais força no criticado binarismo cultural, ao reforçar o pólo racionalista, espiritual, masculino e regrado ao qual deve ser trazido o país poscolonial e ao qual as diferenças tidas por fetichizadas devem ser identificadas para, presumidamente, livrarem-se dessa redução praticada pelo *Manifesto*. Ou seja, só há saída no caminho do desenvolvimento progressista, quando todas as diferenças terão sido livres por terem parte de seu quinhão na razão e na liberdade trazida pela autoconsciência de seu ser no mundo – tudo hierárquico e transcendente. Parece claro que aderimos a outra posição, a de Caetano Veloso, segundo quem a antropofagia é mesmo uma maquinaria de exotização, mais do que fetichização, do outro, e, este é o ponto, de si mesmo, para que possamos assumir nossos próprios sintomas, sem a vergonha ou culpa a que discursos como o do atraso e do subdesenvolvimento nos prende; ou a de Suely Rolnik, que afirma que a interpretação como a de Bary “parece ignorar que a força da antropofagia é justamente a afirmação irreverente da mistura que não respeita qualquer espécie de hierarquia cultural a priori, já que para este modo de produção de cultura todos os repertórios são potencialmente equivalentes como fornecedores de recursos para produzir sentido” (*op. cit.*, p. 130-131). Ou seja, a codificação colonial que Bary descobre no *Manifesto Antropófago* só pode se manter colonial enquanto se mantém na hierarquia das caracterizações da elite europeizada – sua desierarquização bagunça os esquemas binários. Apesar de se valer desses esquemas, eles já funcionam em um registro discursivo completamente diverso, o da conversão permanente do tabu em totem, em que a verdade e o sentido não fugiu, transcendendo-se, à guerra ou à festa reiteradas que os colocam sempre em perigo, em suspensão.

religioso mais intenso, após a morte de sua mãe, em 1912, coloca em um dos capítulos de *Serafim Ponte Grande*: “Ora, a fornicação é deleitável...”¹²³

Este tópico acrescenta, além disso, ao motivo das viagens de Oswald a Europa e à descoberta das vanguardas uma nova dimensão, não divisada naturalmente por Paulo Prado no seu prefácio a *Pau Brasil*: após narrar um episódio de aventura com uma prostituta napolitana, Oswald comenta que “[t]udo isso vinha confirmar a ideia de liberdade sexual que doirava o meu sonho de viagem, longe da pátria estreita e mesquinha, daquele ambiente doméstico onde tudo era pecado.”¹²⁴ Serafim Ponte Grande, que, junto com João Miramar, tem muitos paralelos biográficos com Oswald – e neste ponto o paralelo é explícito, como Oswald esclarece em seu livro de memórias -, também exclama, ao chegar a Paris: “- Fornalha e pêssego! Domingo de semi-deusas! Egito dos faraós! Roma de Garibaldi! Dás

¹²³ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande...*, p. 105. A citação vem do texto *De malo*, o que demonstra, na citação irônica, a conversão do tabu, do mal, em totem, em valor favorável.

¹²⁴ ANDRADE, Oswald de. *Um homem sem profissão...*, p. 115.

dobrado o que as outras capitais oferecem! Ao menos, dentro de tuas muralhas, se pode trepar sossegado!”¹²⁵ É na Europa, que séculos antes havia descoberto na América o homem nu que voltou a figurar em sua arte e alimentou os sonhos de suas utopias,¹²⁶ que Oswald figura sua própria utopia pessoal, libertando-se do drama familiar em que o sexo e a nudez permanecem como elemento corruptor. Porém, se Oswald procura destacar a liberação sexual como elemento de grande consequência para sua obra, é de se convir que o drama familiar apresentado em suas memórias não se erige propriamente em um impasse de intenso conflito. Há outro drama que parece mais fundamental nesta temática: a liberação sexual da mulher.

***O enigma
mulher***

O motivo da idade de ouro encontrada pelo português em terras brasileiras, que Oswald aproveita da carta de Caminha anteriormente citada, foi tratado, em tom de degradação, por Prado como a luxúria constitutiva de nossa história, e como um dos fatores que,

¹²⁵ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande...*, p. 131.

¹²⁶ ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. In: *A utopia antropofágica...*

ao lado da cobiça, perfez a maldição da tristeza brasileira, registrada em seu ensaio *Retrato do Brasil*. Significativo que, para retratá-lo sob o lema de que “[n]uma terra radiosa vive um povo triste”,¹²⁷ Prado se valha de dois elementos da lista dos pecados capitais. Para o autor, nesta terra radiosa “se soltara, exaltado pela ardência do clima, o sensualismo dos aventureiros e conquistadores”¹²⁸, manifestando-se em “uniões de pura animalidade”¹²⁹ que dava em uma “sociedade informe e tumultuária”.¹³⁰ A animalidade, outro aspecto monstruoso, se manifesta diante da nudez feminina da índia, e o horror pelo elemento bestial que Prado faz registrar não passa longe da mordacidade da *Revista de Antropofagia*.¹³¹ Não obstante, as constatações de um dos

¹²⁷ PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*: ensaio sobre a tristeza brasileira. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 39.

¹²⁸ *Idem*, p. 47.

¹²⁹ *Idem*, p. 51.

¹³⁰ *Idem*, p. 61.

¹³¹ Oswaldo Costa, sob o pseudônimo de Tamandaré, escreve a respeito: “O sr. Paulo Prado é, não ha duvida, um artista, mas um artista romantico, sofredor, que ainda acredita na bondade humana, na eternidade da arte e nos bons costumes portuguezes. É um espirito á margem do seculo, candido, ingenuo, piedoso, incapaz de devorar com prazer e a goles de cauim uma canela do proximo. A simplicidade com que ele se refere, cheio de horror, ao pecado sexual e aos ‘vicios nefandos’ do indio não é fingida, é sincera, e

mecenas da *Semana da Arte Moderna* trazem algo importante a se considerar com relação à mulher na vida sexual da colônia:

De fato, só o macho contava. A mulher, acessório de valor relativo, era a besta de carga, sem direitos nem proveitos, ou o fator incidental na vida doméstica. Fenômeno androcêntrico, de origem portuguesa e indígena, que por tanto tempo perdurou na evolução étnica e social do país. Não o modificou, ou antes, o acorçoou a passividade infantil da negra africana, que veio facilitar e desenvolver a superexcitação erótica em que vivia o conquistador e povoador, e que venceu tão fundamente o seu caráter psíquico.¹³²

Por sua vez, Gilberto Freyre anota, em *Casa Grande & Senzala*, um dado atávico de nossa política baseado em certa moral sexual infantilizada. É interessante pensá-lo com Calligaris, que diz faltar, no

isso é que faz pena. Na época de Freud, ele se fantasia de visitador do Santo Ofício, toma da palmatoria, abre o catecismo e prêga moral ao brasileiro da fuzarca, insistindo em meter na cabeça dele o desespero do europeu pôdre de civilização” (*Revista* II. 07.04.1929).

¹³² PRADO, Paulo. *Op. cit.*, p. 62.

nosso instinto antropofágico, o nome-do-Pai, a internalização de certa lei. Talvez no espaço aberto por essa falta se abra o exercício de um poder sádico de pura dominação, que se exerce sobre uma massa masoquista, vitimizada. A respeito, no primeiro capítulo de seu livro, Freyre, referindo-se a *The sexual life of the child*, de Albert Moll, comenta que num período de indiferenciação sexual da criança, por qual todo indivíduo atravessa, este se encontra particularmente influenciável por impulsos sexuais infantis como o sadismo, o masoquismo, a bestialidade ou o fetichismo. A formação escravocrata do povo brasileiro é conveniente para a manifestação e permanência do sadismo no jovem filho do senhor de escravo, que não raro obtém sua iniciação sexual no "muleque leva-pancadas", o negro jovem. A permanência se estende, assim, na relação do homem com a mulher, e daí se falar que a miscigenação do português nem sempre se deu nas bases de uma "confraternização do gozo", e sim nas da submissão. Este dado de perversão sexual se estende para práticas sociais mais amplas, quando não se torna mesmo característico de nossos sistemas políticos:

Transformava-se o sadismo do menino e do adolescente no gosto de mandar dar surra, de mandar arrancar dente de negro ladrão de cana, de mandar brigar na sua presença capoeiras, galos e canários - tantas vezes manifestado pelo senhor de engenho quando homem feito; no gosto de mando violento ou perverso que explodia nele ou no filho bacharel quando no exercício de sua posição elevada, política ou na administração pública; ou no simples e puro gosto de mando, caraterístico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho.¹³³

E, mais adiante:

Mas esse sadismo de senhor e o correspondente masoquismo de escravo, excedendo a esfera da vida sexual e doméstica, têm-se feito sentir através da nossa formação, em campo mais largo: social e político. Cremos surpreendê-lo em nossa vida política, onde o mandonismo tem

¹³³ FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 29 ed. Rio de Janeiro: Record, 1994, p. 51.

sempre encontrado vítimas em quem exercer-se com requintes às vezes sádicos; certas vezes deixando até nostalgias logo transformadas em cultos cívicos, como o do chamado marechal-de-ferro. A nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia política: no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar 'povo brasileiro' ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático. Mesmo em sinceras expressões individuais - não de todo invulgares nesta espécie de Rússia americana que é o Brasil - de mística revolucionária, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo masoquista: menos a vontade de reformar ou corrigir determinados vícios de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se.¹³⁴

Em que pesem as soluções de compromisso sugeridas por Freyre, que, ao introduzir o negligenciado negro como um dos elementos centrais da formação de

¹³⁴ *Idem*, p. 51-52.

nossa identidade nacional, acaba por vezes tornando palatável o indigesto dado de nosso passado (e ainda presente) escravocrata, interessa-nos aqui a contraposição de um autoritarismo másculo, de um patriarcado sádico, diante de uma massa passiva e masoquista. A realidade sociopolítica brasileira replica a do *pater familias*, com sua “ignorancia real das coisas + falta de imaginação + sentimento de autoridade ante a pro[le] curiosa”, como diz o *Manifesto*. Autoridade essa que, instituidora da “Moral da Cegonha”, introduz uma falsa autossuficiência máscula, exercendo-se sobre a mulher, reduzida, nos termos antes citados de Paulo Prado, a “acessório de valor relativo”. Por outro lado, e este é um dos *insights* do *Manifesto*, este domínio reage secretamente contra o temor a uma potência desconhecida que faz, num contragolpe, multiplicarem-se os “maridos catholicos suspeitosos postos em drama”, potência este que, aparentemente, guarda vestígios do Matriarcado primitivo que investigamos.

A suspeita marital, para Oswald, parece decorrer também da ignorância real das coisas. No *Manifesto*, ele afirma que “Freud acabou com o enigma mulher”. Cinco

anos depois, entretanto, Freud diria precisamente o contrário em suas *Novas conferências introdutórias à psicanálise*: a mulher, ou mais rigorosamente, a feminilidade é um enigma de todas as épocas e a respeito da qual a psicanálise ainda tinha muito que aprofundar.¹³⁵ Não obstante, diz Freud, ao enigma sempre se deu um sentido mínimo de que, entre o feminino e o masculino, a exemplo do ato sexual ou da fecundação do óvulo pelo espermatozoide, corresponde ao primeiro a passividade e ao último a atividade. Freud aplica, porém, uma nuance a essa caracterização, definindo, sempre de modo provisório, a feminilidade “como caracterizada psicologicamente pela preferência por metas passivas”, o que não é o mesmo que passividade, pois “[p]ode ser necessária uma boa dose de atividade para alcançar uma meta passiva”.¹³⁶ Freud busca explicar essa preferência pelas atribuições sofridas durante a sexuação da criança, a menina passando por mais e mais complexos estágios

¹³⁵ FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias à psicanálise*. In: *Obras completas volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

¹³⁶ *Idem*, p. 268.

que os meninos. Também a castração é operante aqui: partindo inicialmente pela fase fálica e pela eleição da mãe como objeto libidinal, em certo momento a menina se dá conta da pequena diferença sexual, da falta de um órgão sexual masculino mais bem aparelhado que seu clitóris, o que a leva, normalmente, na inveja do pênis que se instaura, a transferir seu desejo para o pai, como que dotado daquilo que pode lhe suprir a falta. Esta falta está no centro da preferência por metas passivas, o que conduz a consequências de ordem social: “[a] supressão da agressividade – instrumento para a satisfação de metas eminentemente ativas, no esquema freudiano -, prescrita constitucionalmente e imposta socialmente à mulher, favorece o desenvolvimento de fortes impulsos masoquistas”,¹³⁷ o que, no nosso caso, deve contribuir para o sadismo másculo que caracteriza o mandonismo da sociedade brasileira.

Ao justapormos o esquema freyreano do compromisso entre o sadismo e o masoquismo nos sistemas sexuais e políticos brasileiros com o da sexualização em Freud, chegamos a uma ligação subterrânea

¹³⁷ *Idem, ibidem.*

entre a mulher, o escravo e o selvagem, o polo passivo de uma dominação violenta, que, a exemplo da memória do pai no mito freudiano, se fundamenta na memória de uma consciência cristã e ocidental exangue e exausta, importada, mas talvez mais forte nessa imobilidade cadavérica. Marcam-se os elementos deste polo passivo com uma falta: de fé, de lei, de rei, de falo, sempre em relação a uma “cultura européia caindo de podre”,¹³⁸ mais especificamente a cultura europeia macaqueada nos meios acadêmicos do Brasil, e da qual boa parte dos setores cultos da Europa, com que Oswald tinha contato, já buscava se livrar – os antropófagos estavam, como diz Tamandaré, “de braços abertos para o europeu enojado da farça européa, para o europeu descontente”.¹³⁹

Por essa razão, Oswald se pergunta “[q]ue sentido teria num matriarcado o complexo de Édipo?”¹⁴⁰ Telegrafa aí, a seu costumeiro modo sintético, a crítica à psicanálise que mais tarde se lê em Deleuze e Guattari, que no seu *Anti-Édipo* pensam a psicanálise freudiana em termos de captura do inconsciente. Para os autores

¹³⁸ *Revista*, II.14.04.1929,

¹³⁹ *Revista*, II.01.05.1929.

¹⁴⁰ ANDRADE, Oswald de. *Psicologia antropofágica...*, p. 51.

franceses, o inconsciente é uma estrutura que “*ignore la castration non moins qu’Edipe, comme il ignore les parents, les dieux, la loi, le manque*” – por meio do triângulo familiar e pela sexuação que se determina com a castração.¹⁴¹ É como a paisagem, o fundo sem

¹⁴¹ *L’Anti-Oedipe: capitalismo et schizophrénie* 1. Paris: Éditions de Minuit, 2008, p. 71. Deleuze e Guattari expressam essa captura em termos de edipianização do inconsciente. Para eles “[l]a castration est à la fois le lot commun, c’est-à-dire le Phallus prévalent et transcendant, et l’exclusive distribution qui se présente chez les filles comme désir du pénis, et chez les garçons comme peur de le perdre ou refus d’attitude passive. Ce quelque chose de commun doit fonder l’usage exclusif des disjonctions de l’inconscient – et nous apprendre la résignation: résignation à Edipe, résignation à la castration, renoncement pour les filles au désir du pénis, renoncement pour les garçons à la protestation mâle, bref <<assomption du sexe>>” (p. 70). Em seguida, comentam a relação dos movimentos de liberação feminina, no tocante à castração: “*Les mouvements de libération des femmes ont raison de dire: nous ne sommes pas castrées, on vous emmerde. Et loin qu’on puisse s’en tirer d’après la misérable astuce qui consisterait pour les hommes à répondre que c’est bien la preuve qu’elles sont – ou même à les consoler en disant que les hommes le sont aussi, tout en se réjouissant qu’ils le soient sous l’autre face, celle qui n’est pas superposable – on doit reconnaître que les mouvements de libération féminine portent à l’état plus ou moins ambigu ce qui appartient à toute exigence de libération: la force de l’inconscient lui-même, l’investissement du champ social par le désir, le désinvestissement des structures répressives*” (p. 71-72). A psicanálise é, portanto, uma dessas estruturas repressivas, pois, ao lidar com a castração, ou com a falta, pela edipianização, ou seja, pelo confinamento dos conflitos do sujeito à sagrada família e sua resolução no seio do triângulo familiar, engendra “*une illusion fondamentale qui nous fait croire que la production désirante réelle est justiciable de plus hautes*

fundamento – em nossos termos, o matriarcado - em que, mais do que se representar, se produz, sempre renovadamente, a figura do sujeito. Ecoam também na pergunta oswaldiana as conclusões de Malinowski, em *Sexo e repressão na sociedade selvagem*, que Oswald lerá mais adiante, na qual o antropólogo, estudando o avunculato entre os selvagens das Ilhas Trobriand, contesta a universalidade do complexo de Édipo, que, sendo “essencialmente de caráter patriarcal”, não se verifica da mesma forma “em uma sociedade matrilinear, ou quando [se joga] com as hipóteses do casamento por grupo ou da promiscuidade”.¹⁴² Nas palavras de Mário Chamie, para Oswald, “[o] fato de ele [Freud] ter sido o grande identificador dos ‘males catequistas’, não o isenta

formations qui l'intègrent, la soumettent à des lois transcendentes et lui font servir une production sociale et culturelle supérieure: apparaît alors une sorte de <<décolement>> du champ social par rapport à la production de désir, au nom duquel toutes les résignations sont d'avance justifiées. [...] Dans ce qu'elle [a psicanálise] appelle pré-œdipien, elle voit un stade qui doit être dépassé dans le sens d'une intégration évolutive (vers la position dépressive sous le règne de l'objet complet), ou organisé dans le sens d'une intégration structurale (vers la position d'un signifiant despotique, sous le règne du phallus)” (p. 88).

¹⁴² MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Tradução de Francisco M. Guimarães. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 17.

de sua complacência em relação aos vícios patriarcais do ‘modus vivendi’ capitalista”.¹⁴³ Oswald concebe por isso um “‘Freud católico’ empenhado em absolver e salvar seus pacientes de seus ‘pecados’, em forma de neuroses e ‘desajustes’”, tecendo sua crítica, ainda em 1929, nos seguintes termos:

O recalque que produz em geral a histeria, as nevroses e as moléstias católicas não existe numa sociedade liberada senão em percentagem pequena ocasionada pela luta. E o desafogo direto, tornado possível, remedia tudo.

Cabe a nós antropófagos fazer a crítica da terminologia freudiana, terminologia que atinge profundamente a questão. O maior dos absurdos é por exemplo chamar de inconsciente a parte mais iluminada pela consciência do homem: o sexo e o estômago. Eu chamo a isso de ‘consciente antropofágico’. O outro, o resultado sempre flexível da luta com a resistência exterior, transformado em norma estratégica, chamar-se-á o ‘consciente ético’.¹⁴⁴

¹⁴³ *Op. cit.*

¹⁴⁴ ANDRADE, Oswald de. *Psicologia antropofágica...*, p. 51.

A exemplo da crítica de Deleuze e Guattari, Oswald concebe, contra o inconsciente determinado pela falta e pelo recalque, uma produtividade desejanste, cuja liberação é o cerne mesmo de sua terapêutica antropofágica. Oswald advoga o Matriarcado de Pindorama contra um substrato familiar baseado justamente na autoridade patriarcal e fálica, de cujo seio a edipianização – para nos valermos do termo deleuzo-guattariano - transcende para, como fantasmas de grupo, conformar estruturas mais gerais de Estado e sociedade, sob o mesmo paradigma repressivo.¹⁴⁵

Ora, por isso o índio bastardo, poli e exogâmico, é reivindicado contra o sagrado familiarismo da sociedade

¹⁴⁵ Ainda pensando com Deleuze e Guattari: “*Quand on apprend que l'instructeur, l'instituteur, c'est le papa, et le colonel aussi, et la mère aussi, quand on rabat ainsi tous les agents de la production et de l'anti-production sociales sur les figures de la reproduction familiale, on comprend que la libido affolée ne se risque plus a sortir d'Œdipe, et l'intériorise. Elle l'intériorise sous la forme d'une dualité castratrice entre sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation, caractéristique du fantasme pseudo-individuel (<<Moi, comme homme, je vous comprends, mais comme juge, comme patron, comme colonel ou général, c'est-à-dire comme père, je vous condamne.>>). Mais cette dualité est artificielle, dérivée, et suppose un rapport direct de l'énoncé à des agents collectifs d'énonciation dans le fantasme de groupe*” (Op. cit., p. 76).

patriarcal, e isto constitui, ao lado da antropofagia, a monstruosidade de sua heterogeneidade. Nessa esteira, o Matriarcado, enquanto pano de fundo sobre que se apresenta aquela figura monstruosa, não parece representar apenas um retorno à Mãe, a uma fase pré-edípica, quase um retorno ao inorgânico e ao assimbólico, mas um desafio produtivo, uma reativação do fundamento perene da linguagem e toda sua potência contra o Pai, em torno de quem se estruturam a família – inclusive a função materna - e, na série que dele se dela desencadeia, a sociedade, a religião e o Estado. Podemos estabelecer esta premissa como a chave para entender a justaposição das figuras paternas e maritais e das figuras femininas no *Manifesto*,¹⁴⁶ e isso a exemplo da sequência que citamos de Couto de Magalhães, das mães resistindo à emergência de Tupã como deus uno e superior. O feminino aparece no *Manifesto* como uma ameaça à estabilidade das figuras masculinas, estabilidade mantida

¹⁴⁶ Relembrando: “Estamos fatigados de todos os maridos catholicos suspeitosos postos em drama. Freud acabou com o enigma mulher e com outros sustos da psychologia impressa.”; e “Se Deus é a consciencia do Universo Increado, Guaracy é a mãe dos viventes. Jacy é a mãe dos vegetaes.”

por um legalismo transcendente, por sublimações antagônicas e pelo recalque produtor dos complexos da civilização. Se anteriormente divisamos uma linha comum que passa do selvagem ao escravo negro, e deste à mulher, polos passivos do sadismo colonial e poscolonial, a operação antropofágica de conversão permanente do tabu em totem vê na feminilidade uma ameaça ativa contra os atavismos do “país mais atrasado do mundo”.¹⁴⁷ O monstruoso é, além de selvagem, também feminino.

Mas por que, no país mais atrasado do mundo, Oswald de Andrade teria reconhecido, como vimos antes, a partir da praça Clichy, uma força capaz de destruir o império do Patriarcado?

Uma resposta possível poderíamos encontrar com Georges Bataille. Em 1931, ele publica na Revista *Imán*, secretariada por Alejo Carpentier, em Paris, o texto *Conocimiento de América Latina*. Bataille diz aí que interessa, neste esforço por conhecer o continente exótico, não tanto sublinhar-lhe costumes com valores excepcionais, mas “observar quais seriam os elementos

¹⁴⁷ ANDRADE, Oswald de. *Psicologia antropofágica...*, p. 51.

estranhos suscetíveis de corromper e destruir estes costumes”.¹⁴⁸ Considerando que o continente é um dos lugares onde o clero manteve mais fortemente sua influência, Bataille afirma que o anticlericalismo seria ali uma influência dissolvente a vir do Ocidente. As conclusões de Bataille a respeito não são nada triviais:

É mais fácil se liberar do império de uma tradição quando ela ainda se encontra poderosa, do que quando está instalada nos bancos, com uniformes de portaria (como acontece nos Estados Unidos). É muito mais fácil vencer um mal quando ainda é tempo de reagir com violência. Neste sentido, as repúblicas latinas da América poderiam desempenhar um papel de primeira ordem na destruição geral de certa moral de opressão e servilismo.

Esta emancipação é tão mais necessária na América, já que indispensável para vencer odiosas tradições sexuais. O dia em que os latino-americanos recordarão com vergonha a vida que obrigaram a

¹⁴⁸ BATAILLE, Georges. Conhecimento da América Latina. Tradução de Alexandre Nodari. *Sopro*: panfleto político-cultural, Florianópolis, n. 8, abr., 2009.

mulher a levar durante tanto tempo está, provavelmente, um tanto distante. Todavia, é indubitável que o sistema atual de custódia e dominação que se exerce estreitamente sobre a mulher está condenado a desaparecer, a contragosto das velhas senhoras austeras (esta parte gangrenada da sociedade que causa grandes estragos, mesmo nos países de costumes mais livres). Essa evolução seria interessantíssima na América Latina, na medida em que não poderia corresponder, de modo algum, a uma espécie de afastamento dos prazeres sexuais e a uma honestidade estéril. Somente poderia ter lugar salvaguardando o impulso dos desejos que conservaram toda a sua brutalidade primitiva, e paralelamente a aberta glorificação, não só da virilidade, mas também do caráter humano de uma atividade sexual livre – que não tem outra finalidade, em suma, que a entrega a práticas licenciosas (2009).

A exemplo do anticlericalismo, movimento que despertaria o escândalo nestas terras, também a liberação sexual – o que significa sobretudo, ante a moral hipócrita da sociedade cheia de prostíbulos, liberação sexual da

mulher - que Oswald sente na Europa é dessas influências dissolventes capaz de fazer a estrutura patriarcal reagir com violência. Esta é a reação estilizada, num dos últimos números da *Revista de Antropofagia*, por Jacob Pim Pim, um dos pseudônimos adotados por Raul Bopp, segundo Augusto de Campos, no seguinte poema:

drama cristão

Os paes da menina facilitaram
Deixando o noivo com ela, até às 11
da noite
Ambos sòzinhos no caramanchão.

Uma tarde, pela hora da janta, deu-se
o alarme:
Chorando, ela confessou tudo, tudo.
A mãe teve um chilique
Veio gente da vizinhança
Depois veio o comissario do distrito.

O pae, com gestos enérgicos,
monologava na varanda:
- “Agora tem que casar”!

No outro dia, entre véos e flôres
E um sol que batia nas vidraças da
Delegacia
Teve lugar a cerimonia
Escorada pela policia.

Estava salva a honra da família!

O pae continuou lendo o “Jornal do
Comércio” à hora das refeições

O genro voltava do jogo pela
madrugada

E a filha começou a frequentar as
casas de “rendez-vous”¹⁴⁹

O drama cristão, familiar, vira *incontinenti* caso de polícia, e se resolve na hipocrisia dos jogos da madrugada e das casas de *rendez-vous*. O drama aqui ilustra a citação do Marquês de Sade que os antropófagos fazem publicar no quinto número da segunda dentição: “É absurdo terem sido postas a honra e a virtude femininas na força anti-natural de resistencia ás tendencias que as mulheres têm muito mais pronunciadas que os homens, e essa injustiça é tanto mais clamorosa quanto os homens as tornam incapazes de resistir á força de seduções e depois as castigam por terem elas cedido aos esforços que eles fizeram para provocar-lhes a quéda”.¹⁵⁰ No país dos dramas cristãos, o advento da mulher moderna e de sua nudez é perigoso, e é o tabu que

¹⁴⁹ *Revista*, II.26.6.1929.

¹⁵⁰ *Revista*, II.14.4.1929.

os antropófagos reivindicam para si. Em suas memórias, na qual põe em operação a máquina mitológica de sua Idade de Ouro particular, sempre em referência a um sentimento religioso arcaico e matriarcal, de que trataremos no próximo capítulo, Oswald situa a história desse advento, para sua vida afetiva e intelectual, na chegada ao Brasil da dançarina norte-americana Isadora Duncan, que desencadeia as seguintes reflexões:

Assisti ao desnudamento do homem como da mulher no meu século. Esta coitada, até a minha adolescência, esmagava o corpo entre espartilhos e barbatanas de cintas ferozes. Era preciso tirar dela os últimos traços do natural. Nada de canelas à mostra, nem braços, nem começos saltitantes de seios. Tudo isso era o arsenal do demônio que arrancava o nosso celestial destino. Esmagada em seu espírito, como em sua carne, espirrava dela uma mitra de cabelos muitas vezes postiços sobre os rostos lívidos que ignoravam o *baton* e o *rouge*. Isso fazia a mola do desrecalque das noites de núpcias, de onde muitas vezes as recém-casadas saíam de maca, furadas de todos os lados pela potência patriarcal em desespero.

[...]

Casadas, as mulheres transbordavam de gordura em largas matinês, o que fazia os maridos, saudosos de carne muscular e limpa, voltarem aos bordéis. Uma vida de simulação ignóbil, abençoada e retida por padres e confessores, recobria o tumulto das reivindicações naturais que não raro estalavam em dramas crus. Um pai matava a filha porque esta amara um homem fora de sua condição.

Foi Isadora Duncan quem com seus pés nus pisou pela primeira vez a terra que, atrás de seu exemplo, se desnudaria.

[...]

Ser bem educado era fugir da vida. As mulheres não podiam sequer revelar a sexualidade natural que todas têm. Eram logo putas.¹⁵¹

¹⁵¹ ANDRADE, Oswald de. *Um homem sem profissão...*, p. 99-100. Na biografia de Oswald de Andrade que escreveu, Maria Augusta Fonseca contextualiza a relação do escritor com as mulheres durante sua juventude num meio sufocante: “No meio fechado para a mulher que habita a cidade de São Paulo, as mulheres continuam sendo alvo de muitos preconceitos. Com raras exceções, não lhes sobra espaço na vida fora de casa. Se dança, é despudorada. Como artista plástica, pode ser uma alucinada. E a pecha de prostituta pode sempre servir para classificar comportamentos que fujam às normas rígidas ditadas pelo mundo masculino. [...] Mas, apesar de toda essa condição sufocante, o comportamento feminino nem sempre é dócil e corresponde às expectativas.

Oswald de Andrade tem um importante papel nessa empreitada. Escandalizando sua própria classe social, quase sempre se uniu a

Mais adiante, lembrando de seu desafogo em terras estrangeiras, Oswald atribui “o número imenso de crimes sexuais aqui praticados pelos ditos ‘tarados’ [...] a essa contenção mantida pela nossa mentalidade colonizada, pelo país sem divórcio e onde, apenas nas classes altas, se esboça um movimento de liberdade de ideias correspondente à evolução moral do mundo”.¹⁵² O drama cristão e o crime sexual são as duas faces de uma só moeda, aspectos de uma realidade cheia de complexos e penitenciárias contra que se opõe o matriarcado de Pindorama no fim do *Manifesto*.

É em torno desta realidade que se desenrola a primeira metade de *Os condenados - trilogia do exílio*, composto por romances publicados por Oswald de Andrade entre as décadas de 20 e 30. No primeiro deles,

mulheres que desafiaram normas de comportamento de seu tempo: traz da Europa, para a casa de seus pais, a namorada francesa, Kamiá, mãe de seu primeiro filho; depois, envolve-se com a jovem bailarina Landa Kosbach e acrescenta ingredientes para aumentar-lhe a fama de indecoroso” (FONSECA, Maria Augusta. *Op. cit.*, p. 95-96). No capítulo em que o escreve, Fonseca relata a relação de Oswald com outra mulher moderna e forte, Deise, a Miss-Tufão de *O perfeito cozinheiro de almas deste mundo*, de quem nos ocuparemos a seguir.

¹⁵² ANDRADE, Oswald de. *Um homem sem profissão...*, p. 115.

Alma, que detinha originalmente, em 1922, o título que acabou dando nome a toda a trilogia, apresenta-se a protagonista Alma, mulher pobre e bonita, prostituída, situada no meio de uma encruzilhada masculina entre Mauro Glade, cáften explorador e violento; João do Carmo, funcionário dos Correios, homem correto, leitor de poesia e dorido apaixonado; o avô desgostoso com o destino da neta dedicada ao meretrício, e que acaba se fazendo seu cáften; e o filho Lucas, nome do avô, nascido de Mauro e adotado por João, mas nunca aceito por este em razão de um ciúme invencível. Todos, como indica o versículo do *Gênesis* que epigrafa o romance,¹⁵³ exilados, expulsos de um paraíso imemorial, perdido sempiternamente, dado que não há momento algum anterior à queda - os personagens se movendo desde sempre como num lamaçal.

O elemento feminino no romance está sempre colocado sobre um dilema entre, por um lado, a queda, representada pela volúpia do desejo ou por uma

¹⁵³ “Expulsou Adão. E colocou ante o paraíso das delícias um Anjo com uma espada de fogo, para que guardasse o caminho da árvore da vida” (ANDRADE, Oswald de. *Os condenados*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 3).

sensualidade demoníaca, em resposta à qual Alma acaba sempre voltando ao prostíbulo e ao cáften que a explora, numa relação em que se conjugam sexo e escravidão; e, por outro, a santificação e promessa de beatitude pelo enlace com João, desde já fadado ao fracasso, uma vez que Alma sempre tende a ceder ao desejo e João, à melancolia que emerge na cisão entre a mulher de carne e osso e sua idealização apaixonada. Alma divide-se, assim, entre “um estupro diário, um desvirginamento de tôdas as horas, o sacrifício diabólico dum retrátil hímen psíquico que resistia à onda impura, criava barreiras divinas à bárbara devastação e apenas amava, amava, amava o seu algoz inflexível”,¹⁵⁴ e o tédio que lhe inspirava o amor de um homem que, não sabendo amar, tentava convencer-se e convencê-la de que “ela não era a debochada que queriam: era santa, era santa, era santa!”¹⁵⁵ Alma, a mulher, no romance se vê alienada de sua própria força vital, abandonando-se, ao fim desta primeira obra da trilogia, já com a maternidade malograda pela morte do filho, entre as duas

¹⁵⁴ *Idem*, p. 22.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 41.

infelicidades, a da virgem do drama cristão e a da puta do crime sexual permanente.

Apenas assumidas todas as decepções¹⁵⁶ é que Alma parece ter encontrado alguma liberdade, embora de teor resignado, no segundo romance da trilogia, que narra sua relação com Jorge d'Alvelos, artista plástico e *alter ego* de Oswald de Andrade. *A estrela de Absinto* inicia com a seguinte conversa entre ambos:

- “- Que pensas dos homens?
 - Uns canalhas...
 - E das mulheres?
 - Também.”¹⁵⁷

Esse diálogo se repete em *Um homem sem profissão*, seu relato autobiográfico. Trata-se do episódio

¹⁵⁶ Registro, como ilustração dessa assunção, o seguinte diálogo entre Alma e Jorge d'Alvelos, diálogo que recende a uma morbidez decadente, à Baudelaire – poeta, aliás, cujos versos se encontram dependurados no quarto de João do Carmo, o apaixonado que se suicida ao fim do primeiro romance da trilogia:

- “-Fiz-te passar pela coisa mais bela da vida... - exclamou ela.
 - Por quê?
 - Pela desgraça.
 - Alma!
 - Beija-me agora e vê como é bom.
 - Que lindo teatro!” (*idem*, p. 124).

¹⁵⁷ *Idem*, p. 109.

em que o escritor conhece a prima da professora de piano de Kamiá, a namorada francesa que Oswald havia trazido da Europa em 1912: “Chamavam-na Deisi. Parece inteligente. Convido-a cinicamente a amar-me. Ela responde: - Sim, mas sem premeditação. Quando nos encontramos um dia. Pergunto-lhe que opinião tem dos homens: - Uns canalhas! – E as mulheres? – Também!”¹⁵⁸

Correm os anos 1917 a 1919, período em que Oswald de Andrade forma um grupo de amigos que frequenta a célebre *garçonnière* na rua Líbero Badaró, em São Paulo, local das reuniões durante as quais se compôs o diário coletivo *O perfeito cozinheiro de almas deste mundo*. Trata-se, este diário, de um jornal caleidoscópico, na expressão de Haroldo de Campos, em que nomes e pseudônimos trocam recados, ditos espirituosos, pílulas poéticas, latinices, *fait-divers*, desenhos, carimbos, reclames. Sobre o diário, diz ainda Haroldo que “o traço de união que sutura os momentos dispersos do mosaico e lhes dá conexão e sentido é a

¹⁵⁸ *Um homem sem profissão...*, p. 159.

presença/ausência ciclônica (e cíclica) da Miss”.¹⁵⁹ Miss Tufão, Miss Ciclone, “Cysne – Cyne – Cysco – Cyclone – Cyclone – Cyclohone”,¹⁶⁰ é justamente Deisi, “*frisson nouveau*”,¹⁶¹ como lhe chama Ferrignac à Vitor Hugo, desconcertante presença/ausência em torno de quem gravita um *garçonismo* deslumbrado e extático, especialmente de parte de Miramar, pseudônimo óbvio. Mulher *in-femme*, para aproveitar um trocadilho que ela mesma faz registrar no caderno coletivo,¹⁶² “musa polifônica”,¹⁶³ Deisi é “figura símbolo para o grupo de uma outra mulher que então se forjava – a mulher moderna, em busca de liberdade, de afirmação, de independência”, diz a respeito Mário da Silva Brito.¹⁶⁴

¹⁵⁹ CAMPOS, Haroldo de. Réquiem para Miss Ciclone, Musa dialógica da Pré-História Textual Oswaldiana. In: ANDRADE, Oswald de. *O perfeito cozinheiro das almas deste Mundo*. São Paulo: Globo, 1992, p. XV.

¹⁶⁰ ANDRADE, Oswald de. *O perfeito cozinheiro das almas deste Mundo*. São Paulo: Globo, 1992, p. 142.

¹⁶¹ *Idem*, p. 35.

¹⁶² *Idem*, p. 141.

¹⁶³ CAMPOS, Haroldo de. *Op. cit.*, p. XV.

¹⁶⁴ SILVA BRITO, Mário da. “O perfeito cozinheiro das almas deste Mundo”. In: ANDRADE, Oswald de. ANDRADE, Oswald de. *O perfeito cozinheiro das almas deste Mundo*. São Paulo: Globo, 1992, p. XI.

Como fio de sutura dessa obra polifônica, Deisi lhe determina um início leve e jocoso, com progressão inquieta - Oswald cada vez mais enredado pelo que lhe desperta a amiga - e término melancólico. O diário se fecha num recorte de jornal com o obituário de Deisi, seguindo-se às anotações derradeiras de Miramar e Miss Cyclone –

“Acta est fabula!
...e o livro se fecha silenciosamente,
com a prestigiosa atracção das
cousas silenciosas: ‘mon silence est
ma force...’ M

E tanta vida, bem vivida, se acabou.

Cyclone”¹⁶⁵

O caderno, no que toca especialmente à relação entre Oswald e Deisi, segue um padrão quase isomórfico com a história que se desenrola entre os dois. Também na autobiografia de Oswald o tempo da *garçonnière* é escandido pela presença e ausência de Deisi. Como num enredo romântico, Deisi, arrebatando o amor de Oswald,

¹⁶⁵ ANDRADE, Oswald de. *Op. cit.*, p. 200.

por seu caráter excessivo e livre torna-o cada vez mais possessivo e obstinado. Crescem-lhe os ciúmes. “Os amores de Cyclone infelizmente não têm somente ‘sergents de ville’ têm também ‘cambrioleurs’”, maldiz Miramar no diário.¹⁶⁶ Explica Oswald nas memórias: “É que há qualquer mistério que minha amante vagamente refere.”¹⁶⁷ “-Sabes quem me perseguiu até aqui?/- Quem?/-Mauro”, conversam Alma e Jorge d’Alvelos n’*A estrela de absinto*,¹⁶⁸ ela procurando atormentá-lo. Mauro é, para Alma, o passado libertino, que, diz agora Miss Cyclone, “ser-me-ha sempre a grande chaga que sangra e cheira mal...”,¹⁶⁹ espezinhando Miramar, que “dorme o somno da innocencia”.¹⁷⁰ Miramar anuncia, no diário, as intenções de se casar com Cyclone. Sua turma zomba. Crescem-lhe os zelos sentimentais. Cyclone agora zomba:

Entretanto, como desde a Mãe Eva, a mulher tem sido a synthese suprema do Vinho, do Bem, do Prazer, a triologia luminosa da Vida, e como

¹⁶⁶ *Idem*, p. 26

¹⁶⁷ *Um homem sem profissão...*, p. 165.

¹⁶⁸ *Os condenados...*, p. 127.

¹⁶⁹ *O perfeito cozinheiro...*, p. 12.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 23.

ella se nos escapam sempre com um lindo riso por entre malhas inhabeis do sentimentalismo macho, ahi vão para os simples, para os ingenuos e sentimentaes, um punhado de conselhos à guiza de receitas, todas ellas sentidas, todas ellas vividas, todas sofridas. ~~Que sejam~~
 Que evitem uma desilusão, ~~ou~~ que causem menos sonetos e menos consumo de lysol, sera para nós que ~~o~~ a sentimos e as vivemos a suprema compensação; nos que não cremos n'uma verdade femenina, mas cremos eternamente no seu encanto e doçura.¹⁷¹

Segue o roteiro da desgraça, sob outros nomes: Oswald despede-se certo dia de Deisi, mas seu ciúme o faz segui-la a distância. Vê-a entrar no Cassino Antártica, uma outra *garçonnière*, como fica sabendo Jorge d'Alvelos. No encontro seguinte, Jorge obriga Alma a confessar a traição. “Ela levava os seios para o outro”.¹⁷²

¹⁷¹ *O perfeito cozinheiro...*, p. 104. A respeito dessa passagem, comenta Haroldo de Campos: “Denuncia-se [...] involuntariamente o ‘machismo’ mal-contido, ‘poetizável’, mas no fundo cioso de domínio, dos boêmios do ‘covil’ miramarino, os ‘neoromânticos de 1918’... Talvez por isso Ciclone zombe dos ciúmes do Miramar” (*op. cit.*, p. XX).

¹⁷² *Os condenados...*, p. 132.

O drama que Oswald menciona *en passant* em suas memórias, o narrador d'*A estrela de absinto* esclarece: Jorge exige-lhe um pedido de perdão, que só lhe sai da boca quando se sente esganada. Oswald de Andrade descobre pouco tempo depois que Deisi está grávida. Leva-a para a raspagem do útero, o procedimento se complica, obrigando a uma histerectomia. No romance, Alma morre por ter sido espancada por Mauro: “parecia que lhe tivessem arrancado qualquer coisa lá dentro”.¹⁷³ Deisi, arrancado o útero, casa-se *in extremis*, para um clímax morbidamente romântico, com Oswald. “A que encontrei enfim, para ser toda minha, meu ciúme matou...”¹⁷⁴

O episódio marcará toda a vida de Oswald de Andrade, como diz sua biógrafa, Maria Augusta Fonseca, com base em depoimentos que o antropófago deu a Marcos Rey.¹⁷⁵ Demonstra, na vida do inventor do

¹⁷³ *Idem*, p. 144.

¹⁷⁴ *Um homem sem profissão...*, p. 193.

¹⁷⁵ “[...] se a sociedade penalizou a jovem sem remorsos, Oswald de Andrade nunca deixou de se penitenciar pelo ocorrido. [...] O jornalista Marcos Rey, que o entrevistou em 1954, seu último ano de vida, testemunha que Oswald estava tão obcecado com o assunto ‘Deisi’ que pouco falava de outras coisas. Entre diálogo e monólogo,

Matriarcado de Pindorama, a força dos preconceitos patriarcais, expressos na propriedade exercida sobre a mulher e no controle sobre a linhagem – Deisi não podia ser mãe do filho de outro, porque não há nada menos maternal que isso. Oswald foi um perfeito exemplo dos maridos suspeitosos cheios de drama, e o enigma da mulher, irresolvido, nunca o deixou: Deisi jamais aceitou o lugar que lhe impunha o familiarismo do Patriarcado, e reivindicava contra ele forças imemoriais de uma idade do ouro, que se tornou um dos motores da mitologia particular do antropófago. Jorge d’Alvelos passa a sentir a morte de Alma como um martírio, sonha com sua crucificação e com a descida da cruz, experimenta uma epifania cristã, lê a Bíblia, regozija-se numa alegria trágica com a beatitude divina. Ao longo do romance seguinte, *A escada*, instaura-se, entretanto, um conflito de Jorge com Deus, que se resolve, do lado de Jorge, na assunção de um novo messianismo, o comunismo, que Oswald também abraça na década de 30, quando já está

indagava a opinião do repórter sobre a culpa que carregava e que parecia amargá-lo” (FONSECA, Maria Augusta. *Op. cit.*, p. 106).

com Pagu e reescreve esta última parte da Trilogia do Exílio, publicada em 1934.

Neste ínterim, passamos pelo sarampão antropofágico, em que o deus criador do universo se confronta com as mães tupinambás. A tragédia com que se desfechou o sentimentalismo neorromântico e macho de Oswald de Andrade é também operadora de sua relação agônica com Deus. Na mitologia do Patriarcado que se forma na obra de Oswald de Andrade, juntamente com os antropófagos da *Revista*, não são os filhos que vencem o pai primitivo, mantendo por um escrúpulo de memória seu esquema familiar. É a mulher, ou o feminino, instaurando a aventura pessoal exogâmica, que Deisi encarnou. Nesse sentido é que se deve compreender a monstruosidade do feminino, como enigma a retirar os fundamentos da clareza solar e urânica que o Patriarcado reivindica para si. *Abaporu*, o homem nu que come, é também, ou sobretudo, a mulher que come. No penúltimo número da *Revista*, publica-se a tela *Antropofagia* de Tarsila do Amaral: têm-se agora duas cabeças minúsculas, dois pés enormes tocando a terra, e um seio descomunal entre os corpos, consolidando a polarização

feminino-masculino, à Tarsiwald, que anos mais tarde, em 1982, Joaquim Pedro de Andrade resgatará no seu filme *O homem do pau-brasil*, em que Oswald de Andrade e seus protagonistas são representados por um ator e uma atriz, sempre juntos. O seio que se encontra no ponto central da tela é o objeto parcial que Tarsila do Amaral resgata de *A Negra*, que havia pintado em 1923, unindo em uma bastardia generalizada o índio, a mulher e o negro. Durante a segunda denteição da *Revista*, Oswald e Tarsila passam a se envolver com Pagu, a jovem musa, com quem Oswald se casará e com quem terá o filho Rudá, nome do deus do amor na cosmogonia de Couto de Magalhães. É no *livro das horas de pagu que são minhas*, outro diário, agora a quatro mãos, que Oswald escreve a frase que epigrafa este capítulo.¹⁷⁶ Pagu também terá publicado na segunda denteição da *Revista* seus desenhos. Em um deles, publicado no número de 08.05.1929, uma mulher em forma languescente, a cabeça minúscula onde não há mais do que um orifício - uma abertura verbivocovisual? -, está

¹⁷⁶ CAMPOS, Augusto de. *Pagu: vida-obra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 126.

sentada na terra à margem de um rio como também um pensador rodiniano distendido, preguiçoso, comunicando-se com a paisagem nas linhas curvas em que Gonzalo Aguilar via a absorção do ambiente nas telas de Tarsila. A mulher aí está nua e rodeada de animais, irmanada com a serpente, mostrando seu caráter bestial, sua potência ameaçadora, seu enigma.

“Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo?” – escreve Nietzsche na *Gaia Ciência*,¹⁷⁷ fazendo referência ao demônio grego que personifica os genitais femininos. “Que o enigma não seja, que o próprio enigma não consiga captar o ser, a um tempo perfeitamente manifesto e absolutamente indizível: esse é agora o verdadeiro enigma, perante o qual a razão humana pára, petrificada”:¹⁷⁸ o enigma é a suspensão do regime discursivo em que a verdade se petrificou. Quando a verdade devolve o olhar de Medusa,

¹⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 15.

¹⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Ideia de prosa...*, p. 106-107.

não nos parece aleatório que sejam Medusa e a Esfinge figuras femininas, que opõem o enigma à razão que havia domesticado a potência feminina. O desafio feminino ao patriarcado é o do enigma perpétuo, a exigir a exogamia perpétua, nunca totalizável num sentido fechado ou numa perspectiva que se desperspectivou por sobre a eterna guerra de perspectivas. “*En otras palabras*” – diz Raúl Antelo, leitor de Borges e de Euclides, que ora glosa – “*la pregunta por la identidad, que es – e que só pode ser – una pregunta enigmática e monstruosa, exige fe poética para su validez política. Lo ficional se define entonces como el punto medio entre la atracción de lo desconocido – a aventura pessoal e exterior da exogamia – y la apariencia del ser*”¹⁷⁹ – a política de formações de corpos própria à antropofagia. Resolver o enigma mulher é, dessarte, não o responder, dando-lhe uma forma e um encerramento, mas sim seguir sua via, multiplicá-lo e intensificá-lo.

¹⁷⁹ ANTELO, Raúl. El entredicho. Borges y la monstruosidad textual..., p. 114.

3. Errática e hetairismo primitivo: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen

*Ocupo-me nos símbolos, e gostaria
que meu coração
entontecesse lentamente, que meu coração
caísse numa espécie de extática e sagrada loucura.*
Herberto Helder

*Noite hetaira
Vistosa palmeira
Enjaulada
No lodaçal*

*Leque nu
Hetaira calma
Esculpida
Na ventarola
Do canal*
Oswald de Andrade

Nos números finais da *Morte e vida da Antropofagia* *Revista de Antropofagia*, mesmo que ainda presentes as invectivas, as teorias mal-comportadas, as blagues, os poemas e os desenhos, parece haver um aprumo em favor duma maior formalização da vanguarda. É o que Raul Bopp chama de terceira fase do movimento (as duas

primeiras sendo cada uma das dentições da revista), quando, “sem comichões de publicidade, começou-se a pensar, com mais serenidade, numa reestruturação de idéias, de modo a salvar resultados possíveis”.¹ No número 11,² Garcia de Rezende, funcionário da Secretaria de Educação do Espírito Santo, lança pensatas para uma pedagogia antropofágica, uma proposta de ensino que levaria em consideração o ente biológico em interação com o meio físico e cósmico, de modo a apurar “em toda a sua vitalidade intáta, o animal humano, e situá-lo na condição do índio”.³ A seguir, no número 13, uma pequena nota anuncia que o bacharel Pontes de Miranda “tomando a frente dos pioneiros da Escola Anthropophagica, lançará, dentro de pouco tempo, as bases para a reforma dos códigos que nos regem actualmente, substituindo-os pelo direito biológico, que admite a lei emergindo da terra, á semelhança das plantas”.⁴ Já no número 15, e penúltimo, faz-se referência

¹ BOPP, Raul. *Vida e morte da Antropofagia*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

² Na segunda dentição, as publicações da *Revista* voltam a ser numeradas, a exemplo da primeira dentição, a partir do 10º número.

³ *Revista*, II, 19.06.1929.

⁴ *Revista*, II, 07.07.1929.

à preparação do *Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia*, a realizar-se no Rio de Janeiro, com o fim de discutir teses e propostas a serem enviadas ao Senado e à Câmara, como a aprovação do divórcio, da regularização do aborto e do fim do título morto de propriedade, entre outras. Acrescente-se ainda a essa tendência de maior planificação a já mencionada criação das biblioteca e bibliotequinha antropofágicas.⁵

Quando o Congresso já estava se acertando para ocorrer, em vez de no Rio de Janeiro, em Vitória, com o apoio da Secretaria de Educação do Espírito Santo, uma debandada põe fim à tendência. “Um tomou a mulher do outro. Oswald desapareceu”.⁶ Abandonou a Antropofagia, qualificando-a, no célebre prefácio ao *Serafim Ponte Grande*, lançado em 1933, como mera

⁵ Vale o registro dos autores que Raul Bopp diz que comporiam a biblioteca: Jean de Lery, Hans Staden, Henry Koster, Karl von den Steinen, Claude d’Abbeville, Yves D’Evreux, Taunay, Saint-Hilaire; Koch Grünberg, Humboldt, Capistrano de Abreu, Montaigne, Rousseau, além de dicionários de língua indígena. A bibliotequinha seria formada de obras dos antropófagos e redondezas, aí inclusas *Macunaíma*, *Cobra Norato*, e seleções de textos de Oswald de Andrade, Oswaldo Costa, Pedro Nava, Aníbal Machado, Jaime Adour da Câmara, Luís da Câmara Cascudo, Geraldo Ferraz, Nelson Tabajara, Clovis de Gusmão, Murilo Mendes e Joaquim Inojosa.

⁶ BOPP, Raul. *Vida e morte...*, p. 78.

reação intraclasse do boêmio contra o burguês, do “intelectual brincando de roda”⁷ ou do “palhaço da classe”,⁸ que, ignorando a questão social do incipiente capitalismo industrial nacional, com a exploração do proletariado, serviu sem suspeitar à burguesia de que zombava. Da vanguarda artístico-filosófico-econômica à vanguarda intelectual da luta de classes, desaparece a *Revista de Antropofagia*, com seu anarquismo anti-dogmático e debochado, e vem a lume *O homem do povo*, panfleto e doutrina⁹ que Oswald e Pagu, entre outros, publicam em curto período, no ano de 1931. Neste mesmo ano, Oswald filia-se ao Partido Comunista

⁷ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. 9 ed. São Paulo: Globo, 2007, p. 55.

⁸ *Idem. Ibidem*, p. 56.

⁹ *Panfleto e doutrina* é uma seção fixa do jornal, em que Oswald de Andrade, sob diversos pseudônimos, e outros traçam, reivindicando uma “visão social”, crônicas do país e do mundo à luz da luta de classes, do nacionalismo econômico, das revoltas dos escalões mais baixos do Exército, e contra a exploração capitalista e transnacional, o clero e o fascismo, especialmente o representado pelo integralismo de Plínio Salgado (O HOMEM DO POVO, coleção completa e fac-similar do jornal criado e dirigido por Oswald de Andrade e Patrícia Galvão (Pagu). 3 ed. São Paulo: Globo; Museu Lasar Segall, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009).

Brasileiro, aderindo inclusive à linha stalinista, mais sectária e burocrática.¹⁰

Assim, no mesmo momento em que a Antropofagia erigia-se em pretensões mais organizadas, pulveriza-se, renegada ou lamentada: *“la prometida ‘bajada antropófaga’ se transformó en una diáspora y sus antiapóstoles, dispersos por el mundo, se pusieron a escribir las necrológicas y los epitáfios”*.¹¹ Passa o movimento a existir sob o modo de uma sobrevivência, como com Flavio de Carvalho, ou mesmo a contrapelo, com o comunismo heterodoxo de Oswald, que volta e meia se põe contra a burocracia partidária e cujo discurso não abandona a violência verbal zombeteira e satírica do período antropofágico. Oswald permanecerá filiado ao PCB até 1945. Neste intervalo, vai, a pouco e pouco, recuperando, em conferências e textos, o legado e a importância da Semana de 1922 e da Antropofagia,

¹⁰ ELEUTÉRIO, Maria de Lourdes. O homem e a utopia. In: O HOMEM DO POVO, coleção completa e fac-similar do jornal criado e dirigido por Oswald de Andrade e Patrícia Galvão (Pagu). 3 ed. São Paulo: Globo; Museu Lssar Segall, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, pp. 65-71.

¹¹ AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático* (ensayos sobre la antropofagia de Oswald de Andrade). Arquivo em pdf disponibilizado pelo autor em comunicação pessoal, s. d.

propondo-se a tarefa de revitalizar um Modernismo que havia sucumbido a um ou outro tipo de formalização: os salões e a academia.¹² O retorno à Antropofagia vem também a reboque de um período de crise. A década de 1940 representa, para Oswald, um rearranjo de forças no Brasil, com a derrocada do Estado Novo, e no mundo,

¹² Frequentador ele mesmo de salões da elite cultural de São Paulo, como do Clube dos Artistas Modernos, fundado em 1933 por Flavio de Carvalho, Oswald de Andrade nunca deixou de ser um palhaço da burguesia, como havia qualificado a si mesmo no prefácio ao *Serafim Ponte Grande*. Seu *humour*, dispositivo que considera um misto de autoflagelação e crítica do mundo das coisas (ANDRADE, Oswald de. No átrio da revolução. In: ANDRADE, Oswald de. *Ponta de lança*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, pp. 74-76), permitiu que continuasse intimamente distanciado do mundo que zomba e frequenta. Em 1940, Oswald de Andrade candidata-se à vaga de Luiz Guimarães na Academia Brasileira de Letras. Concede que a ABL já vinha admitindo modernistas em seu quadro, mas estes iam sendo tragados pelo adesismo ao “espírito acadêmico” (ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 65), um espírito já morto. O modernismo, ao contrário, e à revelia dos adesistas, permanece, para Oswald, vivo. Por isso, em carta aberta enviada à ABL a propósito de sua candidatura, Oswald escreve: “Dos vossos nobres escrutínios só pode sair a derrota de uma pretensão que não entra no meu feitio – todos o sabem. Eu de farda (eu e mais do que eu, qualquer dos modernistas brasileiros solidários com a mocidade heroica de Graça Aranha) é um anacronismo tão grave como Osório Duque Estrada de bicicleta” (*idem*, p. 69). Uma carta de candidatura que reconhece a derrota de antemão funciona como libelo contra a institucionalização do modernismo (embora as conferências que Oswald profere sublinhando a importância das vanguardas dos anos 20, ou mesmo a escritura de suas memórias, seja também um esforço de institucionalização).

com a Segunda Guerra Mundial, por cujas feridas abertas deveria penetrar um mundo novo. No texto *Poesia e artes de guerra*, publicado no volume *Ponta de lança*, organizado por ele mesmo, Oswald correlaciona a violência da guerra, em sua capacidade de revolver o solo em que se assentaram as forças da tradição, e a poesia e a arte como vanguardas que assumem a tarefa de libertação e renovação: o fogo que tomou conta dos continentes também teve como prenúncio as revoluções estéticas do impressionismo, do cubismo e do futurismo, antecipadores do “caos do mundo novo”.¹³ O texto, de 1943, foi escrito às vésperas do rompimento do escritor com o PCB. Em 1938, em conferência a que aludimos no primeiro capítulo deste trabalho, Oswald dizia que a arte moderna se constituiu num ciclo individualista que desaguou, no século XIX, no pintor infeliz que cria contra a sociedade, isto é, contra a sociedade burguesa que, fechada no seu ciclo de adulações e pedanteria de

¹³ ANDRADE, Oswald de. Poesia e artes de guerra. In: ANDRADE, Oswald de. *Ponta de Lança...*, p. 28.

cátedra, “não merece um grande panegirista”.¹⁴ A postura antissocial deu ao artista liberdade de experimentação, mas também uma alma doente e entumescida. Oswald o exorta a deixar a “necrofilia em que se espasma, para voltar à Ágora plástica e à arquitetura de um mundo verdadeiramente renovado”,¹⁵ para que a oposição à sociedade burguesa se faça arte revolucionária obreirista, de propaganda de uma nova sociedade proletária. De volta a 1943, porém, o artista não reaparece conciliado com as massas, já que estas estão incapazes de fazerem experiência com “um verso bom ou o bombardeio de Berlim”.¹⁶ É, como escreve Oswald, uma época terrível, em que “campeiam, sem freio e sem censura, a brutalidade, a ignorância e a mentira. Mundo da usurpação, mundo da mistificação, mundo da sofisticação.”¹⁷ Neste mesmo ano, Oswald faz publicar no *Diário de S. Paulo* um artigo sob o título espetaculoso

¹⁴ ANDRADE, Oswald de. Elogio da pintura infeliz. In: ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Globo, 2011, p. 231.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 235-236.

¹⁶ ANDRADE, Oswald de. Poesia e artes de guerra. In: ANDRADE, Oswald de. *Ponta de Lança...*, p. 29.

¹⁷ *Idem*, p. 27.

de *Surto metastático*, com um rápido diagnóstico dos tempos, em que, no caos do novo mundo, mesclam-se passadismo e forças vivas:

A Terra inteira é um país ocupado. Ocupado pelas taras maléficas da reação e do atraso. Ocupado pelas forças subterrâneas e vivas da liberdade. Ocupado pelo denodo dos guerrilheiros que tudo sacrificam em prol de um amanhã melhor. Ocupado pelos masoquistas do passado que ousam proclamar o saudosismo da anarquia para simbolizar a ordem pública. Ocupados pelos prisioneiros silenciosos e altivos que ensinam com o seu exemplo a confiar. Ocupado pelos mortos que construirão o futuro.¹⁸

Oswald contrapõe neste texto, retomando uma polarização que já havia esboçado no testamento de sua geração em entrevista concedida a Edgard Cavalheiro, em 1942,¹⁹ dois ciclos que movem a história: o

¹⁸ ANDRADE, Oswald de. *Feira das sextas*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2004, p. 143.

¹⁹ ANDRADE, Oswald de. Meu testamento. In: IDEM. *Os dentes do dragão*. São Paulo: Globo, 1990, p. 79-85. Embora a rubrica da organizadora do volume de entrevistas de Oswald, Maria Eugenia

individualista e o coletivista. Dialético no artigo e na entrevista, Oswald lê a história como “uma marcha inflexível do progresso”,²⁰ pelas sínteses sucessivas entre os ciclos. Para ele, o tempo em que escreve é o tempo da crise do ciclo individualista iniciado pela burguesia no Renascimento, tempo de incríveis avanços tecnológicos, mas de uma sociedade que, “em vez de tender ao bem aristotélico que é o bem comum, encastela o seu poder na mão de uma classe sequiosa de acumulação e de mando”.²¹ Segundo ele, o socialismo embora reconheça, com Marx, o avanço colossal da humanidade pela burguesia, coloca-se diante de suas contradições para reivindicar o que há de melhor na filosofia, no utopismo e nas pesquisas econômicas, anunciando um ciclo novo coletivista, com a reivindicação, pelas massas, da liberdade. Entretanto, nota Oswald, este ciclo coletivista está ameaçado de captura pelo fascismo, “o pior câncer

Boaventura, faça referência ao livro publicado por Edgard Cavalheiro em 1944, Gênese Andrade nota que a entrevista havia feito parte de uma série publicada pelo *O Estado de São Paulo* em 1942 (ANDRADE, Gênese. Feira de Letras. In: ANDRADE, Oswald de. *Feira das sextas*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2004), o que explica a referência que Oswald faz, no artigo de 1943, ao testamento.

²⁰ ANDRADE, Oswald de. *Feira das sextas...*, p. 144.

²¹ *Idem, ibidem*, p. 144.

da história”, a metástase que intitula seu artigo: “Sob as garras tradicionais das classes possuidoras, transformadas em partido político, a inevitável eclosão dos direitos populares é conduzida, amarrada e massacrada por um programa diabólico de fanfarronice filosófica, de cinismo corruptor e de brutalidade inaudita”.²² O obreirismo em geral sofre também este embrutecimento das massas identificadas com o soberano, como no caso paradigmático da Itália, com Mussolini. No Brasil, por sua vez, o “proletariado amortecera o seu impulso histórico com as leis sociais do sr. Getúlio Vargas”.²³ Já o PCB sofria de “paranoia vermelha”,²⁴ cada vez mais engessado e sectário, com o “desprezo pela inteligência e a luta contra a cultura”.²⁵ A gota d’água caiu com o apoio de Luís Carlos Prestes ao varguismo em 1945. Em 1947, Oswald repete, no artigo *Por que deixei o Partido Comunista*, publicado na sua coluna *Telefonema*, do jornal carioca *Correio da Manhã*, os motivos de seu

²² *Idem, ibidem*, p. 145.

²³ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão...*, p. 101.

²⁴ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão...*, p. 105. Na mesma página, Oswald diz que “o Partido Comunista se atribui a virtude de fazer nascer, com seu canto, o sol de todos os dias”.

²⁵ *Idem*, p. 107.

rompimento: “no seio do Partido, acentuava-se um desprezo obreirista, idiota e frio, para com a inteligência e a cultura”.²⁶

Benedito Nunes afirma que, esvaziadas as potências trabalhistas que levam ao rompimento com a orientação partidária, Oswald vai abertamente “reabrir o veio antropofágico de sua experiência passada, com a intenção expressa de atualizá-lo, dando-lhe forma de uma concepção de mundo, destinada a absorver dialeticamente o próprio marxismo”.²⁷ Circunstancialmente, o que determina este retorno é a tentativa de alicerçar a própria importância do escritor na fundação cultural do brasileiro: Oswald queria ser levado a sério e assegurar o destino de sua obra. No entanto, ainda segundo Nunes, a Antropofagia manteve-se em estado de duração latente pelo mesmo gesto em que havia sido renegada: o prefácio ao *Serafim Ponte Grande*, em 1933, é, a um só tempo, aquilo que nega e que traz a lume o documento de uma geração literária, publicado

²⁶ ANDRADE, Oswald de. *Telefonema*. 2 ed. aum. São Paulo: Globo, 2007, p. 311.

²⁷ NUNES, Benedito. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 53.

sem alterações - “o ato de contrição deixava incólume o objeto do repúdio”.²⁸ Esteve, por isso, sempre disponível a via do anarquismo fundamental que impulsiona o ideal político, artístico, econômico e filosófico de renovação da vida, com que o vínculo partidário se mostrava incompatível.

Neste retorno à Antropofagia, a biblioteca antropofágica amplia-se: agora, indo muito além dos viajantes, sertanistas e pensadores que narraram e pensaram os costumes dos indígenas, ela deixa de ser temática e passa a ser, por assim dizer, universal, canônica. Mas essa canonicidade é enganosa, pois “*lo que caracteriza a esta bibliografía es la convivencia de autores muy disímiles entre sí*”.²⁹ Gonzalo Aguilar se refere aqui à bibliografia que consta ao final d’*A crise da filosofia messiânica*, de 1950, na qual identifica, no disparate geral das referências e citações que não se coadunam com o gênero de tese acadêmica, o livro *Du règne de la mère au patriarcat*, de Bachofen, como ponto de apoio sobre que Oswald organiza sua biblioteca. A

²⁸ *Idem, ibidem*, p. 56.

²⁹ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*

reorientação das pesquisas de Oswald às portas de um novo mundo na década em crise em torno do autor suíço reafirma aquilo que Walter Benjamin chamava de lado profético de sua obra, a convocar tanto os teóricos do fascismo pelo apelo reificado e instrumentalizado das forças irracionais, quanto os marxistas pela sugestão de um comunismo primitivo:

Qual vulcão cuja poderosa montanha foi levantada por forças subterrâneas destinadas a dormir por muito tempo, essa obra apresentou-se durante meio século como uma massa imponente mas morna, até que uma nova manifestação das forças que o engendraram lhe veio transformar o aspecto e despertar a atenção dos curiosos para o seu maciço.³⁰

Na obra de Oswald, em meio às reorientações teóricas a que as novas forças do mundo novo que se sugeria nas frestas abertas pela guerra o levavam, a primeira menção a Bachofen aparece em uma entrevista a

³⁰ BENJAMIN, Walter. Bachofen. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 94.

Paulo Mendes Campos no *Diário Carioca*, em 1947, intitulada “*O êxito na terra substitui a esperança no céu*”. A entrevista, espécie de esboço para a tese *A crise da filosofia messiânica*, de 1950, é interessante justamente por ser um passeio pela biblioteca errante do escritor. Oswald correlaciona os livros que leu com a idade que tinha ao lê-los, estabelecendo como último marco o rompimento com o PCB, quando, diz ele, “experimentei uma livre excelente recuperação intelectual. O existencialismo robusteceu minhas posições de 28 – a Antropofagia”.³¹ Arrola a leitura, nesse período, de um leque amplo de autores, de Platão a Kierkegaard, e daí a existencialistas alemães, Scheler, Fondane, Dubac, Viale, Sartre, Beauvoir, Camus, Lefèvre, Jaspers e Chestov. Há também um retorno a Nietzsche, que, no seu *Dicionário de bolso*, da década de 30,³² Oswald havia alcunhado de “Super-Hitler”.³³ Por

³¹ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão...*, p. 122.

³² Não há data precisa, mas Maria Eugênia Boaventura anota que, pelo teor dos verbetes, é possível situá-lo contemporaneamente à produção teatral engajada de Oswald, durante a época de seu compromisso político-partidário (BOAVENTURA, Maria Eugenia. “Um dicionarista antropófago”. In: ANDRADE, Oswald de.

esse caldeirão de referências disparatadas, lamentando o “intelectual atingido pelo caráter odioso de revelação que tomou o marxismo na militância”, Oswald comenta a crise do espírito e o limiar dos novos tempos a se anunciarem:

Esta crise que todos reconhecem não é crise. É a morte de um certo espírito, de uma certa cultura. Tomemos a palavra “cultura” como o conjunto de relações que assinalam uma certa fase da história. Estamos diante de um novo espírito, de uma nova cultura. Estamos em face dos tempos novos. No limiar do que eu chamo de ‘cultura de liberdade’. Quem se assombra com o avião sem piloto não entende que a ele e ao progresso técnico que representa correspondem a erótica moderna, trazida pelo nu e pelo esporte, a rapina e o pronunciamento político, o celibato e a glória de Tarzã. E que, de um certo modo, essas novas formas são também um progresso. Pelo menos assinalam uma experiência e uma ruptura com um velho ciclo em que se fez a penosa

Dicionário de bolso. São Paulo: Globo, Secretaria de Estado da Cultura, 1990.)

³³ ANDRADE, Oswald de. *Dicionário de bolso...*, p. 73.

marcha do homem apoiado na técnica e na arte, como no direito, na ética e na religião, em busca da liberdade. Porque, através de quarenta séculos de história conhecida, o que o homem procura é a liberdade que perdeu quando escravizou o seu semelhante. Daí eu chamar de “cultura de servidão” a esse longo período ilustrado na Grécia pelo mito de Prometeu, que procurou libertar os homens, oferecendo-lhes o fogo e portanto a técnica. “Como a fraca formiga, eles habitavam sob a terra, em cavernas profundas”. O velho Ésquilo está na alvorada da consciência desse ciclo, dando pela poesia e pelo drama a medida daqueles outros ‘tempos novos’. Também ele canta na *Orestia* as reivindicações do patriarcado em face do adultério, que vai ser a sua cansativa longa sina. As Erínias são assinaladas por Bachofen como as últimas defensoras do direito materno. O matriarcado tomba ante o voto de Minerva que absolve Orestes matricida. Com o matriarcado cai a propriedade comum do solo e inicia-se dialeticamente o progresso – a propriedade privada, fortalecida desde então pelo direito paterno e

pela herança (*Pater est quem nuptiae demonstrant*).³⁴

Reencontramos, no retorno à Antropofagia, a velha oposição entre o matriarcado antigo e o patriarcado que se caracteriza pelas formas de vida baseadas na propriedade privada e na família indissolúvel. Entretanto, o matriarcado tem agora uma nova ancoragem histórica: não mais aquele com que teria topado o português em Pindorama num dia de chuva, mas aqueloutro, antiquíssimo, cujo fim foi narrado por Ésquilo, na transformação das terríveis Erínias, deusas ctônicas guardiãs do direito materno, do direito do sangue, em Eumênides, deusas do lar, espaço que lhe assinala o novo direito da cidade. Oswald aprofunda a oposição entre o regime da civilização - que chancela pela herança vínculos não mais sanguíneos (mãe-filho, ligados pelo ventre materno), mas espirituais (pai-filho, ligados pelas núpcias do primeiro com a mãe do último) - e o do homem natural, com a referência a uma outra Idade do Ouro não mais americana, mas oriental. De todo modo,

³⁴ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão...*, p. 122-123.

embora ancorado no passado, o matriarcado permanece sendo o programa de uma comunidade por vir, aquela que há de restaurar entre nós a cultura de liberdade. Oswald mostra como sinal disso a regulamentação do divórcio – que já era uma das propostas do direito antropofágico no Congresso que seria realizado em 1929 - em diversas nações civilizadas, em afronta direta à família monogâmica cristã. Esta crise da família se desenrola como uma crise geral de fundamentos, mais essencial que as crises periódicas do capitalismo. É todo um sistema em decomposição, que se manifesta também na economia, no indivíduo, nas artes, na literatura, no pensamento: tal como a Antropofagia já era descrita em 1928, mas agora tendo no horizonte a experiência dos fascismos históricos, do Estado Novo e da Segunda Guerra Mundial, sinais gigantescos da crise. Nesta crise, abandonam-se os princípios cristalizados que, “estabelecidos, agem poderosamente na defesa da moral, da estética e da legislação”, com o retorno, pela “infantilização de tudo”, “à humana personalidade,

desviada e perdida no longo caminho da ‘cultura da servidão’”.³⁵

Nada muito diferente do que vínhamos vendo até aqui, com a descida antropófaga e o retorno ao homem natural, selvagem, no Matriarcado de Pindorama. Agora, entretanto, parece haver um cuidado maior de Oswald, leitor dos existencialistas, em formalizar uma *Weltanschauung*, como escreverá n’*A crise da filosofia messiânica*, e que por ora Oswald dá o nome de “cultura”. Sua tarefa agora é a de pesquisar um modo de existir no e perceber o mundo que se contraponha à cultura de servidão, e é Bachofen quem lhe fornecerá uma imagem possível desse mundo.

Publicado em 1938, *Du*

***A polarização
simbólica: o
feminino e o***

règne de la mère au patriarcat é uma seleção francesa de excertos de *Das Mutterrecht*, seleção feita

pelo escritor suíço Adrien Turel.³⁶ Dela, Oswald, claramente inspirado na polarização agônica entre Apolo

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 126.

³⁶ BACHOFEN, Johann Jakob. *Du règne de la mère au patriarcat*. Trad. ao francês por Adrien Turel. Paris: Aire, 1990.

e Dioniso na obra de Nietzsche,³⁷ retira novos elementos para a polarização entre direito materno e direito paterno, elementos a que devemos nos dedicar agora.

Vimos anteriormente que, no ensaio sobre o simbolismo mortuário dos antigos (*Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*), de 1859,³⁸ Bachofen conceitua o símbolo como aquilo que reúne em tensão polarizada opostos como o claro e o escuro, o urânico e o telúrico, a vida e a morte. Nesta polarização, em que os contrários não se excluem, estão os elementos que se fornecem ao mito como matéria para seu

³⁷ Lançado na Basileia, em 1871, *O nascimento da tragédia* de Nietzsche, embora não nomeie Bachofen, já no seu início dá mostras de seu tom bastante bachofenino, ao decalcar o conflito fundamental que o rege dos conflitos entre o masculino e o feminino: “Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da introvisão [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisiaco*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações” (NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia* ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 24.)

³⁸ In: BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right*, selected writings of J.J. Bachofen. Trad. ao inglês por Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1992. A fim de evitar a proliferação de notas, nos próximos parágrafos, salvo indicação contrária, as citações de Bachofen referem-se a este livro, do qual apenas serão indicadas as páginas entre parêntesis.

desenvolvimento, como conflito, reconciliação e, eventualmente, disjunção exclusiva de seus elementos, com o domínio de um sobre o outro. Bachofen formula essa ideia após uma visita ao columbário subterrâneo da Villa Pamphili, ao pé da Porta San Pancrazio do antigo muro de Roma, columbário este descoberto em 1838. Lá, põe-se a estudar as pinturas murais. Chamam-lhe a atenção uma variação do motivo de Ocnos, o homem condenado no inferno a trançar eternamente uma corda que está sendo comida, na outra ponta, por um asno, e a apresentação pictórica de três ovos sobre um tripé no meio de um grupo de cinco homens. Especificamente quanto ao último motivo, os ovos pintados na parede de um sepulcro, em cores claras na metade de cima, e escuras na metade de baixo, sugerem a Bachofen uma criação telúrica “*as the result of eternal becoming and eternal passing away, as a never-ending movement between two opposites poles*”. A oposição entre a morte – a tumba – e o nascimento – os ovos -, bem como entre o claro e o escuro, “*concretizes a profound thought which the greatest of ancient philosophers seemed unable to express fully in words*” (p. 25). Semelhante raciocínio

Bachofen aplica ao motivo de Ocnos, que opõe à atividade criativa das mãos humanas que tecem a corda a força destrutiva do animal demoníaco, que tudo dissolve, em uma eterna batalha: *“Two equal currents oppose one another, and through their antagonism the eternal youth of creation is preserved. The short end of the rope which stands between the creative and the destructive principle is visible creation eternally in motion, never for one moment the same”* (p. 60).

O símbolo, defende Bachofen, revela um saber que não pode ser perfeitamente comunicado pelo pensamento discursivo, pelo *logos*. A respeito, já havíamos visto como o diletante da Basileia considerava que a apreensão dos saberes antigos não pode se valer da linguagem humana, *“too feeble to convey all the thoughts aroused by alternation of life and death and the sublime hopes of the initiate”* (p. 49). Trata-se, o símbolo, e na sequência o mito que o interpreta, de uma linguagem própria à religião mais antiga, que *“tells us not so much about the nature of the gods as about the physical conditions of creation”* (p. 28). É como se a própria matéria fosse a exegese de suas condições de surgimento

e desapareição, a expressão do eterno ciclo da criação e da destruição, ou, em uma imagem cara a Bachofen, como também a Heráclito, uma corrente sempre fluente entre o nascimento e a morte, a que a matéria está sempre sujeita.

O privilégio que Bachofen confere ao símbolo e ao mito no estudo dos antigos combina o método histórico com a crítica radical do racionalismo, incapaz, para o autor suíço, de apreender uma *Weltanschauung* diferente da sua. Dois são os principais efeitos de sua abordagem, na medida em que “*his approach to history is mythological and his approach to myth historical*”.³⁹ O primeiro deles é efetuar o corte heurístico entre o estudo filológico, especialmente aquele produzido pela academia prussiana, que, por ter raízes na ascensão do *logos*, é considerado insuficiente para dar conta da realidade do pensamento religioso ou mítico, e a forma de abordagem que esta realidade demanda, uma vez que “*like can be grasped only by like*” (p. 15). A aproximação a tal visão de mundo exige do estudioso

³⁹ DAVIES, Peter. Myth and Maternalism in the Work of Johann Jakob Bachofen. *German Studies Review*, vol. 28, n. 3, out 2005, pp. 501-518, p. 509.

aquela *Begeisterung* (entusiasmo, o sentimento de entrega ao divino ou sobrenatural que está na própria matéria) que Furio Jesi destacava como contraparte das boas maneiras do pesquisador diletante que, em atitude respeitosa com os mortos e vencidos, e dando vozes à história reprimida pela historiografia filológica, aceita a conversão pelo objeto contemplado.

O segundo efeito é a historicização do mito conforme as forças que nele se opõem, segundo uma periodização que vai do saber telúrico ao solar, e os correspondentes princípios feminino e masculino, privilegiando sistemas de ideias ou organizações mentais sobre fatos positivos.⁴⁰ De início, a polarização íntima

⁴⁰ “*La recherche historique selon Bachofen n’a de sens que dans la mesure où elle prend pour objet les idées développées par les hommes du passé. Il ne s’agit pas de reconstituer des enchaînements de faits, mais de comprendre les réactions mentales d’êtres humains, réactions d’ordre intellectuel où spirituel, face à ces faits.*” (BORGEAUD, Philippe. *La mythologie du matriarcat* : l’atelier de Johann Jakob Bachofen. Genève : Librairie Droz, 1999 ; p. 48). Também Furio Jesi: “<<Nessuna singola tradizione storica è mai stata provata. Noi non facciamo altro che raccogliere delle voci>>. In realtà, egli [Bachofen] non si limita a <<raccogliere delle voci>>, ma integra quelle voci, quei miti, con i simboli naturali, di per sé estranei all’ambito umano (l’albero, le api, gli astri ecc.), nei quali vede una sopravvissuta preistoria; ed in essi non riconosce una hegeliana <<sapienza divina>>, ma una legge immanente nel creato” (JESI, Furio. *Bachofen*. Torino: Bollato Boringhieri, 2005).

dos opostos, a eterna circularidade entre os elementos, é vista por Bachofen como “*the fundamental law of tellurian life*” (p. 28), da vida da matéria, a que se ligam os cultos dionisíacos, “*based entirely on matter and on the feminine-material principle of nature in its aspect of fecundation*” (idem). É dizer, Bachofen parece sugerir que o símbolo, primariamente, responde a uma concepção telúrica do mundo, material e feminina. Não obstante, e voltemos para os ovos bicolores do columbário da Villa Pamphilli, o símbolo reúne em si também uma segunda metade, correspondente ao claro, ao céu, à potência incorpórea masculina:

It comprises all parts of material world: heaven and earth, light and darkness, the male and the female potency of nature, the stream of becoming and that of passing away, the germ of all tellurian organisms, of the higher and lower creation, and the whole world of the gods who, of material origin like the entire tellurian world, have one and the same mother as men, animals and plants, namely, the dark egg. In the Orphic-Bacchic mystery egg the initiate sees not only his own genesis

but also that of his god, and from this insight he derives the hope that he will share in the lot of the god born of the same egg, the certainty that tellurian birth can rise to the immortality of the higher luminous world (p. 29).

Há nessa passagem o princípio da historicização do símbolo, bem como do mito que lhe serve como exegese. Adequado a expressar a criação telúrica, da criação sujeita à destruição, o símbolo reúne em si, em contração polarizada, também a potência masculina, mais alta, luminosa, e imortal, dos deuses que também tiveram origem na terra, mãe de todos os seres da criação. A este primeiro momento, o do princípio material, está referenciado o culto de Dioniso Dimetor, o deus fálico que, surgido da escuridão do útero materno, fertiliza a matéria. É dizer, o princípio masculino aparece nos cultos órficos e báquicos como filho e esposo de Afrodite, e a ela submetido: *“the phallic god cannot be thought of separately from feminine materiality. Matter, the mother who bore him to the light, now becomes his wife”* (p. 30). A união sexual, a mistura em Eros, é o que marca o fundamento da lei dionisíaca, efetivada pelo

gamos, o casamento, concebido inicialmente nos termos da sensualidade material do nível telúrico. Há, entretanto, e posteriormente, um nível urânico em que o casamento alcança a pureza da exclusividade, a monogamia marcando aí a precedência, já prevista na polarização simbólica, do princípio masculino.

Portanto, os princípios feminino e masculino, ou, conforme as séries paralelas que Bachofen desenvolve, telúrico (ou ctônico) e solar, material e espiritual, noturno e diurno, opõem-se no símbolo sucessivamente em função de regimes diferentes de precedência, demonstrados pelo mito. A bem da verdade, Bachofen parece postular um princípio feminino único de doação do material, receptivo à ação formalizante do princípio masculino, que funciona como a ponta solta da polarização. Sob a precedência do regime feminino, do sensualismo dionisíaco, o princípio masculino é simbolizado pela água fertilizante, que forma, misturado com a terra, o pântano primitivo, ou o lamaçal de que Benjamin, inspirando-se no autor da Basileia, se vale para descrever o mundo de formas instáveis de Kafka,

que insiste no presente.⁴¹ É também esta a paisagem primordial de que se vale Oswald de Andrade para situar o “mistério gozoso” de seu *O santeiro do mangue*, terminado no mesmo ano d’*A crise da filosofia messiânica*: no mangue, no lodaçal, local da antiga zona carioca de prostíbulos, ergue-se a “noite hetaira” que dissolve “o inferno das obrigações” – vestígio de um mundo primitivo que sobrevive à margem do (mas

⁴¹ Citamos novamente o trecho de Benjamin: “Não conhecemos a composição dessa família desconhecida, constituída por homens e animais. Só uma coisa é clara: é ela que o força, ao escrever, a movimentar períodos cósmicos. Obedecendo às exigências dessa família, Kafka rola o bloco do processo histórico, como Sísifo rola seu rochedo. Nesse movimento, o lado de baixo desse bloco se torna visível. Não é um espetáculo agradável. Mas Kafka consegue suportar essa visão. ‘Ter fê no progresso não significa julgar que o progresso já aconteceu. Isso não seria mais fê’. A época em que ele vive não representa para Kafka nenhum progresso com relação ao começo primordial. Seus romances se passam num lamaçal. A criatura para ele está no estágio que Bachofen caracterizou como hetáirico. O fato de que esse estágio esteja esquecido não significa que ele não se manifeste no presente. Ao contrário, é esse esquecimento que o torna presente. Ele é descoberto por uma experiência mais profunda que a do homem comum. Em uma de suas primeiras anotações, escreve Kafka: ‘Eu tenho experiência e não estou brincando quando digo que essa experiência é uma espécie de enjôo em terra firme’. Não é por acaso que a primeira *Reflexão* parte de um balanço. Kafka é inesgotável em sua descrição da natureza oscilante das experiências. Cada uma cede à outra, mistura-se com a experiência contrária” (BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 155

também sustentando o) Patriarcado.⁴² Mas, num estágio posterior do desenvolvimento religioso, o princípio masculino, galgando precedência sobre o feminino, eleva-se da água para a luz, tornando-se mais espiritual: *“A more material and hence lower view will look upon the water as seat and carrier of the generative power, while a more immaterial and hence purer view will find it in the imponderable sunlight”* (p. 36). Assim, a historicização do símbolo passa do eterno círculo da vida e da morte para uma concepção superior, a da apoteose, da deificação, da sublimação espiritual sobre a matéria. A propósito, analisando os ritos funerários dos jogos circenses, representados em diversos relevos dos sarcófagos, Bachofen nota essa apoteose no caso paradigmático de Augusto: *“The games at Mincio beach were designed to proclaim that Augustus had been*

⁴² ANDRADE, Oswald de. *O Santeiro do Mangue e outros poemas*. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1991. A exemplo de Benjamin, com sua topografia de Paris a partir das passagens, dos cemitérios, dos bordéis, dos recônditos ocultos, Oswald, ainda que de forma certamente menos alentada, realiza neste poema uma espécie de topografia do Rio de Janeiro pelo porto, pelo mangue e pelos prostíbulos da região, - como o havia feito com São Paulo na *Trilo* aquilo a que a cidade dá as costas mas que está no seu mais íntimo: “o que importa a uma sociedade organizada é possuir e manter o seu esgoto sexual” (p. 38).

received among the immortals. The supreme idea of the circus relief was, then, that the deceased had passed into the company of the gods and donned the garment of immortality” (p. 39). Na história do mito, o homem, pelo menos o homem enquanto forma, se liberou do eterno fluxo do tornar-se e perecer para se fazer imortal.

Enquanto no ensaio

***O direito materno:
consequências
éticas, econômicas
e religiosas***

sobre a arte mortuária dos antigos Bachofen dedica-se a apresentar as potências contidas no símbolo e

indicar-lhes um princípio de historicização, em *Das Mutterrecht* ele as identificará nos diversos mitos que formam o cabedal da obra. Neste livro, desdobra o autor o motivo do *gamos*, segundo o *ágon* que havia identificado nas potências em jogo no símbolo e que se estratificam nas camadas do mito. Seguindo sua ideia do mito como documento de época, Bachofen recolhe diversas narrativas e as lê como que escavando os sedimentos para descobrir nas forças derrotadas os ossos de um mundo ou perdido ou que permanece recalçado,

como substrato inconfesso do mundo de cujo triunfo o mito em questão faz parte.

“*Up until now* – inicia Bachofen sua obra monumental – *archaeologists have had nothing to say of mother right*” (p. 69). Trata-se de um elemento que passou despercebido por quem se interessou pela cultura antiga, uma vez que a organização matriarcal da sociedade é não só ignorada pelos modernos, como também é estranha para os próprios clássicos. É nesse estranhamento que Bachofen mergulha. Seu ponto de partida é a descrição que Heródoto faz dos Lícios. Em suas *Histórias*, o cronista de Halicarnasso assim se refere àquele povo:

Os Lícios são originários de Creta, da época remota em que a ilha era toda habitada por bárbaros. [...] Seus costumes foram emprestados em parte dos cretenses, e em parte dos cários. Mas há um costume que lhes é próprio e que não compartilham com nenhum outro povo: tomam eles o nome da mãe, e não do pai. Se perguntamos a um lício quem é, apresentará ele a linhagem materna e enumerará as mães de sua mãe. Com

efeito, se uma mulher livre se casa com um servo, sua prole será considerada nobre. Por outro lado, se um cidadão livre, mesmo o maior deles, tomar uma estrangeira ou uma concubina, sua prole será privada de cidadania.⁴³

A filiação matrilinear surge, portanto, como a pedra de toque do direito materno em Bachofen, o primeiro elemento que desencadeia a série de mitos de que vai se ocupar. Também é de se notar que essa série começa não por um mito, mas pela etnografia de Heródoto. Suas *Histórias* participam do conjunto de narrativas que replicam a viagem de Ulisses: é sob a forma do *nóstos*, da aventura de se retornar sempre ao próprio país, que a cultura clássica, em seus mitos ou narrativas, se refere aos bárbaros.⁴⁴ Opera-se aqui

⁴³ *Histórias*, I, 173, tradução minha a partir de texto grego estabelecido por A. D. Godley, disponível na Perseus Digital Library, da Tufts University (<http://migre.me/twedn>).

⁴⁴ “Estrangeiro, bárbaro – mais longe, quando se aproxima das zonas dos confins, nos limites da *oikouménē*, o viajante não deixará de descrever povos estranhos, admiravelmente sábios ou selvagens temíveis, situados na fronteira entre o humano e o não-humano. Em seguida, mais além ainda, seres estranhos, senão francamente monstruosos. Tudo isso não constitui senão uma enumeração exata das principais categorias da ‘heterologia’ dos gregos. Essas

paradoxo semelhante àquele que Raúl Antelo reconhece na escritura do modernismo, quando a busca da diferença nos confins do Ocidente retorna para a reconstrução de uma “identidade antropofágica” que seja, em si mesma, um modo de ser universal.⁴⁵ Porém, diferentemente da escritura do modernismo, que se reconhece habitando justamente os confins, e portanto originariamente decentrada, a etnografia clássica se coloca no centro de um mundo que é, perifericamente, monstruoso, e se

categorias não são, além disso, fixas: é preciso vê-las antes como referências de ordem geral (entre as quais há alguma circulação) e como operadores intelectuais, graças aos quais os gregos puderam, dizendo o outro, pensar a si mesmos: interrogar-se, afirmar-se, atribuir-se os bons papéis e os primeiros lugares – até duvidar de si mesmos, mas sempre mantendo a posição de mestres do jogo. [...] Interessa-nos o olhar (quase) sempre atônito de Heródoto ou o olhar (quase) nunca surpreso de Apolônio. O olhar do turista grego, que não deixa de avaliar o outro com o esquadro do mesmo e sabe sempre, no fundo, o que se passa – ou, ao contrário, ‘o olhar distanciado’ de quem, com o percurso e a diferença, põe à distância o mesmo, inclusive o põe em questão, esse olhar que, recorrendo ao diferente e à valorização do outro, traduz a dúvida do mesmo sobre o que ele é, o olhar, enfim, que não cessou de percorrer de novo o passado e de apropriar-se dele sempre de novo, para certificar-se de si, ‘encontrando de novo’ os sinais e traços de uma antiga identidade grega a ser recomposta e reativada.” (HARTOG, François. *Memória de Ulisses*, narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p. 17-8).

⁴⁵ ANTELO, Raúl. A catástrofe do turista e o rosto lacerado do modernismo. Texto apresentado no Colóquio *Pós-crítica*. Universidade Federal de Santa Catarina, dezembro 2006.

atribui a astuciosa tarefa, própria à epopeia, de conjurar pelo engodo as forças antigas às quais estava o homem, ainda demasiado bestial, sujeito.⁴⁶ A trajetória de Bachofen assemelha-se à da narrativa clássica: é preciso sempre retornar ao patriarcado espiritual ateniense e, sobretudo, romano. Mas Bachofen investe no desvio e nele se demora, para desvelar os restos sobreviventes desse tempo remoto que cumpre recalcar. Na empreitada, constitui uma imagem na qual o Ocidente não se reconhece ou contra a qual se constitui,⁴⁷ embora lhe seja impropriamente própria: a do direito materno que está no seu limite, e, na medida em que se dá a ver por meio dos dispositivos discursivos que moldaram a auto-imagem da Antiguidade clássica, no seu centro, como a exceção fantasmática que cumpre confinar.⁴⁸ Confinados os

⁴⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

⁴⁷ Recorde-se que, em sua última grande obra, *Die Sage von Tanaquil*, de 1870, Bachofen polariza justamente Ocidente-Oriente, este como substrato recalcado de forças antigas, assírio-babilônicas, que se retraem na epopeia e na história romanas.

⁴⁸ LORAUX, Nicole. *Les mères en deuil*. Paris : Éditions du Seuil, 1990 e BORGEAUD, Philippe. *La cité grecque au féminin* (Notes critiques) [À propos de Nicole Loraux, *Les mères en deuil*, Paris,

confins, é a tarefa do pesquisador diletante liberá-los, ainda que rumo ao passado remoto, para seguir-lhes os desvios.

Por isso, nos diz Bachofen, “[a]lthough Herodotus regards them – os lícios – merely as odd deviation from Hellenic customs, closer observation must lead to a deeper view. We find not disorder but system, not fancy but necessity” (p. 70). Não sendo desordem, tampouco se trata, a organização familiar matriarcal, de uma peculiaridade restrita a uma etnia. Basta a Bachofen lembrar do costume egípcio que determina que as filhas provejam os pais em sua velhice, segundo Diodoro; do costume dos cântabros, relatado por Estrabão, de que as irmãs devem prover de dotes seus irmãos; e da passagem de Políbio sobre a genealogia matriarcal dos lócrios epizefireus para o autor afirmar a universalidade de uma outra forma de organização social que precedeu à clássica, como uma fase cultural da humanidade que entrou em declínio com o desenvolvimento do sistema patriarcal.

Postulada a precedência do matriarcado ao sistema patriarcal, bem como sua universalidade, Bachofen reafirma a tese de que tal sistema deve estar registrado no mito. E a exemplifica na história mítica dos reis lícios, segundo a qual Laodâmia foi preferida a seus irmãos para herdar o trono de Sarpédon.⁴⁹ Não se avexa Bachofen de valer-se aqui de uma fonte tão tardia como Eustácio de Antióquia, justamente porque, ao contrário dos historiadores modernos que se ocupam da Antiguidade a partir da crítica das fontes, “*the learned Byzantine does not question, much less modify the tradition because of the anomaly he seems to find in it*” (p. 73). É, aliás, na aceitação acrítica da tradição que reside sua confiabilidade, uma vez que a operação crítica que estranhasse o fato da herança materna está mais propensa a desautorizar a fonte como absurda, ou mesmo como meramente mítica. É dizer, para Bachofen, em

⁴⁹ Bachofen faz referência aqui aos comentários de Eustácio de Antióquia à Iliada de Homero. Há um pequeno equívoco de sua parte, entretanto: Laodâmia recebe o trono, na verdade, de Belerofonte, seu pai, de cujo mito nosso autor irá ocupar-se longamente no capítulo dedicado aos lícios em *Das Mutterrecht*. Sarpédon é, na verdade, *filho* de Laodâmia com Zeus, e ela lhe passa o poder com exclusão de seus irmãos, Isandro e Hipóloto – herança, como se vê, matrilinear.

aberta polêmica com a historiografia de Niebuhr e Mommsen, quanto mais uma fonte está inclinada à crítica do mito, como sua instância julgadora, mais predisposta está à falsificação. Aliás, o mito, na medida em que apresenta certos elementos incompatíveis com o modo de ser helênico (e isto é, para o diletante da Basileia, prova de que o matriarcado não é fruto de invenção),⁵⁰ passa por rearranjos de acordo com a prevalência das forças em jogo: “[o]ld features are overlaid by new ones, the venerable figures of the matriarcal past are introduced to contemporaries in forms consonant with the spirit of the new period, harsh features are presented in a softened light; institutions, attitudes, motives, passions are reappraised from a contemporary point of view” (p. 74). É isso que Bachofen chama de “*vestiges of matriarcal*

⁵⁰ Lembrando que o mito está para as organizações sociais como sua expressão natural. A respeito, diz Philippe Borgeaud, em uma pesquisa sobre Bachofen, em que se dá a ver a herança romântica no jurista suíço: “*Contrairement au mythikon (qui se laisse traduire en fabula), le mythos n’est ni fiction ni une invention des poètes. Le mythos est, au contraire, le véhicule d’expression nécessaire, naturel et universel d’une humanité primitive. Ainsi, le mythe ne relève ni du discours poétique, ni de l’allégorie. Produit d’une humanité ancienne, il apparaît comme une réaction aux manifestations menaçantes de la nature.*” (BORGEAUD, Philippe. *La mythologie du matriarcat* : l’atelier de Johann Jakob Bachofen. Genève : Librairie Droz, 1999 ; p. 41).

form woven into the prehistory of all ancient peoples” (idem), e que inspira a *Errática* de Oswald de Andrade, a “ciência dos vestígios errantes” que diz ser preciso criar n’*A crise da filosofia messiânica*.⁵¹ Nunca é demais ressaltar a similitude entre os dois autores no que diz respeito a *levar a sério* o que parece, segundo certo regime de sociedade ou pensamento, derrotado e relegado às margens da história – o matriarcal e o selvagem.

Com o esclarecimento de seus princípios heurísticos, temos o primeiro dos efeitos de sua abordagem, tal como mencionamos mais acima: importa para Bachofen separar-se da razão filológica e adotar uma disposição de estudo conforme lhe exige o objeto. A partir daí, delinea-se o que havíamos elencado como segundo efeito de sua abordagem: a da historiografia baseada nas camadas de vestígios inscritos dos mitos, em conformidade com o sistema, já esboçado no ensaio sobre a arte mortuária, da polarização dos símbolos, agora desdobrados numa periodização especulativa da

⁵¹ ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica*. In: IDEM. *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011, pp. 138-215; p. 152.

pré-história que oscila entre as séries paralelas do princípio feminino e do princípio masculino. Numa das paralelas que se confrontam, a feminina, está o que é material, sensual, escuro, seco, sinistro, passivo, o ctônico e o telúrico, e, na outra, masculina, o que é abstrato, espiritual, claro, úmido, destro, ativo, o aquático e o urânico. Esse sistema “*characterizes mother right as the law of material-corporeal, not of higher spiritual life, and shows the matriarcal world as a whole to be a product of the maternal-tellurian, not of the paternal-uranian attitude toward human existence*” (p. 78). Este mundo do matriarcado, como material e corporal, está diretamente referido à ligação afetiva mãe-filho, dado que se trata de uma comunhão de corpo, da matéria conectada pelo cordão umbilical. Nisso se fundamenta o aspecto ético do pensamento e da religião antigos, que precede o patriarcado na mesma medida em que a relação mãe-filho é também mais antiga que a relação pai-filho. Dependendo a paternidade de uma descoberta que a maternidade prescinde, o amor paterno representa um importante ponto de virada no desenvolvimento da cultura humana, dado que requer um grau maior de

desenvolvimento moral que o amor materno, este caracterizado esotericamente por Bachofen como uma universalidade natural, ou seja, como “*that mysterious power which equally permeates all earthly creatures*” (p. 79).⁵² Também fundamentará, o amor paterno, novas

⁵² Há aqui uma visão inconfessadamente burguesa da mulher como mãe, e da mãe como o elemento sempre passivo, receptivo, e doador incondicional de vida e de amor, um mistério que existe por si. Mas embora Bachofen parta dessa redução mulher/mãe, como acabou se destacando na leitura de Bäumler a que nos referimos no primeiro capítulo, seu sistema apresenta diversas linhas de fuga. Em ensaio sobre o direito materno, no qual Erich Fromm recupera Bachofen contra a direita da *Bachofens Renaissance* na Alemanha, o psicanalista alemão destaca como as ideias iluministas que levavam à emancipação da mulher pela via da igualdade dependiam da postulação abstrata da identidade entre os sexos. Como cidadã em situação de igualdade política, a mulher “estava sendo emancipada para se tornar um homem burguês”, o que não significa outra coisa que a prevalência de uma ideia masculina de política (FROMM, Erich. *Direito materno e psicologia social*. In: IDEM. *A crise da psicanálise: ensaios sobre Freud, Marx e a psicologia social*. Tradução de Álvaro Cabral. Zahar: Rio de Janeiro, 1971; p. 112). As políticas reacionárias voltaram, entretanto, a acentuar a diferença natural dos sexos, e por essa via seguiu também o romantismo, que primeiro viu na mulher a amante com quem se unia para a experiência da humanidade, e depois a mãe, com quem se unia para um retorno à natureza e à terra. Nicole Loraux demonstra como a filologia cratiliana de Bachofen, por vezes pouco rigorosa, ao fazer remontar o nome Gaia de uma fórmula casamenteira dos romanos (*ubi tu Gaius, ibi ego Gaia*) aos étimos gregos *Gaia*, *gyné* (mulher) e *gê* (terra), identifica na agricultura o princípio da união regrada dos sexos. Repete, assim, a ideologia helênica – coincidente, diz Loraux, com a do Corão – de que a mulher é apenas um campo arável para a colheita de filhos legítimos, e é nisso que consiste a postulação da

instituições jurídicas, de que nos ocuparemos mais adiante.

eticamente, a precedência da maternidade nas relações sociais determina a lealdade à mãe e à terra que concebem o homem, que deve protegê-las e vingá-las, bem como a suas irmãs. Para Bachofen, o vínculo de amor que se forma segundo esses parâmetros não é

identidade mulher-terra, “[t]ant il faut que les femmes soient comme la terre, et la Terre inlassablement, naturellement et joyeusement féconde” (LORAUX, Nicole. *Né de la terre: mythe et politique à Athènes*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 168). Porém, para Fromm, “o próprio Bachofen superou amplamente a interpretação reacionária potencial da sua teoria, ao explorar o princípio das diferenças entre os sexos de modo radical e descobrindo antigas estruturas sociais e culturais em que a superioridade e autoridade da mulher eram evidentes” (p. 113). É importante sublinhar que onde a tradução norte-americana de *Das Mutterrecht* se vale do termo “matriarcado” Bachofen escreve em realidade *Gynaikokratie*, o poder das *mulheres*, o que pode indicar uma reversão possível daquela redução: a mãe é, antes de tudo, mulher. Não se trata aqui, é claro, de contrapor-se a Loraux, que comprova muito eficazmente como a identificação da mulher com a terra serviu, tanto na Grécia clássica quanto entre os modernos, para o esvaziamento de sua diferença e a conjuração de seu perigo. Não custa sempre recordar que Bachofen era efetivamente um reacionário e considerava o patriarcado moralmente superior ao matriarcado. Mas como diz o próprio Oswald de Andrade, por ter sido o suíço o que melhor documentou a revolução da passagem do matriarcado para o patriarcado, nele está a linha de fuga que o distancia dos últimos românticos burgueses que já, consolidados no poder, não necessitavam mais afirmar a emancipação feminina (ANDRADE, Oswald de. *Variações sobre o Matriarcado*. In: IDEM. *A utopia antropofágica...*, p. 300).

apenas mais intenso, como mais universal, menos restritivo e defensivo: “[w]hereas the paternal principle is inherently restrictive, the maternal principle is universal; the paternal principle implies limitation to definite groups, but the maternal principle, like the life of nature, know no barriers” (p. 80). Daí o sentimento de fraternidade universal, que Oswald de Andrade faz derivar do fato de que “o primitivo não ligava o amor ao ato da geração”.⁵³ Por isso Oswald o vê como imune ao fechamento endogâmico patriarcal, voltado à conservação da herança e da propriedade dentro de um grupo. O princípio materno é, dessa forma, a base da liberdade e igualdade universais dos povos primitivos, bem como de sua hospitalidade e aversão a restrições de qualquer espécie. São, esses povos, os instituidores das grandes festas, e sua fraternidade estende-se além da espécie: eles “assigned special culpability to the physical injury of one’s fellow men or even of animals” (p. 81). Caracterizado por Bachofen como uma espécie de Idade de Ouro – e é assim que Oswald o lê – “[t]he matriarcal period is indeed the poetry of history” (p. 83), por sua

⁵³ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 152.

grandeza heroica e pela bravura cavalheiresca que a beleza feminina inspira no homem. A mulher o impele à guerra e à aventura: “[a]ll warlike people, Aristotle remarks, serve the women and the study of later epochs teaches the same lesson: to defy danger, to seek adventure, and to serve beauty – these virtues betoken the fullness of a nation’s youth” (p. 84). A guerra e o nomadismo destes povos, a que se liga seu caráter poligâmico, reagente a formas fixas da existência ao modo patriarcal, Oswald os equaciona, num manuscrito sem data, mas provavelmente escrito após 1947, já que Bachofen é nele citado, à exogamia, tal como peculiarmente ficou caracterizada nos tempos da *Revista*:

Entra aqui um problema atinente ao mundo móvel das migrações. Os povos que se estabilizam, no patriarcado. O eixo de sua vida é a herança que cria formas fixas de existência. Os povos matriarcais não se conservam na rigidez da morada, na produção regular da fazenda ou da cultura, no trabalho quotidiano e regular da casa. Sua lei é o movimento. A exogamia é seu destino. Note-se como os povos que,

anteriores ao Império Romano milenarmente tinham adotado a forma de vida patriarcal não migraram, não invadiram as escoras unidas do mundo latino. Não vieram do Egito ou da Grécia as ondas sucessivas de invasores com suas vicissitudes famélicas. Vieram dos reservatórios poligâmicos da anônima e deserdada humanidade asiática, nórdica e balcânica.

Compete aqui, ligeiramente que seja, caracterizar os povos matriarcais na sua economia, no seu direito, na sua moral. O direito era o direito da guerra, a moral, a da liberdade, e economia, a economia do ser.⁵⁴

No aspecto religioso, que Bachofen considera a maior força constituinte e destituente da civilização, o autor atribui, referindo-se a incontáveis fontes e mitos, à mulher a inclinação ao sobrenatural e divino, ao irracional e miraculoso, que forma a cultura das nações e a educação dos homens. É com a mulher que nascem as profecias e com elas é que se mantém o cuidado com a fé e com o ritual. É também aí que está a força do “*weaker*

⁵⁴ ANDRADE, Oswald de. O antropófago. In: Estética e política..., p. 386. Deixemos para o momento oportuno a melhor caracterização do que seria esta “economia do ser”.

sex” (p. 86). Bachofen descreve a religião pelásgica como paradigmática de todo um modo de estar no mundo muito distante dos clássicos e dos modernos: o mistério enraizado na natureza no lugar do dogma, a ligação íntima entre o material e o suprassensorial, relação recíproca entre o perecer e o vir à existência. A isto chama de religião ctônica, “*une religion primitive indifférente aux frontières entre les temps et les peuples et dont les formes sociales correspondantes, les notions juridiques, les coutumes, les moeurs et les conceptions religieuses s’opposaient de la manière la plus radicale à toutes les convictions et à tous les commandements de l’agent rationnel de <<l’histoire mondiale>>*”, descreve Ludwig Klages a propósito das teorias de Bachofen, com uma nota de acentuado entusiasmo pelo partido pelágico.⁵⁵ O vitalista alemão destaca ainda, lembrando a teoria dos símbolos do jurista suíço, como Bachofen vê na ideia romântica da polaridade a consciência original da humanidade: “*Ciel et terre, nuit et jour, lune et soleil, eau et feu, gauche et droite, etc., forment, comme corps*

⁵⁵ KLAGES, Ludwig. *De l’Éros cosmogonique*. Tradução para o francês por Ludwig Lehnen. Paris: L’Harmattan, 2008, p. 236.

et âme, des couples et ont tous le même sens ; c'est par ces rapports de réciprocité que, à l'instar du principe féminin réceptif et du principe masculin procréateur, l'univers se régénère".⁵⁶ A relação polarizada funda as ideias de mistério e de círculo eterno, o eterno retorno, que embora formalizado por Nietzsche tem em Bachofen uma de suas fontes,⁵⁷ a renovar natureza e humanidade. Nessa dinâmica, a maternidade rejuvenesce constantemente pelo dar à luz:

La conséquence en est une accentuation excessive de la réceptivité et de la grossesse animique par rapport au principe procréateur, réduit aux services auxiliaires, et les conséquences sur le plan des mœurs en sont infinies.

⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 237.

⁵⁷ Como demonstra Robert A. Yelle (YELLE, Robert A. The rebirth of myth?: Nietzsche's Eternal Recurrence and Its Romantic Antecedents. *Numen*, v. 47. n. 2, 2000, pp. 175-202), que faz remontar o mito do eterno retorno a fontes românticas: "*In these sources [Creuzer e Bachofen] as in Za [Also Sprach Zarathustra], time or nature is conceived as a cyclical process uniting opposites, and symbolized by various forms of the circle*" (p. 179). Yelle relembra todas as figuras do círculo que Bachofen explora no ensaio sobre a arte mortuária dos antigos, dentre eles o ovo a que fizemos referência, expressão mais profunda da religião dionisíaca, que Nietzsche reivindica.

Bachofen a démontré en détail qu'il existait un <<droit naturel>> parfaitement <<au-delà du bien et du mal>> qui, sans souffrir la moindre restriction de la part d'une légalité arbitraire, garantissait le rapport le plus intime aussi bien de l'homme au monde que des hommes entre eux.⁵⁸

A aversão a restrições e a fronteiras é parte constitutiva da ligação do matriarcado com a matéria e os fenômenos da vida natural, em que se manifesta o lirismo poético do homem: trata-se de uma comunhão vital, a unidade de todas as vidas implicadas uma na outra, e cujas mortes são consoladas pelo poder regenerativo do útero e da terra. Além disso, diz Bachofen,

No era has attached so much importance to outward form, to the sanctity of the body, and so little to the inner spiritual factor; in juridical life no other era has so consistently advocated maternal dualism [nascimento e morte] and the principle of actual possession;⁵⁹ and

⁵⁸ KLAGES, Ludwig. *Op. cit.*; p. 237-238.

⁵⁹ Posse – ou posse em ato - aparece aqui, *en passant*, como o princípio próprio ao matriarcado, o que ressoa imediatamente na

none has been so given to lyrical enthusiasm, this eminently feminine sentiment, rooted in the feeling of nature (p. 92).

Esse sistema religioso, extático e não dogmático, além do bem e do mal, concebido sobre a polarização interna do símbolo, e especialmente na preferência da santidade do corpo ante o aprofundamento espiritual ou racionalizante, se desenrola, na historiografia especulativa de Bachofen em fases da humanidade, segundo um movimento pendular e uma tendência que poderíamos chamar de homeostática, cujo ponto de equilíbrio é o de um patriarcado moralmente superior com respeito reverente a esse substrato pré-histórico de caráter feminino:

Bachofen – diz-nos Jesi – precisa che l’entusiasmo lirico è <<radicato nel sentimento della natura>>: della natura (e della donna) egli constata la pericolosa ambiguità, e mentre

fórmula “a posse contra a propriedade” de Oswald. Não há título morto, o matriarcado é marcado, segundo Oswald de Andrade, pela tripla base “o filho de direito materno, a propriedade comum do solo, o Estado sem classe, ou seja, a ausência de Estado” (ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica...; p. 142).

cede a un'ammirazione simpatetica per le qualità peculiari dell'«<animo femminile>>, non esita a collocare su un piano superiore la norma di vita («<Gesitung>>) ordinata, di impronta patriarcale.⁶⁰

Entretanto, Bachofen delinea todo um sistema em que a ordem dos sexos está sempre em jogo, e em que até mesmo o desejável ponto de equilíbrio, o Estado Romano a que visa sua peculiar historiografia mitológica, já está relegado ao passado, esquecido pela cristandade e, mais especificamente, pela modernidade que recalcam o mais que podem o antigo entusiasmo religioso, lírico e corporal, de algum modo sobrevivente naquele modelo reverente de patriarcado.

Le système que Bachofen développe dans le Mutterrecht, on le sait, n'est pas évolutionniste au sens strict d'un déterminisme historique. Les stades de civilisation obéissent plutôt, selon lui, à des attitudes éthiques, à des choix toujours révocables. Dans un tel système, où la prédominance de l'un ou de l'autre sexe se rejoue sans

⁶⁰ JESI, Furio. *Bachofen...*, p. 72.

cesse, la question est de comprendre comment Bachofen va construire une histoire emblématique, qui est aussi celle de la sexualité, <<commençant>> avec la primauté de la terre-mère pour <<finir>>, au-delà du droit de la mère, avec la toute-puissance du père et l'exclusion théorique de la fonction maternelle.⁶¹

Este sistema é apresentado conforme um esquema de fases do conflito entre os princípios, que embora se desenvolvam gradualmente, sofrem por vezes reviravoltas violentas. Levar um princípio ao extremo, como o amazonismo representa para o matriarcado, traz a vitória do outro princípio, em contrabalanceamento. No seu esquema, entretanto, o matriarcado não é apenas anterior ao patriarcado, mas também uma fase intermediária, que segue a de um hetairismo desregrado. Bachofen postula esta primeira fase de união sexual ilimitada, opondo-se à ideia da originalidade dos laços matrimoniais nas sociedades humanas com o destaque a um quadro bestial, mas ainda assim humano. O matrimônio, que se dá primeiramente sob a égide de

⁶¹ BORGEAUD, Philippe. *La mythologie du matriarcat...*, p. 149.

Deméter, já é para ele fruto de uma revolução feminina contra as violências dos abusos masculinos observados nesse primeiro estágio, como se no esquema freudiano o pai primitivo tivesse sido morto pelas mulheres, ou sob sua instigação (não por acaso Freud chega a postular, como vimos no capítulo anterior, um momento intermediário antes da restauração do pai morto na consciência culpada dos irmãos, o do matriarcado bachofenino).⁶² Mesmo assim, ambos os períodos são regidos pela dominação do útero gerador de vida:

⁶² Uma das fontes de Bachofen a respeito do hetarismo primevo é Estrabão, que descreve os costumes dos árabes, etíopes, trogloditas e ibéricos, povos que viviam em clãs formados por uma comunidade de irmãos que partilhavam a mesma mulher, geralmente uma irmã, costumes estes que Bachofen acrescenta aos dos trogloditas e dos ibéricos. Estas comunidades estavam submetidas a um pai, o *týrannos*, palavra que seria derivada de *týros* ou *týlos*, o membro viril (BORGEAUD, Philippe. *Le mythe du matriarcat...*, p. 163). A tirania está baseada no direito da fecundação: “*Since no selection occurs in sexual relations and there is consequently no such thing as individual paternity, the whole tribe has only one father, the tyrant; all are his sons and daughters, and all property belongs to him*” (p. 141). Porém, isso não significa um desvio da lei natural, portanto feminina, uma vez que o tirano retira seus direitos do útero: “*The tyrannis is transmitted by way of the womb. The Ethiopian leaves his kingdom not to his own children but to his sister’s children*” (p. 141). O fato de ter ele uma esposa serve apenas como complemento do princípio masculino para encarnar todo o poder material, representado inclusive por figuras andróginas em alguns lugares. Mas não é um laço para criar sucessores, já que seus filhos não

Hetaerism follows the prototype of wild plant life; the strict Demetrian law of marriage as it prevailed in highly developed matriarchy follows that of the tilled field. Both stages of life rest on the same basic principle: the domination of the generative womb; the difference lies only in the degree of closeness to nature with which they interpret motherhood. Hetaerism is bound up with the lowest level of plant life, matriarchy with the higher stage of agriculture. Heataerism finds its principle embodied in the vegetation and animals of the marshy lowlands,

herdam o reino. O casamento em questão sequer gera um dever de fidelidade. O homem está aqui tomado em seu aspecto puramente físico, e portanto telúrico: “*La femme, légitimant le pouvoir tyrannique, se présente d'elle-même comme soumise à la volonté de l'homme. Au principe de ce système primitif règne l'aspect purement physique du mâle, dont la femme, après l'avoir exalté, ne parviendra à s'emanciper qu'en l'asservissant, en domptant sa force effrénée*” (BORGEAUD, Philippe. *Op. cit.*, p. 163). O abuso do poder masculino sobre a mulher comungada leva-a a se valer de artifícios para fugir da cansativa tarefa, provocando uma resistência que conduz ao matriarcado propriamente dito. Citando Ateneu de Naucratis, Bachofen observa que “[t]he rule of women is always the consequence of a violent revolt of the female sex against the humiliation of an earlier day; among the Lydians it was Omphale who first practiced such vengeance and subjected the men to matriarchy” (p. 142). A revolução contra o tirano primitivo levada a cabo por mulheres é, como se vê, toda uma outra versão da morte do pai na horda primitiva darwin-freudiana, com consequências aparentemente mais ricas.

which become its chief gods; matriarchy reveres the ear of grain and the seed corn, which become the most sacred symbols of its maternal mystery (p. 97).

Nesse primeiro estágio, a vida sexual do homem é promíscua e pública, com a partilha comum das mulheres, tal como atestado entre os Messagetas por Heródoto.⁶³ Entre os etíopes, o cachorro é o símbolo da divindade, *“the image of the hetaeric earth which delights in all fecundation”* (p. 135). Correspondem a essa imagem as relações sexuais desregradas entre irmãos e irmãs, mães e filhos, sem qualquer ideia reguladora do

⁶³ A referência nos parece importante, pois Heródoto coloca aqui, lado a lado, e do lado de fora, a promiscuidade primitiva e a antropofagia, nos confins da humanidade conhecida (a confusão dos messagetas com os citas, localizados no oriente distante, dá ideia da geografia especulativa da barbárie entre os gregos): “Eis os seus costumes: cada homem casa-se com uma mulher, mas elas são comuns a todos. Os gregos dizem ser isso de feitio cita, mas não é dos citas, senão dos massagetas. Se um homem deseja uma mulher massageta, abaixa sua aljava diante de seu carro e comunga com ela sem medo. Não se lhes fixou nenhum termo certo para a vida, mas sempre que alguém fica muito velho, os seus se reúnem para sacrificá-lo e, com ele, outros animais. Então, tendo-os cozido, banqueteiavam-se de sua carne. Essa é por eles tida como a mais alegre das mortes; quem morre de doença não é comido, mas enterrado, e lamentam que ele não tenha vivido o suficiente para ser sacrificado” (*Histórias*, I. 216).

incesto, como no mito de Mirra nas *Metamorfoses* de Ovídio, que, apaixonada por seu pai, Ciniras, lamenta a distância tomada pelos homens do mundo animal, onde seu amor seria lícito.⁶⁴ Esta primeira fase das sociedades humanas é governada por Afrodite. A comunhão ilimitada dos corpos, abandonados ao puro sensualismo da matéria, participa da criação telúrica do mundo, abandonada ao vir a ser e ao perecer, a vida concebida intimamente com a morte fértil, num círculo de renovação contínua. Benjamin, a propósito deste período

⁶⁴ BORGEAUD, Philippe. *La mythologie du matriarcat...*, p. 162. Trata-se do trecho que segue a partir do verso 321 do Livro X, que cito, por nos interessar na contraposição entre a afirmação da natureza e a negação da lei civil que Ovídio traça, da tradução prosaica de Júlio Maria do Carmo Neto (*Metamorfoses X, o livro de orfeu: estudo introdutório, tradução e notas*. 2009. 107ff. Dissertação de Mestrado - Instituto de Estudos da Linguagem, da UNICAMP, Campinas. 2009; p. 95/96): “De fato ela compreende e resiste ao amor hediondo. Diz consigo: ‘Para onde me leva o coração? O que estou fomentando? Ó deuses, eu imploro, ó Piedade e sagrados desígnios paternos, proibi este sacrilégio, detende nosso delito, se, contudo, for isto um delito. Dizem, porém que a Piedade não condena esta [espécie] de Vênus: os demais animais se unem sem que haja delito, nem se considera torpe que o pai se apoie às costas da novilha, ao cavalo a filha faz-se esposa, o cabrito inicia cada uma de suas crias e a própria ave concebe a partir daquele sêmen do qual foi concebida. Felizes aqueles aos quais essas coisas são lícitas! A preocupação humana forneceu leis malignas e invejosas determinações negam o que a natureza remite. Dizem, contudo, que há povos em que tanto a mãe se une ao filho quanto ao pai, a filha, e a Piedade cresce com o amor geminado.”

hetáirico, lembra como a palavra *Stoff*, a matéria a que se refere Bachofen, o nosso estofa, é a “matéria espessa, densa e concentrada. Ela é o agente daquela promiscuidade generalizada cuja marca se reconhece na mais antiga humanidade, na sua constituição de hetaira. E nem a vida nem a morte estão isentas dessa promiscuidade; confundem-se em constelações efêmeras ao sabor do ritmo que embala toda essa criação”.⁶⁵ Engels, que é quem efetivamente apresentou Bachofen a Oswald de Andrade,⁶⁶ mais preocupado com a organização social correspondente, assim resume o hetairismo primitivo, bem como sua transição à ginecocracia propriamente dita:

⁶⁵ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 97.

⁶⁶ Apesar de *Totem e tabu* de Freud fazer referência a Bachofen, o faz sem aprofundar suas consequências, e o nome do suíço não aparece nos textos dos tempos da *Revista de Antropofagia*. Nietzsche, por sua vez, embora seja tratado por Oswald como seu divulgador, e ter efetivamente se inspirado no seu vizinho da Basileia, não cita seu nome na obra mais evidentemente bachofênica, *A origem da tragédia*. Engels é quem faz referência direta e mais demorada a Bachofen, e é com Engels que Oswald, em obras como *O Santeiro do Mangue*, identifica no prostíbulo a sobrevivência hipócrita e mal distribuída do hetairismo primitivo como desafio que permite a monogamia patriarcal.

O estudo da história da família data de 1861, com o aparecimento do livro *Direito Materno* de Bachofen. Nesse livro, o autor faz as seguintes afirmações: 1) – nos tempos primitivos, os homens viviam em total promiscuidade sexual – chamada impropriamente de heterismo por Bachofen; 2) – esse tipo de relações excluía qualquer possibilidade de estabelecer, com segurança, a paternidade, de modo que a filiação só podia ser feminina, segundo o direito materno, e que isso ocorria em todos os povos antigos; 3) – por conseguinte, as mulheres, como mães, como únicos genitores conhecidos da nova geração, gozavam de elevado grau de apreço e consideração chegando, segundo afirma Bachofen, ao domínio feminino absoluto (ginecocracia); 4) – a transição para a monogamia, em que a mulher passava a pertencer a um só homem, encerrava em si uma violação de uma lei religiosa muito antiga (ou seja, efetivamente uma violação do direito tradicional que os outros homens tinham sobre aquela mulher), transgressão que devia ser expiada ou cuja tolerância era compensada com a posse da mulher por outros durante determinado período.⁶⁷

⁶⁷ ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada*

“*Marriage – diz Bachofen - is alien and positively repellent to the natural law of matter. Its exclusivity is an infringement on the rights of Mother Earth*”.⁶⁸ Essa transgressão contra a natureza é também o centro de uma guerra de mundos. Bachofen pontua o encontro oriente-ocidente na Guerra de Troia como o de um combate entre o hetairismo de Afrodite e o princípio conjugal de Hera, pela violação do leito nupcial no rapto de Helena. A violação dessa lei natural pela reação feminina chegou a extremos ginecocráticos como o amazonismo, com a eliminação total do homem na sociedade. Trata-se, no esquema da polarização, de uma reação aos extremos tirânicos do estado bestial da promiscuidade primitiva, “*it presupposes a previous*

e do Estado. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2012; p. 16-17.

⁶⁸ Ver BACHOFEN, Johann Jakob. *Op. cit.*, p. 99, e p. 137. Oportuno também o comentário de Borgeaud: “*Limite du droit naturel, le droit civile (ius ciuile) matrimonial concurrence dangereusement la loi naturelle de la matière, de sorte que le droit de la terre-mère se trouve violé par l’exclusivité de la relation matrimoniale. Ce n’est pas pour se consacrer à un seul homme qu’Helène était porvue de tous les charmes de Pandore, mais bien au contraire pour sacrifier librement à la loi d’Aphrodite et aux penchants de la nature féminine.*” (BORGEAUD, Philippe. *La mythologie du matriarcat...*, p. 163).

degradation of woman and must be explained by the necessary succession of extremes”, e por isso a mulher é a primeira a buscar, nesse extremo oposto à tirania primeva, uma posição mais segura. Por esta razão, Bachofen considera que o amazonismo, apesar da degradação feminina em uma selvageria misândrica, representa uma forma superior e mais pura de vida.

Aqui entra em cena uma *Dioniso e Apolo* outra oposição de grande importância na arquitetura da historiografia de Bachofen, e, por consequência, nas ideias de Nietzsche e Oswald: a oposição entre Dioniso e Apolo, dois representantes do princípio masculino sob regimes completamente diferentes. O deus orgiástico surge na obra bachofenina após um longo percurso oriental por Egito, Índia e a Ásia Central, governados pelo poder feminino, seja o das amazonas de Lemnos, seja o das rainhas do Levante. Este poder é o que assedia o Ocidente com os perigos de uma regressão – a cronologia aqui já não é mais linear, uma vez que o autor suíço põe em risco um poder masculino já estabelecido na Grécia Clássica ou Helênica, diante dos encantos

femininos da sedução oriental.⁶⁹ De volta ao esquema agônico que traz no preâmbulo de sua obra, é o culto dionisíaco, de origem oriental, que vem diluir a ginecocracia extremada e degradante do amazonismo, reinstaurando o hetairismo primitivo, agora de forma parcial. “*Dionysus – diz Bachofen – is foremost among the great adversaries of matriarchy [ginecocracia], particularly in its extreme Amazonian form. Irreconcilably opposed to this unnatural degeneration of feminine existence, he everywhere called for fulfillment of the marriage law, return to the maternal vocation of womanhood, recognition of the glorious superiority of his own male-phallic nature*” (p. 100). A religião báquica, com seu deus fálico recupera os direitos da vida

⁶⁹ O mais emblemático deste encontro está no encontro lendário (Bachofen não se ocupa em separar o factual das suas narrativas) entre Alexandre, o Grande, e a rainha indiana Candace (BACHOFEN, Johann Jakob. *Op. cit.*, pp. 197-200. “*Le fait essentiel [deste encontro], c’est que les conquêtes d’Alexandre, loin d’imposer la loi (occidentale) du père sur des territoires jusque là dominés par les grandes déesses, entraînent la résurgence d’une religiosité essentiellement dionysiaque, et aphroditique. Le fait que le culte de Dionysus s’impose chez les successeurs d’Alexandre incite Bachofen à reconnaître, en ce dieu, le correspondant occidental d’une divinité lumineuse phallique venue de l’Inde (via Creuzer), et qui atteint d’une part l’Arabie et l’Ethiopie, d’autre part la Colchide et le Pont-Euxin.*” (BORGEAUD, Philippe. *Op. cit.*, p. 189).

natural, satisfazendo a um só tempo necessidades sensuais e transcendentais. Nesse sentido, Bachofen reconhece aí uma identificação entre o deus sensual e a natureza feminina, e por isso é entre as mulheres que seu culto tem mais adeptos e encontra mais entusiastas – *As bacantes* de Eurípides sendo a narrativa mítica mais notória.

Dionysus is a woman's god in the fullest sense of the world, the source of all woman's sensual and transcendent hopes, the center of her whole existence. It was to women that he was first revealed in his glory, and it was women who propagated his cult and brought about its triumph. A religion based even its higher hopes on the fulfillment of the sexual commandment, which established the closest bond between the beatitude of supersensory existence and the satisfaction of the senses, could not fail, through the erotic tendency it introduced into the life of women, to undermine the Demetrian morality and ultimately to reduce matriarchal existence to an Aphroditian hetaerism patterned after the full

spontaneity of natural life (p. 101-102).

Por essas razões, Dioniso representa também a degradação do homem diante da mulher, seduzido e submetido a seu poder sensualizante. Ele efemina a virilidade pelo abandono extático aos poderes da terra e da matéria.⁷⁰ Assim, se num primeiro momento ele devolve a mulher aos laços do casamento, sendo por isso

⁷⁰ Outro erudito helenista que ostenta uma confessada admiração pela figura ambígua de Dioniso é Walter Friedrich Otto. Assim ele a caracteriza: “a masculinidade de Dioniso arrasta consigo e consigo mantém intimamente ligado o eterno feminino dessa esfera. Seu espírito arde na inebriante bebida que foi chamada de sangue da Terra. Sobrevêm aos seus, tempestuosamente, primitiva luxúria, delírio, dissolução da consciência no infinito, e a esses extáticos se abrem os tesouros da Terra. Também os mortos se reúnem à volta de Dioniso, vêm com ele na primavera, quando o deus traz as flores. Selvagem amor e frenesi selvagem, frêmito frígido e gozo de beatitude se dão as mãos no seu séquito. Todos os traços arcaicos da divindade da Terra nele se acumulam de forma desmedida, inclusive no mais profundamente significativo. Homero conhece muito bem esta fascinante figura divina. Ele chama esse deus de ‘delirante’, e tem bem viva diante dos olhos a selvageria de suas seguidoras que empunham o tirso. [...] Não há, [entretanto], ménades no mundo homérico e em vão se procura aí um papel, ainda que modesto, para Dioniso. O ‘jubiloso’ Dioniso lhe é tão estranho quanto o doloroso, nuncio do além. O excesso, que é próprio deste deus, não é compatível com a clareza que aí distingue de modo necessário tudo quanto é verdadeiramente divino” (OTTO, Walter Friedrich. Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005, pp. 138-139).

aliado da ginococracia de Deméter, aquela regrada por relações mais estáveis e com manifestações apenas parciais de hetairismo,⁷¹ acaba também pervertendo esta última com a volta do afroditismo hetáirico. Trata-se, entretanto, de um nível superior de hetairismo, de louvadas realizações, a respeito das quais Bachofen não esconde seu entusiasmo, ainda que ambíguo:

The Dionysian cult brought antiquity the highest development of a thoroughly Aphroditean civilization, and lent it that radiance which overshadows all the refinement and all the art of modern life. It loosed all fetters, removed all distinctions, and by orienting people's spirit toward matter and the embellishment of physical existence, carried life itself back to the laws of matter. This sensualization of existence coincides everywhere with the dissolution of political organization and the decline of political life. Intricate gradation gives way to democracy, the undifferentiated mass, the freedom and equality which distinguish natural life from ordered social life and pertain to the

⁷¹ Como a posse comum das mulheres antes do casamento ou em ocasiões especiais de festas orgiásticas.

physical, material side of human nature.

[...] The Dionysian religion represented the apotheosis both of Aphroditean pleasure and of universal brotherhood; hence it was readily accepted by the servile classes and encouraged by tyrants [...] since it favored the democratic development on which their tyranny was based (p. 102-103).

Entretanto, embora seja um precursor do direito do pai, pela virilidade fálica com que rompe os grilhões de uma moralidade ginococrática extremada ou de uma ordem política rigorosa, a religiosidade dionisíaca se converte, no conflito entre o masculino e feminino, num fator que paralisa o progresso social. O homem se revela rebaixado pela luxúria, e no limite desprezado pela mulher – o destino de Penteu na tragédia de Eurípidés é de novo a ilustração perfeita. Cumpre reagir de novo ao novo extremo: “[p]our éviter un tel dérapage, les hommes devront s’affranchir totalement de l’emprise des femmes. La paternité devra devenir spirituelle”.⁷² É aqui que surge, com a passagem da concepção matriarcal para

⁷² BORGEAUD, Phillipe. *Op. cit.*, p. 170.

a patriarcal do homem, a figura de Apolo, e com ele a de Atena, deusa sem mãe.

Esta passagem centra-se também na ligação dos genitores com o filho. Como veio se delineando até aqui, para Bachofen a ligação mãe/filho é material e sensorial, uma verdade natural, evidente pelo cordão umbilical. A ligação do pai, entretanto, é de outra natureza: “[s]tanding in no visible relation to the child, he can never, even in the marital relation, cast off a certain fictive character” (p. 109); sua ligação com a prole é sempre mediada pela mãe: *pater est quem nuptiae demonstrant* – aquela fórmula, desconhecida do selvagem brasileiro, signo do atraso primitivista do índio matriarcal, segundo o General Couto de Magalhães, de que tratamos no capítulo anterior. O triunfo do pai sobre essa mediação passa, assim, pela liberação do espírito diante das manifestações da natureza, “a sublimation of human existence over the laws of material life” (p. 109). A passagem, expressa no mito da Oresteia que Oswald cita, é a que representa a ruptura do *ethos* pelágico, governado por leis inconscientes, pelo confinamento à matéria, ao desenvolvimento prometeico do helenismo,

marcado pelo individualismo: “*on the one hand we find acceptance of nature, on the other, a transcending of nature; the old limits of existence are burst, the striving and suffering of Promethean life takes place of perpetual rest, peaceful enjoyment, and eternal childhood in an aging body*” (p. 110). Está aqui a oposição que Oswald fará entre o primeiro e o segundo estágios da historiografia que esboça n’*A crise da filosofia messiânica*, em que opõe, segundo um modelo hegeliano de dialética de tese e antítese, o homem natural e livre e o homem tecnizado, marcado pelo trabalho.

Um dos hinos que desde a Antiguidade são conhecidos como de Orfeu designa Dioniso como *dimétōr*, ou seja, nascido de duas mães.⁷³ Outro desses hinos sugere que Zeus, em cuja coxa Baco foi nutrido para vir ao mundo, é sua segunda mãe, ao lado de Sêmele.⁷⁴ Atena, por outro lado, nascida da cabeça de

⁷³ Hymni Orphica, 50, 1.

⁷⁴ Hymni Orphica, 49, 5. O hino não faz menção a Zeus, mas à sua nutriz, ou seja, à coxa de Zeus. Leia-se a tradução de Thomas Taylor para o hino: “*Great nurse of Bacchus, to my pray’r incline,/For holy Sabus’ secret rites are thine,/The mystic rites of Bacchus’ nightly choirs,/Compos’d of sacred, loud-resounding fires:/Hear me, terrestrial mother, mighty queen/Wheter on Phrygia’s holy mountain*

Zeus, é amétōr, sem mãe.⁷⁵ “Ce passage du divin dimétor à la divine amétor correspond à une modification radicale du processus généalogique. Une matrilinearité exclusive se mue en une patrilinearité non moins exclusive, celle dont Apollon deviendra, pour Bachofen, le symbole”.⁷⁶ A revolução patriarcal desemboca numa transformação na relação entre os sexos, a forma como se polarizam. Trata-se, antes, de uma não-polarização, de um “mise en parenthèse de la sexualité”,⁷⁷ com a progressiva espiritualização, e a descorporação que lhe é correlata, do homem.

seen./Or if to dwell in Tmolus thee delights./With holy aspect come, and bless these rites” (<http://migre.me/ut0or>). Leia-se também a tradução do Conde de Marcellus para o início do Canto IX das *Dionisiacas* de Nonno de Panópolis: “*Cependant, à la sortie des flancs embrasés de Sémélé, Jupiter reçut Bacchus formé à demi, fruit de cette délivrance produite par la foudre; il l’enferma dans la couture de sa cuisse masculine, et attendit le cours de la Lune qui devait amener la maturité. Bientôt sa rondeur s’amollit sous les douleurs de l’enfantement ; et l’enfant qui avai passé avant terme du giron d’une femme dans un giron masculin vint au monde sans quitter une mère. Car la main du fils de Saturne, présidant elle-même à la naissance, détruisit les obstacles et dénoua les fils qui recousaient la cuisse génératrice*” (<http://migre.me/ut0ps>).

⁷⁵ “Não há mãe nenhuma que me gerou”, diz a deusa na tragédia *Eumênides*, de Ésquilo (v. 734 – ÉSQUILO. *Eumênides*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, FAPESP, 2004, p. 125).

⁷⁶ BORGEAUD, Philippe. *Op. cit.*, p. 171.

⁷⁷ *Idem, ibidem.*

O mito que Oswald cita como fixação dessa passagem, o da Oresteia de Ésquilo, tem o enredo conhecido. *Grosso modo*: Agamemnon, o rei de Argos que conduziu os gregos na Guerra de Troia, ao voltar a sua cidade é morto por sua mulher, Clitemnestra, e por seu (dela) amante, Egisto. Clitemnestra vingava-se do sacrifício de Ifigênia, filha do casal sacrificada para satisfazer Ártemis, que não permitia, fazendo soprar ventos desfavoráveis, que a frota grega partisse para a Jônia. O irmão de Ifigênia, Orestes, que havia sido criado fora de Argos, ao voltar para a cidade e descobrir o assassinato do pai, mata por sua vez a mãe e Egisto. Foi, nesta empreitada, aconselhado pelo oráculo de Delfos, patrocinado por Apolo. Isso desperta a ira das Erínias, deusas ctônicas benfazejas e dadivosas, mas também terríveis e vingativas, que se ocupam de vingar os crimes de sangue.⁷⁸ Matar alguém de seu próprio sangue,

⁷⁸ Assim as caracteriza Otto, vinculando-as ao matriarcado arcaico: “Trata-se [o reino das Erínias] de um reino maternal de figuras, tensões e normas cuja santidade penetra toda a existência humana. No centro está a própria Terra, como deusa primordial, sob muitas denominações. Toda a vida e toda a abundância brota de seu seio e para ele retorna. Nascimento e morte lhe pertencem, e nela fecham o círculo sagrado. Por isso a sua vitalidade é tão inesgotável, tão ricas

consustancial a si – a consustancialidade, ou, por outra, o extravasamento da substância para além de sua extensão individualizada, é o que caracteriza a relação mãe/filho na obra de Bachofen – é o que motiva a perseguição de Orestes por aquelas divindades.⁷⁹ O herói, protegido por Apolo, foge de Argos para buscar proteção em Atenas. Lá, a deusa sem mãe que dá nome à cidade instaura o processo de seu julgamento. A última das

e benéficas suas dádivas, tão sagradas e invioláveis suas leis. Todo ser e acontecer tem de submeter-se a uma ordem estável. Quando essa ordem se altera, desperta a fúria das Erínias. Onde se comete qualquer ato contra a natureza, elas clamam seu **Não!** Fecham a boca do cavalo de Aquiles, a quem Hera havia concedido, de súbito, a voz humana (*Iliada*, 19, 418). Heráclito (Fragmento 94, Diels) as chama ‘os verdugos de *Dike* [justiça]’, dizendo que ‘nem mesmo o Sol transgredirá seus limites’ (*op. cit.*, p. 17).

⁷⁹ Orestes reclama das Erínias por não terem elas perseguido sua mãe. Afinal, ela teria cometido o mesmo crime que ele, o assassinato. As Erínias lhe respondem que Clitemnestra “[n]ão era consanguínea de quem matou” (ÉSQUILO, *Eumênides...*, p. 119). Em resposta, Apolo contesta a justiça apregoada pelas deusas antigas, vinculando-se o jovem deus à nova justiça olímpica: “No trono divinatório, nunca disse/de homem, de mulher ou de cidade/senão ordem de Zeus Pai dos Olímpios./Sabei quão forte é esta justiça; digo-vos/que sigais junto o conselho do Pai,/pois juramento não pode mais que Zeus” (*idem*). Apolo diferencia o assassinato de Clitemnestra do ato de justiça de Orestes, porque aquela matou o varão nobre, honrado com o cetro de Zeus, e em situação privada, da qual era o senhor. Agamêmnon morre no banho, infâmia suprema, e não na guerra, onde seria honrado. Já Clitemnestra, traidora, é apenas justificada.

tragédias da trilogia, *Eumênides*, mostra a disputa entre a acusação e a defesa do matricida. A disputa que se desenrola em um nível mais fundamental, diz Bachofen, é entre os direitos materno, o das Erínias da velha justiça, e paterno, o de Apolo.

Para o autor suíço, as defesas cada um de seu partido no julgamento de Orestes demonstram que as Erínias, as acusadoras de Orestes, não reconhecem a lei do pai e do marido, porque não punem Clitemnestra. Apolo, por outro lado, representante da nova justiça e ordem divinas, não apenas ordenou a vingança de Orestes como oficiou como seu apologeta no Areópago ateniense. Tem a seu lado a simpatia de Atena, a deusa sem mãe, prova viva da decadência desta figura:

Isso direi e sabe que direi verdade.
Não é a denominada mãe quem gera
o filho, nutriz de recém-plantado
feto.
Gera-o quem cobre. Ela hóspeda
conserva
o gérmen hóspede, se Deus não
impede.
Eu te darei uma prova desta palavra:
o pai poderia gerar sem mãe, eis

por testemunha a filha de Zeus
 Olímpio,
 não nutrida nas trevas do ventre,
 gérmen que nenhuma Deusa
 geraria.⁸⁰

Mais adiante, a deusa, anuncia o voto que deverá
 desempatar o julgamento, tomando o partido do direito
 paterno:

Depositarei este voto a favor de
 Orestes.
 Não há mãe nenhuma que me gerou.
 Em tudo, fora núpcias, apoio o
 macho
 com todo ardor, e sou muito do Pai.
 Assim não honro o lote de mulher
 que mata homem guardião da casa.
 Vence Orestes, ainda que empate.⁸¹

Com Orestes, vence o direito paterno, a nova lei
 olímpica, a lei celestial que se opõe à brutal e violenta lei
 ctônica que horroriza Apolo.⁸² O “mais espiritual dos

⁸⁰ ÉSQUILO. *Eumênides...*, p. 121 (vv. 657-666).

⁸¹ *Idem*, p. 126-127 (vv. 735-741).

⁸² Apolo surge na tragédia de Ésquilo afugentando o coro das Erínias, cuja violência e sedução as coloca num reino não humano: “Fora! Ordeno, passai já deste palácio,/afastai-vos do recesso divinatório,/que sob esplêndida serpente alada/vibrada de corda

deuses”⁸³, o purificador e deus da lonjura, como o chama Otto, ou seja, divindade pertencente a uma ordem urânica impassível, infeito ao contágio do que é baixo, proclama os novos tempos, a revolução mais importante que Oswald identificava no texto de Bachofen, a da libertação do homem das forças terríveis da natureza. Nestes novos tempos, em que se privilegia a sucessão entre pai e filho e se rebaixa o papel da mulher, os laços familiares adquirem outro estatuto, de grandes consequências. Nasce a figura da adoção, ou da paternidade espiritual, que reforça o liame entre pai e filho, que, como dissemos mais acima, jamais se livra de seu aspecto algo fictício. Este liame é mediado por uma instância que lhe confere validade, pela fórmula jurídico-civil, e por isso estatal,

engastada em ouro/não soltes de dor espuma negra de homens/vomitando coalho sugado de massacre./ Não convém aproximar-te deste palácio/mas onde cortar cabeças, furar olhos,/imolar é justiça, e arrancando sêmen/destróem o vigor dos meninos, mutilam,/apedrejam, e gemem o longo lamento/os empalados. Ó repulsivas aos Deuses,/ouvis em que festa vós sois gratas?/A figura mostra de toda maneira:/convém que habiteis cova de leão/sanguinário, não que nas cercanias/deste templo dissipeis poluências./Afastai-vos, rebanho sem pastor,/Deus nenhum quer semelhante grei” (ÉSQUILO, *op. cit.*, p. 89, vv. 179-197).

⁸³ OTTO, Walter Friedrich. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 142.

*pater est quem nuptiae demonstrant.*⁸⁴ Bachofen indica que *familia* é um conceito puramente físico, e que, na passagem para o patriarcado, sobreviveu impropriamente sob o estatuto de ficção jurídica, na figura do *paterfamilias*. Enquanto a maternidade é um aspecto da natureza e de seu direito, a adoção, pela qual se dá a paternidade, é um aspecto do *ius ciuile*.⁸⁵ A passagem da

⁸⁴ Do digesto do jurista Paulo: “[*mater*] *semper certa est, etiamsi uulgo conceperit, pater uero is tantum, quem nuptiae demonstrant*” (*apud* BACHOFEN, *op. cit.*, p. 252).

⁸⁵ Continuamos, ainda a respeito da mitologia helênica, no âmbito de Apolo quando falamos em adoção. Bachofen interpreta a tragédia de *Íon* de Eurípides demonstrando essa nova forma de relação filial. O deus violou Creúsa, filha de Erecteu, rei de Atenas, gerando nela um filho. Este é abandonado, mas é recuperado por Zeus e levado a Delfos por Hermes. Ali, Apolo reconhece seu filho, que se torna guardião dos tesouros da cidade. Despojo de guerra, Creúsa é dada em casamento a Xuto, rei de Iolco, que se torna, pelo matrimônio, rei de Atenas. O casamento é, porém, estéril, o que os leva ao oráculo de Delfos. O oráculo, na ocasião, aponta para Íon como sendo filho de Xuto com uma bacante, concebido durante a embriaguez. A tragédia se desenrola no conflito entre Creúsa e a ameaça que Íon, seu filho desconhecido, representa à linhagem de Erecteu. Para Bachofen, está em jogo o conflito entre a velha ginecocracia, dado que Creúsa busca um descendente de seu ventre para assumir o trono de Atenas, e o novo direito da paternidade espiritual, adotiva, já que Íon deve ser o herdeiro de Xuto sem ser verdadeiramente seu filho. O autor suíço mostra como o dom que Apolo faz a Xuto equivale a uma adoção, o que curto-circuita o direito ginecocrático. A tragédia se resolve novamente por mediação de Atena, que cauciona a atribuição da criança ao rei estrangeiro, o que aparece para Bachofen como signo

função masculina de Dioniso, o deus sedutor e fecundador, a Apolo, o purificador e patrono da adoção, *“dépeint aussi le déplacement progressif, à l’intérieur de la paternité, de l’aspect phallique représenté par Dionysos vers l’aspect métaphysique représenté par Apollon.”*⁸⁶

Libertação a um só tempo da natureza e do feminino, a solaridade apolínea é o triunfo do poder masculino, do patriarcado, e do império do ser contra o do devir. O sol fálico – do falo sublimado, não mais degradado ao baixo sensualismo da virilidade efeminada -, *“fluctuating between rising and setting, coming into being and passing away, is transformed into the immutable source of light. It enters the realm of solar being, leaving behind it all idea of fecundation, all yearning for mixture with feminine matter”* (p. 114-115).

da subordinação do poder materno ao poder paterno (BORGÉAUD, Philippe. *Op. cit.*).

⁸⁶ BORGÉAUD, Phillipe. *Op. cit.*, p. 176.

***Civilização:
degradação da
mulher e
autossuficiência
masculina***

O entusiasmo bachofenino com a pré-história, com os tempos poéticos de uma comunicação irrestrita e sem fronteiras com a natureza, dá sempre um passo atrás, ciente

do perigo que essa comunicação orgiástica representa para a ordem patriarcal que admira, especialmente na versão romana, dado que o patriarcado ateniense ainda sofrerá novos revezes com o retorno do dionisismo. Bachofen não hesita, por isso, em colocar o plano desta ordem como superior, e é este o movimento de sua obra, que traça a história que vai do ctônico ao solar, do telúrico ao celeste. Movimento oposto ao da descida antropófaga, logo se nota. O feminino oscila dentro dessa ambiguidade entre o entusiasmo e as boas maneiras, e a solução que Bachofen encontra, destaca Furio Jesi, é a de

scindere storicamente la ginecocracia ordinata (demetrica) dalla ginecocracia sregolata (dionisiaca), l'entusiasmo lirico da quello orgiastico. Già dal Preambolo, del resto, si avverte in

Bachofen una tensione costante fra il volto <<oscuro>> e quello <<luminoso>> della donna, fra la donna centro dell'orgia e la donna centro della casa, anzi di un vero e proprio intérieur borghese: <<L'elevazione dell'esistenza e di ogni norma di civiltà dipende principalmente dalla fondazione e dall'abbellimento del focolare domestico...>>⁸⁷

O movimento da obra de Bachofen, tão cioso da calma ordem da sua cidade em contraposição ao século, ou do lento fluir dos rios ao lado dos cemitérios etruscos, procura conjurar o fascinante perigo do poder feminino, mas movimentando-se na ambiguidade de seu fascínio. Por isso Croce, ao lê-lo, como já tratamos, diz do perigo de sua historiografia afilológica. Deve-se ter em mente também, retomando o que já escrevemos, o caráter antimoderno de sua obra, que vê a ordem superior do espírito alcançada pela cidade romana, que ainda guarda certa reverência com seu substrato ctônico, desaguar no racionalismo frio e materialista dos Estados modernos centralizadores. É importante notar, neste ponto, que ao

⁸⁷ JESI, Furio. *Bachofen*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005, p. 72.

procurar circunscrever o feminino ao lar, e também dar limites ao sentido orgiástico de seu poder nas formas parciais de hetairismo que ainda ocorrem na ginococracia de Deméter, não deixa de observar o autor da Basileia que a progressiva delimitação do substrato telúrico acaba representando uma dificuldade para a mulher, novamente rebaixada, a exemplo do que lhe ocorria nos tempos da tirania primitiva.

By and large the decline in women's virtue sets in when the men begin to look down on them, when with advancing civilization the males develop a foppishness for which our own cultivated times have coined so many euphemistic terms. The progress of civilization is not favorable to woman. She is at her best in the so-called barbaric periods; later epochs destroy her hegemony, curtail her physical beauty, reduce her from the lofty position she enjoyed among the Dorian tribes to the bejeweled servitude that was her lot in Ionia and Attica, and ultimately compel her to regain through hetaerism the influence of which she has been deprived in marital relations (p. 171).

O que se percebe na revolução fixada por Ésquilo é que, no privilégio da imortalidade do ser ante a escansão rítmica do devir que oscila entre vir a ser e perecer, a primitiva polarização simbólica se fixa em puro domínio, assujeitamento, servidão, cujo paradigma é a submissão da mulher. A polarização converte-se em dicotomia. O triunfo luminoso do masculino passa a prescindir do feminino, agora confinado e dominado no meio doméstico, e com quem não mais oscila. *Das Mutterrecht* se apresenta, assim, como, no dizer de Philippe Borgeaud,

une réflexion sur la genèse du masculin. Présenter l'histoire de l'humanité comme une longue histoire de la sexualité, ou plutôt comme l'histoire compliquée, inachevée, de la genèse du masculin, c'est en quelque sorte reconnaître dans le processus historique l'action providentielle d'un principe de discrimination destiné, finalement, à promouvoir l'exclusion quasi définitive du corps féminin. Du même coup, d'une manière plus générale, ce qui était annoncé

*comme une victoire du
<<spirituel>> devient une
évacuation non seulement des
<<genres>>, mais bien de la
sexualité elle-même.⁸⁸*

Alguns antropólogos dedicados à Antiguidade parecem ecoar as intuições de Bachofen neste aspecto. Giuliana Sissa demonstra como o nascimento, para a cidadania ateniense, é um ato jurídico que, para além do fato simplesmente natural, se desdobra num ato de vontade, de reconhecimento público, no décimo dia, da legitimidade do filho, isto é, sua adoção, na solenidade conhecida como *amphidrómia*.⁸⁹ Este reconhecimento só é possível se reconhecida a legalidade do casamento, ou seja, que o matrimônio tenha se dado entre cidadãos atenienses, e de a mulher do casal ter sido dada ao esposo por seu pai ou irmão. Este segundo nascimento, de ordem político-jurídica, é eminentemente paterno, e dele a mãe não participa: “*c’est la naissance au monde paternel qui est mis en scène le dixième jour: la naissance*

⁸⁸ BORGEAUD, Philippe. *Op. cit.*, p. 180.

⁸⁹ SISSA, Giuliana. La famille dans la cité grecque. In: ROUSSELLE, Aline ; SISSA, Giuliana ; THOMAS, Yan. *La famille dans la Grèce antique et à Rome*. Bruxelles: Complexe, 2005.

juridique".⁹⁰ É o envelopamento do bebê na placenta jurídica a que faz referência Oswald no *Schema ao Tristão de Athayde*, que faz dele mais do que o dado natural de sua vida nua, e também menos, recalcando-a sob as vestes da cidadania e da civilização. Nesta celebração, o bebê, deposto inicialmente no solo, é levantado da terra para entrar na vida do Estado – abandona seu dado telúrico para assumir-se espiritual, urânico. Semelhante ritual ocorre na Roma antiga, em que pai e filho nascem ao mesmo tempo pela adoção, e não pelo fato natural do vir ao mundo. O ritual jurídico também aqui ocorre quando o pai levanta seu filho do solo:

Fundamentalmente, ser pai não significa ser genitor. O segundo nascimento é o único a dar lugar ao título de *pater*. A fecundação da esposa não basta para produzir este liame: é preciso ainda um ato de vontade. A adoção, visto que conduz a ficção ao seu ápice, é o que melhor revela a essência da paternidade. Por uma transferência de homem a homem, o filho de um se tornará

⁹⁰ *Idem, ibidem*, p. 25.

filho de outro. Dessa operação, a mulher está ausente. Nada melhor para mostrar a que ponto a mãe está fora do direito. Ou então um cidadão sem ascendentes, *pater familias* ele mesmo, se submete com todos os seus ao poder de outrem, em presença do povo que, por uma lei, confirma a passagem de um status a outro: é nesta ocasião que o grande pontífice, que preside a assembleia das cúrias, formula este direito, que consiste em dar a morte e em conservar em vida, “tal como todo pai o tem sobre seu filho”. Deste processo, as mulheres uma vez mais estão ausentes, tanto como adotantes quanto como adotadas. Além disso, as meninas são, de uma maneira geral, adotadas somente no interior de uma família: trata-se de um simples arranjo doméstico. O pai reordena dentro de sua própria casa a ordem das filiações, que ele permuta a seu talante. A verdadeira saída, para uma menina, é o casamento. Para um menino, é a adoção. Nestes contratos de homem a homem, se os meninos são um meio de aliança, a paternidade se revela puro produto da lei.⁹¹

⁹¹ THOMAS, Yan. Catão e seus filhos. Tradução de Felipe Augusto Vicari de Carli. *Sopro*, n. 66, fev. 2012.

Yan Thomas demonstra, neste artigo, como paternidade e poder estão intimamente ligados, um e outro com poder de vida e morte sobre o filho ou o súdito.⁹² Neste processo, a mulher é alijada, transformada em mero envelope, ventre, metonímia de seu corpo desespiritualizado, ou melhor, separado de sua ancestral ligação com o sobrenatural.⁹³ Mas o ventre é também um apetite, ou um *páthos*, um afeto que coloca em risco a ordem da cidade: “*elle est un ventre, et en ce sens, à côté de cet appétit alimentaire insatiable, elle est aussi un ventre qui a un appétit sexuel*”, diz Jean-Pierre Vernant em conferência sobre Pandora, a primeira mulher dada pelos deuses ao homem como resposta ao roubo do fogo por Prometeu, personagem central do mito helênico que

⁹² Destaca o historiador como as funções ou classificações do Estado derivam, em seu nome, da família: os senadores são *patres, patricii*, os cidadãos.

⁹³ “*Venter désigne la matrice et ce qu’elle contient; mais aussi, par métonymie, la femme. Veuve ou divorcée, l’épouse était régie par des normes qui ne voyaient en elle que l’enveloppe organique recélant un fils auquel le père avait droit*” (THOMAS, Yan. À Rome, pères citoyens et cité des pères (IIe siècle avant J.C. – Iie siècle après J.C.). In: ROUSSELLE, Aline; SISSA, Giuliana; THOMAS, Yan. *La famille dans la Grèce antique et à Rome*. Bruxelles : Complexe, 2005, p. 68).

marca o início da técnica.⁹⁴ Pandora, dada por Zeus ao irmão tolo de Prometeu, Epimeteu, é um dom maldito à toda a humanidade masculina (*Pandora*, o presente de todos): não é só a portadora da caixa com todos os males, mas ela mesma, a mulher, é um mal, ainda que belo,⁹⁵ por transformar o homem, o *anthrōpos*, a humanidade inteiriça durante a idade do ouro hesiódica, em *andres*, o homem macho. Agora o homem é apenas a metade de uma humanidade que divide com a mulher, sujeito aos riscos de sua sedução e de sua suscetibilidade ao afeto e ao apetite.⁹⁶ Depois de Pandora, depois de Eva, espíritos de cadela,⁹⁷ representantes da “*animalité alimentaire et sexuelle*”,⁹⁸ o homem deve agora trabalhar, semear campo e ventre, alimentar-se e alimentar sua metade, lamentando a perda de sua reprodução por partenogênese, sem a dependência daquele ser maldito.

⁹⁴ VERNANT, Jean-Pierre. *Pandora, la première femme*. Paris : Bibliothèque Nationale Française, Bayard, 2008, p. 57. Há de se lembrar que o que ventre designa aqui corresponde ao consciente antropofágico de que falamos no capítulo anterior: sexo e estômago.

⁹⁵ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, v. 63.

⁹⁶ LORAUX, Nicole. *Né de la terre: mythe et politique à Athènes*. Paris : Éditions du Seuil, 1996.

⁹⁷ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, v. 67.

⁹⁸ VERNANT, Jean-Pierre. *Pandora.....*, p. 84.

Como se, para acabar com a polarização antiga e recalcar a animalidade do ventre, ligada ao feminino, fosse preciso postular uma idade de ouro perdida perfeitamente masculina. Aqui, cabe lembrar que o último dos males, o que ficou preso no fundo da caixa de Pandora, é a *elpis*, a esperança, em que reverbera justamente esta perda: “*quand les hommes vivaient entre mâles, dans l’âge d’or, mêlés aux dieux, tous les biens étaient à eux. Donc qu’avaient-ils à espérer puisqu’il avaient tout? Aucun mal ne les menaçait. [...] Par conséquent, elpis implique une vie où justement on n’en est plus là*”.⁹⁹ O homem agora assume seu lado meio prometeico, meio epimeteico, avançando (*pro-meteu*) pelo trabalho e a técnica para suprir o atraso (*epi-meteu*) bestial em que decaiu. Lamenta-se pela perda de uma Idade de Ouro ociosa, perda cuja responsabilidade é atribuída à mulher, como escreve Oswald na tese que apresentou para a seleção para a cadeira de filosofia da USP, em 1950: “Na Gênese, Eva é a culpada, na Grécia homérica é Pandora que dispersou sobre o mundo todos os males saídos de sua concha. Nas duas versões, [...] ambas patriarcais, a

⁹⁹ *Idem*, p. 79-80.

Idade de Ouro, que mais tarde Ovídio cantaria, refulge na saudade do homem reduzido a escravo pelo Patriarcado”.¹⁰⁰ Isso se exprime, politicamente, na sempre renovada tentativa de manter a mulher fora da prática pública e política da cidade, na nostalgia da partenogênese e de uma autossuficiência viril, isto é, apática.¹⁰¹ Nesse sentido, também é preciso tomar medidas para afastar da cidade o perigo do *páthos*, os excessos do afeto sobre os cidadãos,¹⁰² principalmente os excessos femininos, como as lágrimas do luto,

¹⁰⁰ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: IDEM. *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011, p. 156.

¹⁰¹ LORAUX, Nicole. *Né de la terre...*, p. 16. Ver também, a este respeito, o brilhante capítulo final de LORAUX, Nicole. *Les mères en deuil*. Paris : Éditions du Seuil, 1990.

¹⁰² A este respeito, Nicole Loraux (*Les mères en deuil...*) lembra da censura imposta a Frínico, tragediógrafo que fez representar no anfiteatro ateniense a queda de Mileto nas mãos dos persas em plena época das Guerras Médicas, e “de maneira tão convincente soube falar do infortúnio da cidade com eles aparentada pela origem, que os atenienses, em irada aflição, o condenaram ao pagamento de pesada multa e proibiram qualquer representação da peça” (LESKY, Albin. *A tragédia grega*. Tradução de J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Albreto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 87). Aqui, a tragédia não foi eficaz em operar a catarse que Aristóteles lhe atribuía, deixando os cidadãos especialmente sujeitos ao medo. Por sua vez, a censura ao tragediógrafo resultou: “*aucun tragique ne présente plus aux Athéniens l’image sans médiation d’une actualité perturbante*” (LORAUX, Nicole. *Les mères en deuil...*, p. 20).

circunscritas à casa e proscritas dos ritos funerários que, regulamentando a prática cívica das homenagens póstumas, as exorcizam.¹⁰³

Como o classicismo grego ainda estaria sujeito à decadência dionisíaca, para Bachofen, é a cidade romana seu verdadeiro exemplo de patriarcado espiritual. É também o ponto crucial, para Oswald, da emergência do messianismo. Em Roma, como em Atenas, é criado todo um sistema rigoroso de mediações públicas para a contenção dos afetos, representados pela sobrevivência de elementos da cultura oriental, de teor ginecocrático:

It is a recognized and well-grounded truth that the severity of certain Roman laws can only be explained as a reaction against foreign ideas that had grown intolerable. We often speak of a 'historical heritage' of the Roman people, forgetting that what we are supposedly explaining by this meaningless term was largely the fruit of a struggle, and that without such a struggle neither a people nor an individual can fully develop its strength and special character. If we think away the Orientalism from

¹⁰³ LORAUX, Nicole. *Les mères en deuil...*, pp. 19-47.

Rome's background, if we forget the deep roots which it had struck in Italian soil over the centuries, we cannot possibly understand Rome's ruthless striving to raise the state over religion and father right over the matriarchal system; we cannot see why so much importance should have been attached to substitution of the dowry for the harlot's marriage portion, or why the behavior and dress of the flaminica should have been regulated with such Mosaic severity (p. 226-227).

Este último trecho já pertence à *Die Sage von Tanaquil*, obra escrita em 1870, e consta da seleção que Adrien Turel faz do autor suíço lida por Oswald.¹⁰⁴ Bachofen dedica-se, neste livro, a registrar, na história mitológica de Roma, a revolução do Matriarcado primitivo para o Patriarcado a que Oswald faz referência no texto *Variações sobre o Matriarcado*, incluído por Gênese de Andrade n'*A utopia antropofágica*, que citamos no primeiro capítulo.¹⁰⁵ Ao dedicar-se ao mito de Tanaquil, Bachofen dá mais uma vez um importante

¹⁰⁴ BACHOFEN, Johann Jakob. *Du règne de la mère au patriarcat*. Trad. ao francês por Adrien Turel. Paris: Aire, 1990, p. 125.

¹⁰⁵ Ver a nota 22 do primeiro capítulo.

exemplo da ciência dos vestígios errantes que inspira Oswald de Andrade. Nota aqui o autor suíço, a propósito da constituição da cidade romana, em disputa primeiro com os etruscos e depois com os cartagineses – que é documentada nos termos da polarização Ocidente x Oriente, outro desdobramento das séries paralelas que darão no Patriarcado x Matriarcado oswaldiano – que as guerras que destruíram esses inimigos não foram capazes de extinguir, entretanto, todos os vestígios de sua cultura. Para Bachofen, fragmentos da história etrusca estão inscritos na história romana, e o mito de Tanaquil é o exemplo privilegiado de seu método. De novo, é a lenda, e não apenas a história factual, que interessa a nosso autor: na investigação da história dos reis romanos, dentre os quais Tarquínio Prisco, Sérvio Túlio e Tarquínio, o Soberbo, têm origem etrusca, são as narrativas que a registram que guardam os elementos da *Weltanschauung* que importa desvelar. O solo revolvido por Bachofen é, de novo, o das condições de possibilidade dos discursos, em suas camadas.

Por isso chama-lhe a atenção a história, num povo estritamente patriarcal, de reis que devem o seu

poder a figuras femininas. O velho Tarquínio ascendeu por obra de Tanaquil, e assim Sêrvio Túlio. Tarquínio, o Soberbo, por sua vez, o deve a Túlia. Serem estes reis etruscos é de relevo, pois o poder como dádiva feminina é uma ideia estrangeira, completamente oposta às instituições jurídicas romanas. E é na Ásia que Bachofen encontra o paradigma do qual Tanaquil é sucessora: as rainhas hetáiricas do mundo assírio e a rainha Ônfale, que dominou Hércules na Lídia.¹⁰⁶ Entretanto, é notável, na mitologia comparada, que Tanaquil, origem feminina do poder, tenha sofrido na tradição romana uma mudança radical: “[t]he Roman tradition [...] divested the figure of Tanaquil of all those traits with which the Oriental world endowed its feminine bestowers of thrones” (p. 215). Tanaquil não mais é a concessora do trono que domina o soberano pela sedução. Esta figura ambígua ante o Patriarcado romano funciona aqui como o vestígio da pré-história, e a história romana como aquilo que o deve

¹⁰⁶ “Throughout the Assyrian world it is a woman who confers the throne” (p. 215). “The king-woman of the Asiatic dynasties is invariably conceived as hetaera; she is invariably connected with Hercules; and she invariably dominates her male companion” (idem).

apagar: “*the political thinking of Rome, based on the exclusive rights of the father and husband, could grant such a Tanaquil no place among the venerable figures of the past*” (p. 216). Essa metamorfose de Tanaquil, de hetaira para matrona, é o que Bachofen designa como repressão da pré-história, com o uso da palavra *Verdrängung*, de tão grande importância na psicanálise que nascerá alguns anos após sua obra, a que já fizemos menção.¹⁰⁷ Reprime-se a ideia hetáirica primitiva justamente com a representação de Tanaquil como advogada e protetora dos valores da maternidade doméstica e sem a sensualidade primitiva, à medida que o Estado romano a vai confinando: “*what remained was the respect owed by the men to a matron class founded on the strict fulfillment of domestic duty*”. A metamorfose de Tanaquil repete assim o destino das Erínias, transformadas, ao fim da trilogia esquiliana, de deusas terríveis e cheias do poder cônico da natureza em Eumênides, deusas benfazejas do lar.

A vitória do direito paterno na Oresteia, reverberada nos dados históricos da composição política

¹⁰⁷ Ver nota 57 do primeiro capítulo.

e familiar das cidades que melhor o representam no mundo antigo, representa para Bachofen a vitória da ideia superior, celestial, depurada do baixo sensualismo feminino e dionísio. É também a vitória da mediação: o direito natural, o direito da própria matéria, passa para o direito civil, da regularização, do Estado que transcende e se impõe sobre o dado bruto. A paternidade, cada vez mais ao centro da estrutura familiar e política, se dá justamente pelo rito civil, pelo reconhecimento de uma mediação estatal (vale repetir de novo a fórmula *pater est quem nuptiae demonstrant*, que dá no “*L’enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari*” do Código Civil Napoleônico),¹⁰⁸ e é a contraparte de uma repressão cada vez mais severa do desmedido da promiscuidade primitiva. Com a revolução que fixa a nova imagem das Erínias e de Tanaquil, “cai – voltamos a Oswald – a propriedade comum do solo e inicia-se dialeticamente um progresso – a propriedade privada, fortalecida desde então pelo direito paterno e pela herança”.¹⁰⁹ Bachofen o demonstra também na língua simbólica da arte mortuária:

¹⁰⁸ ENGELS, Friedrich. *A origem da família...*, p. 68.

¹⁰⁹ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão...*, p. 123.

num capítulo do ensaio sobre os símbolos mortuários da Antiguidade, chamado *O Santo e o Sagrado*, tratando sempre da polarização do feminino e do masculino, nota ele que ao feminino corresponde o *sanctum*, *hierós* em grego. O santuário é protegido pelas forças ctônicas, sua santidade é inerente ao substrato material e por isso depende de uma conexão fundamental com o útero materno da terra. Já o *sacrum*, ou o *hósion* grego, pertence ao reino luminoso, solar e masculino, a que se liga a ideia de propriedade, pois é consagrada a uma divindade ativa por um ato legal do homem. Entre essa dicotomia do santo e do sagrado, o muro sustenta uma posição especial: nasce do útero da terra como um filho seu, mas, separando-se dele, elevando-se em honra às divindades celestiais. A metáfora fálica é inevitável: acordar muros de seu sono terreal, como diz Platão nas *Leis*, é, em latim, *excitare muros* – o princípio masculino acorda para a luz do dia. A imobilidade do muro circunscreve a instância do sagrado, a propriedade, limita e desequivoca a terra da fertilização desordenada do

lamaçal primitivo, sobrepondo-lhe uma realidade segunda, espiritual, do título morto.¹¹⁰

Também contra a justiça das Erínias, em que o “homem paleolítico”¹¹¹ está diante do terror primitivo da natureza, orgiástico e dionisíaco, abandonado à sua condição imediata de animal identificado com o universo (o *Raubentier* nietzscheano, como faz notar Benedito Nunes),¹¹² erige-se a justiça civilizada dos jovens deuses olímpicos, senhores do tempo histórico. É a ordem da disciplina, cada deus com seu quinhão de mundo, e cada homem, separado de seu próximo, com o seu. Liberto dos laços materiais e das vicissitudes violentas do mundo físico, em incessante

¹¹⁰ Ver BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, religion and mother right...*, p. 40-43; e VICARI DE CARLI, Felipe Augusto. Devorando o sol: a *Revista de Antropofagia* como vanguarda das forças ctônicas. In: XIII Congresso Internacional da ABRALIC: *Internacionalização do Regional*, 2013. Campina Grande. *Anais...*, publicação digital, disponível em: <<<http://migre.me/uLfkO>>>, acesso em mar 2016.

¹¹¹ *Revista* II.17.3.1929.

¹¹² NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4ed. São Paulo: Globo, pp. 7-56.

devir, o homem agora está aberto ao progresso, apto a alcançar os voos espirituais rumo ao ser, conformando o espaço segundo um ideal. Agora o homem sustenta suas ações na razão, tendo-se convertido em “animal moralizado”,¹¹³ ou no “homem teórico” nietzscheano, em cruzada contra o caótico e primitivo mundo desindividualizado, aprofundando-se nos “abismos mais profundos do ser” para “não só conhecê-lo”, como também para “*corrigi-lo*”.¹¹⁴ Como diz Ludwig Klages, leitor de Bachofen e Nietzsche, na conferência *Homem e Terra*, de 1913, o progresso é uma brincadeira doente e destrutiva cujo objetivo é silenciar a “canção primordial da paisagem”.¹¹⁵

É por isso que a revolução que Oswald, pelas lentes que Bachofen lhe empresta, vê fixada na Oresteia grega é a mais relevante da peculiar historiografia que vai escrevendo em textos do final de sua vida como *A crise da filosofia messiânica*, *O antropófago* e *A marcha das utopias*. Também está aí o cerne de sua grande separação

¹¹³ *Revista* II.17.3.1929.

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia...*, p. 93.

¹¹⁵ KLAGES, Ludwig. *Man and Earth*. Disponível em <<<http://goo.gl/CR0AR7>>>. Acesso em mai 2013.

do mundo entre os hemisférios patriarcal e matriarcal.¹¹⁶ Trata-se, para Oswald, de demonstrar a história como uma sucessão da mesma luta romana contra aquilo que pode emergir de fora e fazer ruir o sonho do poder, este poder transcendentalizado, espiritual e masculino, que conhece, corrige e controla o mundo. Quando, na entrevista que citamos no início deste capítulo, Oswald faz confrontarem-se de um lado a cultura da liberdade e, do outro, a da servidão, a referência a Bachofen indica ser este confronto mais um desdobramento da série das polarizações que têm como base o masculino e o

¹¹⁶ De se notar que, na mesma época, Adorno e Horkheimer, ao escrever a *Dialética do Esclarecimento*, fazem remontar o iluminismo, ou o esclarecimento, à transição entre as cosmologias pré-socráticas, em que a linguagem é a do símbolo inexaurível e infinitamente renovado, e a progressiva decantação do mundo pela “radicalização da angústia mítica” (p. 26), com a redução do existente ao calculável e da linguagem ao signo, cada vez mais depurada de ambiguidade, na produção da universalidade homérica. Os autores fazem também referência à ascensão do homem teórico em paralelo ao patriarcado dos deuses olímpicos: “Com as Ideias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico. [...] Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento.” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985).

feminino no sistema do autor suíço. Mas é também um novo desdobramento da contraposição entre, de um lado, o contato direto, a nudez - símbolo da não-mediação -, o sexo e o estômago do “homem biologicamente considerado” da *Revista*, e, de outro, a vigilância das leis e da gramática, a impostura civilizada do homem fora do homem. O Patriarcado funciona aí como a ação reativa das ideias contra o corpo em sua dupla dimensão natural e sobrenatural, e em comunicação com a paisagem, agora reduzida a cenário, ou seja, função espacial da ação do homem no tempo. A isto chama Oswald o “drama do Patriarcado”, que “estronda nas relações de família, a família tornada monogâmica e cristã”:¹¹⁷

No mundo do homem primitivo que foi o Matriarcado, a sociedade não se dividia ainda em classes. O Matriarcado assentava sobre uma tríplice base: o filho de direito materno, a propriedade comum do solo, o Estado sem classes, ou seja, a ausência de Estado. Quando se instaurou o Estado de classes, como consequência da revolução

¹¹⁷ ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão*. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 123.

patriarcal, uma classe se apoderara do poder e dirigia as outras. Passava então a ser legal o direito que defendia os interesses dessa classe, criando-se uma oposição entre esse Direito, o Direito Positivo e o Direito Natural. Sendo aquele um direito legislado, exigia obediência. Estabeleceu-se então a organização coercitiva que é o Estado, personificação do legal.¹¹⁸

Esse direito legislado, o *ius civile* da mediação estatal baseada na obediência, é, ao contrário daquele direito que brota da terra como uma de suas manifestações, que Oswald chama de Direito Natural, “aquilo que negava pela coação a própria natureza do homem”.¹¹⁹ A cultura da liberdade e a cultura da servidão se esquematizam no trabalho de 1950 como tese e antítese, homem natural x homem tecnizado, a que se fazem corresponder Matriarcado e Patriarcado, antropofagia e messianismo. Oswald segue aqui Bachofen pelo roteiro de Engels, que equaliza em termos

¹¹⁸ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: IDEM. *A utopia antropofágica...*, p. 142.

¹¹⁹ *Idem*, p. 142.

gerais o hetairismo primitivo¹²⁰ com um comunismo primitivo¹²¹ próprio ao estado selvagem de abundância e

¹²⁰ Termo que, entretanto, Engels critica, pois considera se tratar o hetairismo de Bachofen em verdade de casamento por grupos e a constituição social tendo por base os *gens*, enquanto considera que a união completamente desregrada é algo tão remoto que sequer vestígios podem ser encontrados (ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2012).

¹²¹ Engels destaca a propósito do comunismo primitivo e do hetairismo ou casamento por grupos a família a constituição da sociedade iroquesa em *gens*, com simpatia semelhante à que Oswald guarda ao selvagem da América livre: “Vemos também como, uma vez dada a *gens* como unidade social, toda a constituição de *gens*, fratrias e tribo, desenvolve-se a partir dessa unidade com necessidade quase obrigatória, porque é natural. As três são grupos de diferentes gradações de consanguinidade, cada um completo em si, tratando de seus próprios assuntos, mas servindo também de complemento para os demais. O círculo dos assuntos compreendidos na esfera das três gradações abrange a totalidade dos assuntos públicos de todos os bárbaros da fase inferior. Sempre, portanto, que num povo encontrarmos a *gens* como unidade social, deveremos igualmente encontrar uma organização tribal semelhante à descrita acima. E onde houver fontes de informação suficientes, como entre gregos e romanos, não apenas a encontraremos, mas também nos convenceremos de que, em todas as partes onde essas fontes são deficientes, a comparação com a constituição social americana nos ajuda a esclarecer as maiores dúvidas e a desvendar os maiores enigmas. Admirável essa constituição da *gens*, com toda a sua ingenuidade e simplicidade! Sem soldados, policiais, nobreza, rei, governadores, prefeitos ou juizes, sem prisões, sem processos, tudo caminha com regularidade.” (ENGELS, Friedrich. *A origem da família...*, p. 92). Os iroqueses chamaram a atenção dos antropólogos que formalizavam, no século XIX, as relações de parentesco, como Arthur Wright e Lewis Henry Morgan, e a ideia de um comunismo primitivo numa sociedade em que as mulheres têm preponderância

livre apropriação, estágio em que a mulher “não é só livre, mas também muito considerada”.¹²² A progressiva institucionalização da união por pares em razão do crescente emaranhado de proibições, que Engels não só atribui a causas econômicas como, secundando Bachofen, afirma se tratar de uma revolução em princípio feminina, em razão da opressão que sofriam com a crescente densidade populacional e a perda do caráter primitivo e inocente das relações, vai desembocar na imposição masculina da estrita monogamia, que Engels afirma ser, entretanto, uma restrição “só para as mulheres”.¹²³ Enquanto a revolução feminina, que introduz o que Engels chamava de estágio pré-monogâmico, próprio a estados bárbaros, se caracterizava por uniões dissolúveis e a preservação de formas parciais de hetairismo, a estrita monogamia introduzida pelos homens, própria à civilização, ocorre correlatamente com

remonta às pesquisas do Padre Lafitau, no século XVIII, de importância também para a tese do bom selvagem (MELO FRANCO, Afonso Arinos de. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. 3 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004).

¹²² ENGELS, Friedrich. *A origem da família...*, p. 53.

¹²³ Idem, p. 56.

a progressiva domesticação de animais, sua privatização (passando da propriedade comum dos *gens* à propriedade privada da família) e a crescente escravização de homens. Nossa hipótese é a de que Oswald está atento a esta correlação, segundo que a escravização do homem, opondo-se a sua devoração n'*A crise da filosofia messiânica*, é antes de tudo a escravização da mulher no drama do Patriarcado, pela vigilância hipócrita de seu corpo na defesa da monogamia, a que corresponde a defesa da propriedade e da herança. A prostituição permanece aí como dispositivo social que libera o homem do fardo monogâmico.¹²⁴ Benedito Nunes, na esteira de Engels, dá estofa a essa hipótese, ao registrar

¹²⁴ “A derrocada do direito materno foi a derrota do sexo feminino na história universal. O homem tomou posse também da direção da casa, ao passo que a mulher foi degradada, convertida em servidora, em escrava do prazer do homem e em mero instrumento de reprodução. Esse rebaixamento da condição da mulher, tal como aparece abertamente sobretudo entre os gregos dos tempos heroicos e mais ainda dos tempos clássicos, tem sido gradualmente retocado, dissimulado e, em alguns lugares, até revestido de formas mais suaves, mas de modo algum eliminado” (ENGELS, Friedrich. *A origem da família...*, p. 60). “A existência da escravidão junto à monogamia, a presença de jovens e belas prisioneiras que pertencem, com tudo o que têm, ao homem, é o que define desde a origem o caráter específico da monogamia que é monogamia só para a mulher e não para o homem” (p. 64).

que o Matriarcado, como entidade mítica recriada por Bachofen, condensa para Oswald a imagem da sociedade primitiva livre que tomara de Montaigne e Rousseau, cuja crise se seguiu à perda do privilégio feminino:

Muito embora seja este o horizonte mítico (as deusas-mães, telúricas, objeto de rituais sangrentos, de índole canibalesca, representando o prestígio social da mulher), o Matriarcado oswaldiano reflete o modelo de Bachofen, como regime social e estágio evolutivo, que Engels assimilou ao seu *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de onde vêm os aspectos da concórdia entre os sexos na pré-história, a divisão do trabalho, opondo o homem e a mulher na monogamia, como ‘grande progresso histórico’ e primeiro exemplo de opressão de classes.¹²⁵

¹²⁵ NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011, pp. 7-56; p. 42. A alusão de Nunes é a este trecho de Engels, que estabelece a monogamia, com a conseqüente dominação da mulher, como modelo de todas as opressões de classe: “A monogamia, portanto, não entra de modo algum na história como uma reconciliação entre o homem e a mulher e, menos ainda, como a forma mais elevada de casamento. Pelo contrário, surge sob a forma de subjugação de um sexo pelo outro, como proclamação de um conflito entre os sexos, ignorado, até então, em toda a pré-história.

***O sacerdócio e
a teologia
monoteísta***

Se se parte do princípio de que a cidade emblemática da emergência do Patriarcado é Roma, e se o Patriarcado é a fixação da dominação sexual que serve como modelo da opressão de classes, segue-se daí que a ascensão do mais eficaz mecanismo ideológico de manutenção da cultura da servidão tenha se estabelecido com mais força nesta cidade. Este mecanismo é o messianismo cristão. “O Cristianismo surgiu em meio da maior concentração proletária da Antiguidade – Roma. Há nos Evangelhos um curioso

Num velho manuscrito inédito, redigido em 1846 por Marx e por mim [incluído na *Ideologia Alemã*], encontro o seguinte: ‘A primeira divisão do trabalho é a que se fez entre o homem e a mulher para a procriação de filhos’. Hoje posso acrescentar que a primeira oposição de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher, na monogamia e que a primeira opressão de classe coincide com a opressão do sexo feminino pelo masculino. A monogamia foi um grande progresso histórico, mas, ao mesmo tempo, inaugura juntamente com a escravidão e as riquezas privadas, aquele período que dura até nossos dias, no qual cada progresso é simultaneamente um relativo retrocesso e no qual o bem estar e o desenvolvimento de uns se realizam às custas da dor e da repressão de outros. Ela é a forma celular da sociedade civilizada, na qual já podemos estudar a natureza das oposições e das contradições que atingem seu plano desenvolvimento nessa sociedade” (ENGELS, Friedrich. *Op. cit.*; p. 67).

dirigismo que faz construírem eles sinoticamente, muito além da Moral de Escravos, oriental ou socrática, um código de bem viver no trabalho e para o trabalho”.¹²⁶ O mais bem acabado produto desta união entre escravidão e religião numa cidade sem o espírito municipal dos judeus, mas de pretensões muito mais universalistas, foi o sacerdócio, como o observa Bachofen: “*Of all these imported ideas [que Roma tirava de suas colônias e submetia à sua visão de mundo], the most long-lived has been the Oriental conception of the priesthood, which Rome has preserved down to our own day in the midst of totally different Weltanschauung*” (p. 235). Se nas comunidades orientais, o sacerdote era ou o legislador, ou o profeta que presidia a paz e ordenava a guerra, ressurgiu em Roma ascético, “na figura esgazeada do náufrago Paulo, em Pedro crucificado de cabeça para baixo, nos Padres Mártires da catacumba e do circo, a figura dramática do sacerdote de Nemi”.¹²⁷ Ele é o fiador de um mundo compromissado com um deus onipotente, que, sancionador das injustiças contra as classes

¹²⁶ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 146.

¹²⁷ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 144.

oprimidas pela promessa de recompensas futuras, na vida no céu, ajuda o homem a suportar sua condição de escravo. Enquanto para Bachofen o sacerdócio era a chave da hegemonia romana e da superioridade de suas instituições, mantidas até a modernidade (ainda que a modernidade as estivesse corroendo), para Oswald é o instrumento que permite “conservar, domado e satisfeito, o escravo”.¹²⁸ A teologia que corresponde ao messianismo, e que por isso mesmo se opõe à *Weltanschauung* da antropofagia ritual, é aquela da axiologia do homem ocidental que “elevou as categorias do seu conhecimento até Deus, supremo bem”, em contraposição ao homem primitivo, que “instituiu a sua escala de valores até Deus, supremo mal”.¹²⁹ Isso representa, no esquema d’*A crise da filosofia messiânica*, uma inversão da operação antropofágica de totemização do tabu, de contato com o limite, o valor desfavorável, o mal. Isso porque a axiomática ocidental implica a intangibilidade definitiva do tabu, sua total separação do mundo terreno, e a criação de uma, e o oxímoro é

¹²⁸ *Idem, ibidem*, p. 159.

¹²⁹ ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica...*, p. 139.

proposital, perspectiva absoluta, o Bem, a que o mundo deve conformação e obediência. “Se Deus é inatingível, suas razões o são também. Resta-nos curvar e obedecer”.¹³⁰ Forma-se, assim, toda uma série que vai da dominação da mulher à escravidão generalizada, do Estado ao monoteísmo sacerdotal que captura e direciona a reserva de religiosidade que todo homem possui. A “servidão ao céu”,¹³¹ que reprime “o telúrico e o ctônico”¹³² separa todas as coisas, impõe-lhes fronteiras, assiná-las propriedades e hierarquias, institui a humanidade acima da natureza e fora do próprio homem. A baixa antropofagia que corresponde à cultura messiânica é a que institui uma cadeia de devoração unidirecional, unilateral: o homem devora a natureza, mas está ele mesmo fora da cadeia alimentar; o senhor devora o escravo, mas a dominação de classe (e a sujeição dos espíritos pelo sacerdócio) o garante contra a devoração oposta; deus virou o motor imóvel a quem o

¹³⁰ *Idem, ibidem*, p. 167.

¹³¹ *Idem, ibidem*, p. 155.

¹³² *Idem, ibidem*, p. 157. Note-se aí o vocabulário bachofenino.

homem se reporta sem poder devorá-lo.¹³³ A cultura antropofágica, correlacionada com o Matriarcado, é, ao

¹³³ A teologia correspondente ao messianismo, a da perspectiva absoluta, é, nas palavras de Carl Einstein, no verbete “Absoluto” publicado nas revista *Documents*, a das “compensações das misérias humanas” (EINSTEIN, Carl. *Documents 1929*. Tradução de Takashi Wakamatsu. Desterro: Cultura e Barbárie, 2016, p. 45). Para o crítico de arte, entretanto, a eficácia do Absoluto, a que o homem se sujeita, se funda no seu vazio, sua verdade indemonstrável, e por isso inatacável: eis a insondabilidade de suas razões. Tal como a obra de arte, o Absoluto não se verifica pela referência a algum objeto, mas, para além da obra de arte, se torna ele mesmo a medida da referencialidade: sua criação foi o maior dispêndio de forças do homem, e ele apenas as pode recuperar por meio de preces a esta criação, por estar agora definitivamente separado de suas próprias forças. Por isso Deus, ou o Absoluto, é a maior proeza do homem, que por ele superou seu estágio mitológico, e também sua maior derrota, pois “criou sua própria servidão” (p. 46). Sendo Deus o que separa o homem de suas forças, é também o que o separa dos outros e das coisas, e os une e ordena como separados. Agamben (*Il Regno e la Gloria*, homo sacer, II, 2. Torino: Bollati Boringhieri, 2007) interpreta o Livro L da *Metafísica* aristotélica, a concepção de *táxis*, ou ordem, como aquilo que se opõe ao que está separado e por si. Ou seja, a ordem é por onde passa a relação entre o que está separado. Mas isso que se configura como o que coloca as coisas em relação, a ordem, que em si não é uma substância, só se pode pensar referido a um irrelato absoluto, que o governa. Trata-se, justamente, da causa primária, o motor imóvel que Oswald toma do aristotélico São Tomás – a substância absolutamente destacada, e insujeita a qualquer afecção. A ordem é pensada na metafísica para dar conta dessa separação, é o modo pelo qual essa substância está presente e age no mundo, organizando-o. Este é, para o filósofo italiano, o paradigma da política ocidental, “*formato, da una parte, da un’arché trascendente e, dall’altra, da un concorso immanente di azioni e di cause seconde*” (p. 101). São Tomás, ao refletir sobre a ordem e o motor primeiro, apresenta-a pela figura da família organizada a partir

contrário, a da “promiscuidade originária”¹³⁴, que Oswald inflete como uma disponibilidade recíproca das coisas à livre apropriação e conversão a seu oposto, inclusive do próprio homem.

Convém notar, neste

Hetairismo: ponto, que à teologia messiânica
antropologia corresponde também uma teoria
matriarcal do homem, no caso, a teoria do
 “homem vestido”, contra que se coloca a “do homem
 pré-estelar”.¹³⁵ Quando Oswald faz referência à

do pai, e hierarquizada entre filhos, servos e animais. A economia doméstica revela-se, para Agamben, mas também para Oswald, que pensa o Ocidente em termos de uma filosofia messiânica, o paradigma da governança: “[c]he il vivente che è stato creato a immagine di Dio si reveli, alla fine, capace non di una politica, ma soltanto di un’economia, che la storia sia, cioè, in ultima istanza un problema non politico, ma <<gestionale>> e <<governamentale>>. [...] La vita eterna che il cristiano rivendica sta, in ultima analisi, sotto il paradigma dell’oikos e non sotto quello della polis” (p. 15). Mais intuitivo, Oswald cita Hans Kelsen, em comentário ao mesmo Aristóteles: “o Ser não podia ser mal administrado. A salvação não está no comando de muitos, um só domine!” (ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 165). Unem-se aí teologia, ontologia e monarquia – “no ‘Ser como tal’, fundamento da ontologia aristotélica, está inclusa a ideia duma monarquia absoluta, [...com] um marcado caráter monoteísta” (p. 165), que tem como finalidade “a obediência do homem escravo ao senhor da terra que era o espelho do Senhor do céu” (p. 166).

¹³⁴ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 149.

¹³⁵ *Idem, ibidem*, p. 147.

promiscuidade originária, remetendo-a às pesquisas sociológicas de Bachofen – trata-se, portanto, do que vínhamos chamando de hetairismo primitivo -¹³⁶, o faz na sequência de uma antropologia que postula uma “promiscuidade heteróclita”¹³⁷ na formação do animal humano. Oswald alude aqui aos estudos do biólogo paleontologista Edgar Dacquê, que inverte a teleologia evolucionista para aventar o homem como uma protoforma presente nos demais organismos: “no correr das transformações dos seres, o homem teria sido molusco, peixe, sáurio, ave e mamífero. Dele teriam derivado, como colaterais, os tipos fixados dessas espécies”.¹³⁸ Comentando esta passagem, Alexandre

¹³⁶ Oswald, porém, achata as fases da pré-historiografia de Bachofen, uma vez que seu esquema se desenvolve na oposição como duas grandes linhas de força da cultura da liberdade à cultura de servidão, e do homem natural ao homem civilizado. A promiscuidade originária é um dado matriarcal puro e simples, ocultando-se desta pré-história as fases identificadas pelo suíço, para quem a ginococracia oscila entre o hetairismo de Afrodite e o abuso ginococrático do amazonismo, o hetairismo dionisíaco e a estabilização matrimonial de Deméter.

¹³⁷ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 148.

¹³⁸ *Idem, ibidem*, p. 147. Mais adiante, diz Oswald: “Se conservarmos, numa marcada biotipologia, os traços da evolução de Dacquê, é certo que numa confirmação paralela há muito de humano em cada espécie de animal. O papagaio fala, a abelha se organiza em

Nodari nota como o evolucionismo darwinista consiste num “processo de forjar formas (espécies) pela força (seleção natural)”, ou “de acumular e represar forças numa forma”.¹³⁹ Para Benjamin, o darwinismo reacende o dogma naturalista que “aceita apenas a violência como meio original e adequado a todos os fins vitais da natureza”.¹⁴⁰ O evolucionismo assume como natural um processo que Nietzsche, na *Genealogia da moral*, atribui à emergência da má consciência e, com ela, do Estado. Não se descarregando livremente as forças do instinto, elas voltam-se para dentro, aprofundam-se na alma, dão ao homem uma dimensão interior, de qual a roupa é o limite e de cuja vergonha é a fiadora, “[c]omo resultado de uma violenta separação do seu passado animal”.¹⁴¹ Mas justamente por se caracterizar por um violento represamento de forças é que a institucionalização do

sociedade obreira como a térmita, o pavão confirma Freud, a formiga economiza e o tangará dança” (p. 148).

¹³⁹ NODARI, Alexandre. “*a posse contra a propriedade*”: pedra de toque do Direito Antropofágico. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.

¹⁴⁰ BENJAMIN, Walter. Por uma crítica do poder como violência. In: IDEM. *O anjo da história...*, p. 60.

¹⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 68.

homem vestido necessita de uma força de coação irresistível: “o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*”.¹⁴² Dacqué, por outro lado, valendo-se, além dos dados positivos e propriamente científicos, do folclore, dos mitos e dos contos de fada, “cujo valor cultural enciclopédico se enriquece de uma imaginação poética sem par”,¹⁴³ concebe a protoforma humana já intencionada “no reino orgânico, quando num período primitivo as primeiras criaturas se manifestaram. Humanos, embora tendo aparecido no tempo como seres humanos somente no último período glacial, estavam lá, contudo, já em todos os organismos incontáveis milhões de anos atrás”.¹⁴⁴ Para Nodari, enquanto o evolucionismo darwinista pensa uma força que se exaure em formas e que, liberada violentamente, acomoda-se em novas

¹⁴² *Idem, ibidem*, p. 69.

¹⁴³ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 147.

¹⁴⁴ Walter Benjamin, citado por Alexandre Nodari (“*a posse contra a propriedade*”..., p. 130).

formas – e nisso guarda relação com a violência instauradora e mantenedora do direito para Benjamin, o que, como vimos, é também parte da teoria política de Nietzsche -, a paleontologia dacqueana “concebe uma forma da qual emanam forças, as quais não visam outro fim que não a si próprias, a saber, forças que se destinam não a atualizar a forma de que se originam, mas a manter a potência dela”.¹⁴⁵

Daí é que a antropologia que Oswald tece na *Crise* é a da fixação precária e finita dos colaterais pelas diversas forças que emanam dessa protoforma. Nesse “romance biológico” ou “folhetim da vida”, como chama, o homem é a forma precária da neotenia, a fetalização do macaco, o produto do cruzamento do antropopiteco com larvas homínidas ancestrais. Na promiscuidade heteróclita que está na formação, ou deformação humana, “o homem de cara íctia, como o homem-ave e o batráquio, seriam a réplica dos seus arquétipos perdidos na fixação dos colaterais de Dacqué”. E completa: “[n]a promiscuidade estabelecida entre o antropopiteco e essas sombras sexuais da espécie humana, qual seria o enxerto,

¹⁴⁵ NODARI, Alexandre. “*a posse contra a propriedade*”..., p. 131.

qual o cavalo?”¹⁴⁶ Assim como da leitura de Bachofen Oswald propõe a Errática como ciência dos vestígios errantes, propõe, da leitura de Dacqué, uma Dacquéana, como ciência dos vestígios da ancestralidade animal em que o homem já não se diferencia como forma de sua origem felina, íctia ou porcina. Se a antropologia do Patriarcado supõe e impõe a forma autossuficiente, masculina e adulta, separada definitivamente da natureza, a do Matriarcado, telúrica, é a do “primitivo que se identificava com o totem”,¹⁴⁷ irmanado por parte terra – mãe de todos os viventes – com os colaterais que derivam da mesma protoforma.¹⁴⁸ É a humanidade monstruosa, disparatada, incompleta – a humanidade acéfala. No manuscrito *O antropófago*, Oswald esboça uma “teoria sobre o *deficit* essencial do ser humano”,¹⁴⁹ que chega a inverter completamente a hierarquia da

¹⁴⁶ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 148.

¹⁴⁷ *Idem, ibidem...*, p. 149.

¹⁴⁸ Como citado mais acima, para Bachofen, os povos matriarcais “*assigned special culpability to the physical injury of one’s fellow men or even of animals*” (p. 81). Além disso, “*Heataerism finds its principle embodied in the vegetation and animals of the marshy lowlands, which become its chief gods*” (p. 97).

¹⁴⁹ ANDRADE, Oswald de. O antropófago. In: *Estética e política...*, p. 435.

ideologia evolucionista: “o homem, longe de ser um animal superior, nem chega a ser um animal”.¹⁵⁰ É o animal que, para sobreviver, depende de um longo período de pedagogia, de uma infância estendida para se adaptar ao meio. Seu grande equívoco é o de “esquemetizar sua própria natureza e criar necessariamente um conflito entre o que ele é (natureza) e o que deseja ser (esquema idealista da própria natureza)”,¹⁵¹ o que o submete a excessos narcísicos, produtores de feridas neurotizantes na eterna derrota para seu ideal. Se lembramos, com Raúl Antelo, que, pelas políticas canibais, “[a] antropofagia não devora corpos; produz corpos”¹⁵², o antropomorfismo da promiscuidade matriarcal, ao contrário, se revela como “um jogo sempre inconcluso com as formas humanas, uma formação incessante do humano, um amor pela metamorfose que não recua mesmo diante do que pode parecer corpóreo demais, baixo demais, até mesmo asqueroso ou

¹⁵⁰ *Idem*, p. 436.

¹⁵¹ *Idem*, p. 435.

¹⁵² ANTELO, Raúl. Políticas canibais: do antropofágico ao antropeométrico. In: *Transgressão & modernidade*. Ponta Grossa: UEPG, 2001, p. 273.

objeto”.¹⁵³ Pela neotenia, o homem é um animal infantilizado, habitando a incompletude, devorando o ambiente e sendo por ele devorado. É esta promiscuidade originária, dependência recíproca do homem com o ambiente, que as conquistas espirituais do Patriarcado e do sacerdócio pretendem suprir pela fixação servil do homem como escravo.¹⁵⁴

¹⁵³ STERZI, Eduardo. O drama do poeta. *Remate de males*, Campinas, n. 33, v. 1-2, pp. 169-190, jan/dez 2013, p. 183. Sterzi lembra, a propósito, da oposição de Viveiros de Castro entre antropomorfismo e antropocentrismo. O antropomorfismo, por meio do qual a dacquéana de Oswald se aproxima do perspectivismo ameríndio, é a atribuição de consciência e intencionalidade propriamente humanas a seres não-humanos, uma disponibilidade da posição de sujeito, não mais exclusiva do homem ou, dentre os homens, do senhor ou de uma raça. Esta disponibilidade, ou seja, a falta de garantia de que o eu é sempre o sujeito da devoração (como ocorre na dinâmica senhor e escravo na baixa antropofagia do Patriarcado), é outra das marcas da política canibal. Já o antropocentrismo é precisamente o oposto: a garantia de que só ao homem cabe o humano, a posição de sujeito, com as implicações etnocêntricas que isso traz - o humano especificando-se, ou formalizando-se, cada vez mais no homem masculino, branco, ocidental etc. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: *A inconstância da alma selvagem* e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2011).

¹⁵⁴ Ainda que escrevendo num idioma eminentemente humanizante – para Agamben, a neotenia humana é marca de sua exclusividade, de sua liberação das prescrições genéticas -, o filósofo italiano traça implicações políticas a respeito da obliteração desse estágio infantil: “A cultura e a espiritualidade genuínas são aquelas que não

Neste sentido, tanto Oswald quanto Engels (como também Benjamin e, num nível mais místico, Klages) leem Bachofen apesar de Bachofen, não aderindo à teleologia deste último, que coloca o Patriarcado romano como o estágio superior de sua historiografia. Preferem, estes escritores, destacar a indisfarçada simpatia que o autor suíço nutre pela pré-história do direito materno, tendo diante de si especialmente o progresso do *grand siècle* que nivela espaço e tempo por uma gradual centralização e transcendentalização do poder e do direito, na sua violência formalizante. Daí a regressão a aspectos arcaicos do homem, no que tem de deficitário e de patético ou irracional. Atento, por outro lado, à tendência das massas ao mitológico,¹⁵⁵ e à sua captura pelos mecanismos de embrutecimento do fascismo, está sempre em questão, para o escritor brasileiro, segundo Gonzalo

esquecem esta originária vocação infantil da linguagem humana, enquanto que uma cultura degradada se caracteriza por tentar imitar um germen natural para transmitir valores imortais e codificados, pelos quais a não-latência neotênica se volta a fechar numa tradição específica (AGAMBEN, Giorgio. *Ideia de prosa*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999, p. 93-94).

¹⁵⁵ ANDRADE, Oswald de. Meu testamento. In: IDEM. *Os dentes do dragão...*, pp. 79-85.

Aguilar, “evitar que la imaginación quede sujeta al dominio patriarcal”.¹⁵⁶ Por isso, quando Oswald faz menção à cultura da servidão, fazendo da monogamia o paradigma que a exemplifica, é a domesticação e a submissão da mulher que funciona como protótipo de um esquema geral de sociedade baseada na escravidão e num mundo cadaverizado pelo ideal, fechado e pretensamente autossuficiente, com diversos desdobramentos de ordem política, econômica, jurídica e artística. O problema primordial da revolução patriarcal, como vimos a respeito das cidades atenienses e romanas, é o do esvaziamento do corpo como mero dado de matéria inerte ou o do confinamento dos afetos, tidos por femininos, mas também animais, baixos, servis, impondo-lhe uma forma que enquadre e domine os sentidos e os desejos.¹⁵⁷ Se o Matriarcado deve ocupar-se

¹⁵⁶ AGUILAR, Gonzalo. Bibliotecas errantes. In: IDEM. *Por una ciencia del vestigio errático...*

¹⁵⁷ Barbara Cassin demonstra como está em jogo, na *Política* aristotélica, uma hierarquização, através do *lógos* que particulariza o animal humano, da alma que comanda o corpo com um poder despótico, e, dentre as partes da alma, a parte intelectual que governa a parte afetiva ou apetitiva com um poder político e real (*royal, basilikós*). Quando este paradigma hierárquico é transposto para o interior da casa, “o poder despótico é por excelência aquele que o

de um problema que se oponha a esta dominação, trata-se justamente de uma liberação desses sentidos, uma revivificação do que foi e permanece sendo reprimido pela revolução documentada por Bachofen.

Susan Buck-Morss, em

Autossuficiência a masculina: anestesia e censura importante ensaio, espantada com o parágrafo final do ensaio benjaminiano sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte, onde o filósofo berlinense faz referência à estetização da política pelo fascismo, nota que a injunção contrária que cabe ao comunismo, a da politização da arte, não é a de fazê-la veículo de propaganda comunista, mas antes de desfazer a alienação do aparato sensorial,

senhor exerce sobre os escravos; o poder político (onde se vê que o político não se confunde com o democrático), o que existe entre marido e mulher; enfim, o poder real [*royal*] é aquele que um pai exerce sobre seus filhos” (CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999, p. 56). A diferença dos tipos de poder (despótico, real, político) é apenas uma gradação da distância do escravo, da criança e da mulher à posse plena do *lógos*, o primeiro, impossibilitado de deliberar, a segunda, apenas iniciada na deliberação, e a terceira, deliberante, mas sem poder de decisão. De qualquer modo, a criança e a mulher retornam como a ameaça que convém conjurar pelo sujeito modelar do domínio político, que as aproximam do escravo.

que sempre manteve “*an uncivilized and uncivilizable trace, a core of resistance to cultural domestication*”,¹⁵⁸ para restaurar “*the instinctual power of the human bodily senses for the sake of humanity’s self-preservation*”.¹⁵⁹ Buck-Morss ainda se interroga por que razão o sentido de “estética”, tal como aparece na fórmula “estetização da política” levada a efeito pelo fascismo, passou, na história do termo, do domínio eminentemente animal, o domínio dos sentidos, para o humanista, o domínio da Arte, da Beleza e da Verdade. Trata-se de uma progressiva sublimação do termo, que deixa de marcar uma pesquisa sobre os sentidos para destacar a sensibilidade, com implicações morais (e de classe). A ensaísta, aqui se valendo das pesquisas de Terry Eagleton, atribui a assepsia do termo sensibilidade ao motivo da autogênese, ou do que vínhamos chamando de partenogênese (ela usa mesmo a expressão “*Virgin birth*”) que a política ocidental, e em especial a modernidade, assumiu como sua – em conflito com o

¹⁵⁸ BUCK-MORSS, Susan. Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered. *October*, Cambridge: MIT Press, v. 62, out-dez 1992; p. 6.

¹⁵⁹ Idem, p. 5.

hetairismo primitivo. A cidade grega, diz ela, surgiu da ideia miraculosa de que o homem pode produzir-se *ex nihilo*. Por sua vez, o homem moderno é fascinado pela ilusão narcísica do controle total, do ajuste completo do mundo pela planificação, pela regência das ações pelos objetivos ideais, a que se deve a altivez da ideia de liberdade na história ocidental. Mas isto se dá sob o preço da conjuração, justamente, de uma ameaça incivilizada, monstruosa - e feminina:

Yet present feminist consciousness in scholarship has revealed how fearful of the biological power of women this mythic construct [a autogênese do homem] can be. The truly autogenetic being is entirely self-contained. If it has any body at all, it must be one impervious to the senses, hence safe from external control. Its potency is in its lack of corporeal response. In abandoning its senses, it, of course, gives up sex. Curiously, it is precisely in this castrated form that the being is gendered male – as if, having nothing so embarrassingly unpredictable or rationally uncontrollable as the sense-sensitive penis, it can then confidently claim

*to be the phallus. Such an asensual, anaesthetic protuberance is this artifact: modern man.*¹⁶⁰

Buck-Morss identifica esta tendência anestésica na pretensão autogenética do masculino na segunda e na terceira críticas kantianas, e daí por todo o século XIX, inclusive em Nietzsche, cujas reivindicações do corpo permanecem ainda autocontidas no elogio do guerreiro (que, pela impassibilidade, era também o modelo estético kantiano), cuja “*combination of autoerotic sexuality and wielding power over others is what Heidegger calls Nietzsche’s ‘Mannesaesthetik’*. *It is to replace what Nietzsche himself calls ‘Weibesaesthetik’ – ‘female aesthetics’ of receptivity to sensations from outside*”.¹⁶¹ A *Mannesaesthetik*, própria à cidade autogenética e autotélica, funda-se a si mesma e retroalimenta-se, num circuito fechado e autossuficiente, protegido dos ou minimizando os, ou ainda corrigindo os estímulos do mundo, anestesiando o sujeito em um isolamento

¹⁶⁰ Idem, p. 8.

¹⁶¹ Idem, p. 10.

antissensorial, ou antissensual.¹⁶² A referência de Buck-Morss à cidade grega nos devolve à historiografia bachofenina, que, segundo a hipótese já citada de Philippe Borgeaud, desemboca na gênese (ou autogênese) espiritual do masculino, com o recalque do corpo feminino, e de seu caráter telúrico, que, do ponto de vista urânico, representa o que é baixo e vil. Oswald, logo após ter introduzido Bachofen n' *A crise da filosofia messiânica*, tem percepção semelhante, quando situa os discursos de Sócrates no alvorecer do Patriarcado. Oswald lembra o horror do filósofo, no *Banquete* platônico, ao amor que não segue as regras assépticas da honestidade, uma categoria eminentemente moral. A referência aqui é ao amor de Vênus, a deusa regente do

¹⁶² Buck-Morss lembra que a ciência biológica do século XIX isolou o estudo da mente do estudo fisiológico do cérebro, e o cérebro, do sistema nervoso e sinestésico. Estes isolamentos correspondem à concepção política da cidade autogenética, baseada na separação entre sujeito e objeto. Entretanto, nota a autora, “[t]he nervous system is not contained within the body’s limits. The circuit from sense-perception to motor response begins and ends in the world” (p. 12). O cérebro, longe de ser uma peça isolável, é antes parte de um sistema que envolve as extremidades e as aberturas do corpo, os limiares em que mundo e indivíduo se equivocam. Para Buck-Morss, a composição do circuito sensorial, correspondente ao da experiência como mediação entre sujeito e objeto, torna, no fim das contas, irrelevante esta separação.

hetairismo primitivo, que “somente inspira ações baixas” e que “reina entre o *comum das gentes*”.¹⁶³ Comenta, a respeito, o antropófago:

Não podia falar melhor o Patriarcado com seu ódio de classe, com seu desprezo insultuoso pelo povo, pelo “comum das gentes”. Em seguida, pleiteia o pai da filosofia grega: “Devia haver uma lei que proibisse amar os garotos jovens demais, a fim de não se perder tempo com coisa tão incerta”. O que é necessário, acrescenta, é criar, através da pederastia, amizades e relações vigorosas.¹⁶⁴

É certo que “pederastia” aí não é um termo livre de censuras morais; tampouco é inegável a postura que hoje classificaríamos de homofóbica no escritor que chegou a alcunhar Mario de Andrade de Miss Macunaíma.¹⁶⁵ Mas importa, no raciocínio que vimos desenvolvendo, destacar como Sócrates postula como

¹⁶³ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 156.

¹⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 157.

¹⁶⁵ Mais adiante, ele escreve: “essa pública narcisidade da inversão sexual repugna a qualquer consciência normal de qualquer sociedade” (p. 157).

aspepsia estética o isolamento masculino para o exercício de um amor idealizado e sublimado, sem os riscos do afeto, do *pathos* feminilizante e anticivilizatório. Contra Sócrates, porém, Oswald afirma, em frase de profundo tom bachofenino: “Ninguém mais do que nós adota o ponto de vista libertário em matéria de amor, onde o homem se move entre o telúrico e o ctônico”.¹⁶⁶ Assim como para o Nietzsche d’*O nascimento da tragédia*, cujo retrato de Sócrates é o do depurador do belo, o do olhar crítico doente de consciência, que investe contra a ilusão do existente a ser corrigida,¹⁶⁷ Sócrates aparece para Oswald no limiar da fixação do Patriarcado como “o animador da censura” e “patrono da literatura dirigida”.¹⁶⁸ Para Sócrates, só deve ser admitida na

¹⁶⁶ *Idem, ibidem*, p. 157. De se destacar que esta sentença está no mesmo parágrafo em que Oswald se mostra todo embaraçado diante do homoerotismo.

¹⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia* ou helenismo e pessimismo. Tradução de Jaime Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 82.

¹⁶⁸ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica... p. 158. Oswald está aqui se referindo ao famoso banimento dos poetas da República platônica. É-nos significativo que um dos motivos determinantes da censura socrática é o fato de a poesia suscitar afetos que possam corromper as pessoas honestas. No Livro X da *República* (PLATÃO. *A República*. Tradução de Jaime Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006), Sócrates lembra como louvamos bem

cidade a poesia que alimenta os sentimentos ativos e cívicos, os hinos aos deuses e aos homens excelentes, a estetização da política que, não dando lugar aos afetos baixos, permite escamotear as injustiças de classe. “Funciona aí – arremata Oswald - o primeiro DIP”.¹⁶⁹

Parece-nos significativo que, da cidade grega em que vai dar a revolução de Orestes Oswald chege aos dias da censura varguista. Oswald foi admoestado pelo

os poetas que, ao cantar a dor do herói, se demora em lamentos e gestos que imitam o afeto em questão. São expressões que, no entanto, não se toleram na vida pública da cidade, dado que, em infortúnios pessoais, “temos como ponto de honra manter a atitude contrária, isto é, a de permanecer calmos e corajosos, porque é assim que um homem deve agir e porque a conduta que há pouco elogiamos [nos poetas] só convém às mulheres” (605d). Como nota Alexandre Nodari (NODARI, Alexandre. *Censura: ensaio sobre a ‘servidão imaginária’*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012), as análises a respeito do banimento dos poetas costumam destacar o problema da separação da poesia em relação à ideia, uma mimese de segundo grau, pois imita a cópia, e por isso está distante da verdade. Mas importa também notar como o que está em jogo é a efeminização do homem, isto é, “a alteração que ela [a poesia] provoca na sensibilidade” (p. 108). “A imitação poética alimenta as afecções, que devem ser regidas e não regerem, caso os homens queiram ser bons e felizes (606d). Não se trata, porém, somente de um problema de coerência: ser afetado pelas emoções de um personagem no teatro, enquanto na vida cotidiana elas são mantidas afastadas até mesmo em uma situação de tensão. Platão está ciente de que não há como artificialmente isolar uma esfera das afecções, isolar a arte” (p. 108).

¹⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 158.

Departamento de Imprensa e Propaganda quando faz publicar no *Correio da Manhã*, em 23 de junho de 1944, o telefonema *A metástase do câncer*, contraparte do já citado artigo *Surto Metastático*, que faz do nacionalismo o reaparecimento de um foco do câncer do Integralismo, a versão brasileira do fascismo. O fascismo, “cadáver em decomposição”,¹⁷⁰ é, para Oswald, um movimento de sujeição e esvaziamento das massas, que são movidas pelo fascínio do soberano destituídas de qualquer potência. Em 1937, Oswald havia feito publicar na revista *Problemas* um *Panorama do fascismo*, um pequeno quadro dramático em que apresenta uma multidão que ouve clamorosamente o chefe a proclamar um discurso absolutamente disparatado. Para cada frase sua (coisas como “azul cor de laranja!”, “abóbora com farofa!”, “Pinhão! Sacudidela! Tornozelo! Barraca! Prato-fundo! Almofada! Marmelada! Oceano Atlântico!”, até a fala final que convoca a multidão para o saque e a morte dos judeus), a multidão responde com urros, aplausos e elogios, inclusive quando é chamada de

¹⁷⁰ ANDRADE, Oswald de. Surto Metastático. In: *Telefonema*. 2 ed. aum. São Paulo: Globo, 2007, p. 177.

“cambada de idiotas”. Além disso, em aclamação ao líder, apoia *incontinenti* a morte de todos os desafetos (os judeus, os comunistas, os indiferentes).¹⁷¹ Quero chamar a atenção para a rubrica deste esquete, que dispõe a cena do seguinte modo:

*Ante a multidão encapelada e comprimida numa praça, o CHEFE surge num estrado alto e embandeirado. Cercam-no o Burro, o Pirilampo, a Força, o Urubu, setenta capangas, uma banda de música, cinco microfones, trinta e dois refletores duplos e centúrias de fotógrafos e operadores de cinema.*¹⁷²

Não se trata, portanto, apenas de um comício; mal se poderia, aliás, dizer que se trata de política, mas antes de um espetáculo. As massas, capturadas e organizadas pelo fascismo, estão conciliadas com o poder dominante, reunidas sem a potência que lhes cabe: “*As massas têm o direito de exigir a mudança das relações*

¹⁷¹ ANDRADE, Oswald de. *Panorama do fascismo / O homem e o cavalo / A morta*. São Paulo: Globo, 2005, pp. 9-12.

¹⁷² *Idem, ibidem*, p. 9.

de propriedade; o fascismo permite que elas se exprimam, conservando, ao mesmo tempo, essas relações. Ele desemboca, conseqüentemente, na estetização da vida política”.¹⁷³ O aparato que acumula, no miniquadro dramático de Oswald, luzes, sons, um séquito pomposo, a monumentalidade do palco e das bandeiras, além de uma massa que se oferece às lentes, que se mostram à e se veem da perspectiva dos deuses, oferecendo-se a si mesmas em espetáculo, tem como efeito, no fascínio que provoca, um entorpecimento pelo excesso de choques, uma anestesia por hipersensibilização.¹⁷⁴ Em um Telefonema de 1945, Oswald descreve como um dos momentos mais elucidativos dos julgamentos de Nuremberg o da exibição de uma película do início da Segunda Guerra

¹⁷³ BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

¹⁷⁴ “Exposto ao choque sensual do cinema, o sistema nervoso sujeita-se a uma dupla e aparentemente paradoxal modificação: de um lado, há uma intensificação extrema dos sentidos, uma hipersensibilidade de estímulo nervoso. De outro, há uma neutralização da sensação, um entorpecimento do sistema nervoso que é equivalente à anestesia corpórea” (BUCK-MORSS, Susan. *A tela do cinema como prótese de percepção*. Tradução de Ana Luíza Andrade. Desterro: Cultura e Barbárie, 2009, p. 29-30).

Mundial que demonstrava, a respeito do Terceiro Reich, “a força geométrica de seu poderio e da sua jactância”.¹⁷⁵ Göring teria dito, a propósito, que até Roosevelt e Churchill teriam se convertido ao nazismo ante o espetáculo. “Seja como for – arremata o escritor -, aí está demonstrada a raiz emocional e romântica do fascismo, a sua indelével mancha nietzscheana. É nas forças irracionais açuladas pelo personalismo burguês que as doutrinas de Hitler e de Mussolini encontraram o seu dramático brasão”.¹⁷⁶ Numa carta de 1933, citada por Buck-Morss, Joseph Goebbels escreve: “*We who shape modern German politics feel ourselves to be artistic people,*¹⁷⁷ *entrusted with the great responsibility of forming out of the raw material of the masses a solid,*

¹⁷⁵ ANDRADE, Oswald de. A fé de Göring. In: IDEM. *Telefonema...*, p. 186.

¹⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 187.

¹⁷⁷ Nietzsche, no trecho citado mais acima a respeito da formalização do homem, faz referência ao Estado que se encarrega desta função como “um bando de bestas louras, uma raça de conquistadores”, cuja obra “consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas”, razão pela qual são eles “os mais involuntários e inconscientes artistas” (NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral...*, p. 69). Destituídas da má-consciência que faz do homem profundo, doente da consciência culpada e servil, eles são, entretanto, sua condição de existência.

well-wrought structure of a Volk".¹⁷⁸ O mito da autogênese, que Oswald verifica no acontecimento representado por Sócrates, reaparece aqui na divisão entre o Chefe e as massas que o aclamam, a matéria reduzida a uma massa indiferenciada, *homogênea*,¹⁷⁹ que, separada de sua potência, apenas é a parte passiva da atividade modeladora. O cinema, como mediador entre o agente e o paciente nesta dinâmica, oferece uma imagem totalizadora das massas identificadas com o "personalismo burguês" do chefe: o filme nazista *O triunfo da vontade*, realizado em 1935 por Leni Riefenstahl, provoca uma anestetização pela redução da Alemanha a Hitler. O que está em jogo aqui é a condensação das massas aclamatórias no rosto impassível do soberano, a demonstração de seu corpo "*as a kind of*

¹⁷⁸ BUCK-MORSS, Susan. *Aesthetics and Anaesthetics...*, p. 38.

¹⁷⁹ A homogeneidade é o caráter conferido por Georges Bataille à sociedade referida a um Estado – em especial o fascista, mas também o democrático (BATAILLE, Georges. *La structure psychologique du fascisme*. *Hermès*, n. 5-6, 1989, pp. 137-160). É um atributo de comensurabilidade e indiferenciação geral, que se forma sob a tutela de uma heterogeneidade de natureza transcendente (Hitler, Mussolini, o chefe do *Panorama do fascismo*), e contra as heterogeneidades repulsivas, as camadas baixas da sociedade, a humanidade monstruosa, ou, como vimos no capítulo anterior com Raúl Antelo, antropofágica.

armor against fragmentation, and also against pain".¹⁸⁰

No indivíduo livre dos baixos afetos se espelha a nação, que por ele se homogeneiza. Rudolf Hess exclama na película *"Die Partei ist Hitler, Hitler aber ist Deutschland wie Deutschland Hitler ist!"*, enquanto Mussolini, numa carta citada por Georges Bataille, escreve: *"du moins si le peuple... signifie l'idée, qui s'incarne dans le peuple comme volonté d'un petit nombre ou même d'un seul, [...] une multitude unifiée par une idée qui est une volonté d'existence et de puissance: c'est conscience de soi, personnalité"*, termo este que Bataille compreende no sentido de *"individualisation, processus aboutissant à la personne même de Mussolini"*.¹⁸¹ Hitler e Mussolini, e também, como virá a perceber Oswald, o Partido Comunista da URSS,¹⁸² como epítomes da raça ou do Estado,

¹⁸⁰ BUCK-MORSS, Susan. *Aesthetics and Anaesthetics...*, p. 38.

¹⁸¹ BATAILLE, Georges. *La structure psychologique du fascisme...*, p. 155.

¹⁸² Mesmo após o rompimento com o PCB Oswald manteve-se por algum tempo fiel ao stalinismo. Em 1949, entretanto, ao comentar – num Telefonema intitulado "A inquisição vermelha" – uma notícia da revista comunista *Pensées* acerca de um professor de filosofia russo censurado pelo Partido Comunista da URSS por estudar os problemas humanos com objetividade, e não com o espírito militante

impassíveis e autossuficientes, funcionam justamente como o falo no sentido trazido por Buck-Morss - “*asensual, anaesthetic protuberance*” – ou a cabeça que, como tratamos no capítulo anterior, enquadra “*the biological power*” que, na polarização desenvolvida neste capítulo em torno de Bachofen, ficou relegada ao feminino.¹⁸³

do partido, compara o regime soviético a Hitler e Mussolini, por destituir a classe proletária de sua potência, convertendo-a, precisamente, em partido: “E o pior, eles não falam mais em classe, falam em ‘partido’. Exatamente como Hitler e Mussolini. [...] Não se trata mais de ‘ditadura do proletariado’, isto é, de uma ditadura de classe. Trata-se de ‘partido’, espírito de partido, só de partido” (ANDRADE, Oswald de. *A inquisição vermelha*. In: IDEM. *Telefonema...*, p. 473-474). Oswald, porém, adepto do delegado do stalinismo no Partido Comunista Americano Earl Browder, considerava que Stálin, “prisioneiro ou não do Politburo”, havia sido subjugado pela “doença infantil do comunismo” que tomou conta da militância soviética cheia de sectarismo obreiro, e por isso já “não era o mesmo”, como desenvolve em tom de lamento n’*A crise da filosofia messiânica* (p. 192).

¹⁸³ A propósito, convém lembrar que as teorias sociológicas do século XIX, especialmente a de Gustave Le Bon e de Hippolyte Taine, associavam o sentimentalismo, a sugestibilidade e a irracionalidade das massas ao primitivo, à criança e à mulher: “*El vínculo entre mujeres y comportamiento de masas no es, de hecho, sólo la visión específica de Taine, sino que era la visión general de la época. La teoría que fundamentaba tales enfoques era que, en el curso de la evolución biológica, los hombres habían desarrollado sus capacidades mentales más que las mujeres [...]. Esto las hacía más propensas a la demencia y menos capaces de contener sus pulsiones instintivas. Cuanto más crecía el temor a las multitudes*

***Homogeneidade e
comensurabilidade:
contra o hetairismo
ontológico***

Convém notar,
neste passo, que o que
Bataille chama de
homogeneidade é uma
comensurabilidade geral,

referida a um valor heterogêneo e soberano – ocupado, na estrutura psicológica do fascismo, pela soberania do chefe. Mas o fundamento da homogeneidade social está na produção, isto é, na atividade útil, e é o dinheiro que dá a medida desta comensurabilidade geral. Heterogêneo, como o chefe para as massas, em relação ao comum das mercadorias e dos homens enquanto força de trabalho, é por meio dele que uma atividade útil nunca vale por si, senão em comensurabilidade com qualquer outra atividade útil, perdendo nisso sua especificidade – ou seja, perdendo justamente sua materialidade.¹⁸⁴ Ocorre o

hacia fines del siglo XIX, menos halagadoras se volvieron las descripciones de las mujeres” (LACLAU, Ernesto. La razón populista. Tradução ao espanhol de Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005 [Kindle Edition]).

¹⁸⁴ Nas palavras de Jean-Joseph Goux, que lê Bataille juntamente com Marx e Freud, “[t]he genesis of the Money form presents a theoretical homology to the genesis of political representation. It furnishes the principle of the subjection of many to the sovereignty of one, the legal entity levels individual differences just as value erases

mesmo com o trabalho comensurado pelo valor de troca. O valor comum – do qual o dinheiro é a expressão mais bem acabada – unifica o mundo múltiplo das coisas, aquilo que Alexandre Nodari chama de hetairismo ontológico, a ontologia precária correspondente ao mundo da devoração pura e eterna.¹⁸⁵ É neste sentido que

all differences among commodities. The monarch can settle disputes, according to this rule, only if he eliminates all differences and distinctions. There is equality before the law (isonomy) in the collectivity of subjects as in the collectivity of diverse commodities" (GOUX, Jean-Joseph. *Symbolic economics* after Marx and Freud. Traduzido ao inglês por Jennifer Curtis Gage. Ithaca: Cornell University, 1990, p. 39).

¹⁸⁵ Trata-se de uma ontologia em que os seres estão sempre a perigo, é dizer, sempre instáveis, como nas formas instáveis de Kafka para Benjamin, ou no eterno vir a ser e perecer da fase hetáirica da pré-história: “Como se sabe, Bachofen (1992) postulava que a humanidade havia sido matriarcal em suas origens, sendo regida então por uma promiscuidade primitiva. Na leitura de Benjamin, o hetairismo bachofeniano afirma todo seu vigor, indo para além da dimensão social: a criatura kafkiana não desconhece apenas fronteiras familiares, como também as de espécie, e mesmo as ontológicas – vide o macaco de “Um relatório para a academia” ou Odradek, este ser tão incerto quanto seu domicílio, isto é, seu lugar, e que gera as “Preocupações de um pai de família”, e mesmo o fato do inseto não ser nomeado n’A metamorfose. Oswald de Andrade também propôs uma leitura ontologicamente forte do hetairismo: a Antropofagia, entendida como uma *Weltanschauung* guiada pela máxima de que “O ser é a Devoração pura e eterna”, implicaria uma ida, uma descida a esse estado de contato e contágio existencial entre os seres.” (NODARI, Alexandre. ‘A vida oblíqua’: o hetairismo ontológico segundo G.H. *O eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 24, n.1, pp. 139-154, 2015, p. 141).

pode ser entendida a escala axiomática que Oswald atribui ao Patriarcado, que instaura Deus como o valor supremo, a medida do mundo que, separado dele, abole o heterismo ontológico em favor da vigilância do bem: “Não passa de um embuste a axiologia que reconduz o mundo a Deus, supremo Valor. Toda a hierarquização que se tenta através da Filosofia dos Valores, constitui posição tomada e obedece ao surrado esquema das Ideias platônicas que têm como vértice o Bem”.¹⁸⁶ Por meio dessa axiologia se constitui a metafísica do Ser como tal, a fixação das formas: “[o] que é apenas coordenada, momento estável de uma simples relação de movimento, passa a ser transfigurado em motor imóvel”.¹⁸⁷ Como percebe Marcos de Almeida Matos, em texto em que confronta a Antropofagia com a metafísica ocidental, do teocentrismo ao antropocentrismo de Descartes e Kant, está em jogo

uma imagem do pensamento
inspirada pela forma-Estado, que não

¹⁸⁶ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 196.
Marcos

¹⁸⁷ Idem, p. 197.

prescinde de uma ontologia, mas institui uma espécie de ‘direito de conquista’, 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.¹⁸⁸

Esta instância, por sua vez, se desdobra em diferentes dispositivos. Jean-Joseph Goux, antigo integrante do grupo *Tel Quel*, postula um isomorfismo entre deus, gabarito do ser, o dinheiro, como o mediador separado que instaura uma relação especular e indiferenciada entre as mercadorias, e o pai, que “*fulfills the role of sovereign arbiter of conflicting individualisms only as long as he is excluded, kept at a distance, from*

¹⁸⁸ MATOS, Marcos de Almeida. *Tudo cósmico e exterior: observações sobre a o(do)ntologia do pensamento antropofágico. Sopro*, n. 93, ago. 2013, p. 15-16. O autor explora as consequências políticas dessa imagem de pensamento, especialmente nas periferias e fronteiras de atuação do Estado. Daí o “direito de conquista”, de teor schmittiano, uma forma jurídica que promove a construção de uma convergência forçada, integração forçada de mundos e ontologias em conflito ao Estado e à razão, incapazes de reconhecer um fora, um além de si.

the scene of operations”,¹⁸⁹ isto é, na medida em que é transformado em tabu fora do mundo da devoração e do devir e por meio do qual se fixam as identidades. Buck-Morss e Goux, ambos se valendo do falo impassível como o valor geral que insensibiliza para o múltiplo da matéria, feminina,¹⁹⁰ lembram como a identificação, no

¹⁸⁹ GOUX, Jean-Joseph. *Symbolic economics* after Marx and Freud. Traduzido ao inglês por Jennifer Curtis Gage. Ithaca: Cornell University, 1990, p. 18.

¹⁹⁰ Goux desenvolve mais detidamente que Buck-Morss a figura do falo como o valor geral do desejo. Assim com o pai e o dinheiro funcionam como equivalentes gerais, Goux demonstra como, para a psicanálise, a criança passa por diversos objetos parciais, estabelecendo uma relação de equivalência relativa entre eles (o bico do seio, o dedo, a chupeta, o canto do cobertor) até convergir no equivalente geral absoluto do órgão genital como a medida do desejo. Goux interpreta, por isso, a castração freudiana em correlação com a separação do dinheiro, que, do mundo de equivalência relativa das coisas, erige-se como medida geral no mundo da equivalência absoluta: *"Castration, the elision of the phallus - however bloody or bloodless the enactment of the scenario - is none other than the syntactic exclusion of the general equivalent from the world of relative form (of part objects); this cloistering appears as the execution of a categorical logical necessity"* (op. cit., p. 23). Convém também destacar aqui que, para o autor, *"the increasingly arbitrary medium of exchange, whether economic or signifying, tends to make matter indifferent. The logic of exchange ends with the indifferenciation of matter"* (p. 50) Na introdução a seu livro, Goux diferencia duas maneiras de se encarar a matéria: a maternal e a feminina. Para ele, a matéria *"restored by materialism is matter that can be possessed and subordinated, technically mastered"*, e por isso é maternal. Reverter a transcendência da linguagem (como reino arbitrário dos signos, indiferente àquela

caso dela, das massas com a figura do soberano, e, no caso dele, dos indivíduos com o pai morto, se dá pela experiência especular e alienante do indivíduo com um modelo, a conjuração de sua fragmentação pelo oferecimento de uma figura total, sem fissuras. Os dois autores se referem aqui ao estágio do espelho lacaniano, que Oswald chama também de estado de ficção:

Chamamos de estado de ficção aos distúrbios e alienações em que se entoca e desenvolve o Eu agredido pelo ambiente. Histeria, paranoia, delírios de ciúme e de religião, ausências, tudo passa a ser nas mãos do Eu poeta, do Eu romancista, do Eu moralista, desenvolvidos no trauma, temas da derivação da doença. Se recorrermos à História, veremos como esses estados *princeps*, produzidos em geral nas personalidades fortes, promovem outros que chamaremos estados de espelho e daí a extensão de grupos contagiados e multidões passivas. Que é a crônica do Monaquismo oriental como ocidental, desde a

“volta ao material” que Mário de Andrade destacava do *Memórias sentimentais de João Miramar* de Oswald de Andrade), do falo, do pai e do dinheiro, implica a dimensão feminina da matéria, de sua multiplicidade e diferença irreduzível ao equivalente geral.

ascese brâmane até o anacoretismo autoflagelador, ou os fartos refúgios do ócio que vieram a ser os conventos, que é a vida solipsista claustral e celibatária, senão um código de fenômenos de defesa nas abominações do Patriarcado?¹⁹¹

O dinheiro, por sua vez, embora represente, na historiografia d'*A crise da filosofia messiânica*, um impulso libertário da burguesia citadina diante da corte encastelada da Idade Média, motor do progresso e promessa da efetuação do céu na terra,¹⁹² é também o que instaura aquilo que o escritor vai chamar, no manuscrito *O antropófago*, de economia do haver, uma forma de vida mesquinha, baseada no lucro e na acumulação não dadivosa, reclusa na família patriarcal fixada pela monogamia e pela herança.¹⁹³ A economia do haver opõe-se à economia do ser, que corresponde ao

¹⁹¹ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: *A utopia antropofágica...*, p. 199.

¹⁹² Oswald interpreta a separação do dinheiro em relação aos homens e às coisas. É “sua validade anônima que derroga os privilégios da nobreza feudal”, bem como o “agente anônimo” da força da burguesia, inimiga da servidão no campo (A crise da filosofia messiânica..., p. 176-177).

¹⁹³ ANDRADE, Oswald de. O antropófago. In: *Estética e política...*, p. 412.

matriarcado,¹⁹⁴ e que Oswald faz referir ao hetairismo primitivo: “como anterior ao casamento houve a promiscuidade sexual, anterior ao dinheiro, houve o serviço prestado e o benefício retribuído”.¹⁹⁵ É dizer: a economia do ser é baseada na reciprocidade de formas de vida que não se compensam – e assim se esvaziam, se desmaterializam – no dinheiro. O dinheiro é, assim, o agente anônimo de uma mortificação geral, que se opera, tal como o espetáculo fascista, pelo excesso de choques:

A cidade atual vive sob o signo do que Nietzsche, já em 1870, chamava de ‘pressa indecente’. O burguês moderno faz a barba telefonando, fumando charuto e namorando a manicure, tendo aos pés o engraxate esqualido, que, em vez de morder-lhe as pernas, com ele discute o futebol.¹⁹⁶ Precisando estar às dez

¹⁹⁴ Ver a nota 54 deste capítulo.

¹⁹⁵ ANDRADE, Oswald de. *O antropófago...*, p. 391.

¹⁹⁶ Note-se aí a imagem contemporânea da questão que os canibais de Montaigne colocam à modernidade ocidental: “[Os canibais] disseram [...] que tinham visto que havia entre nós homens repletos e abarrotados de toda espécie de comodidades, e que suas metades eram mendigos às suas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades daqui, necessitadas, podiam suportar tal injustiça, que não pegassem os outros pela goela ou ateassem fogo em suas casas” (MONTAIGNE, Michel de. *Os*

horas no Banco, às dez e quinze na fábrica e embarcar para Miami às dez e vinte e cinco. Ninguém mais mora, apenas se dorme, à custa de entorpecentes, numa gaiola descristianizada donde fugiu a própria morte. Pois que a morte perdeu o seu sentido de dignidade ancestral e a sua transcendente convicção. O homem atual nasce na maternidade, ama na rua, morre no hospital. E quando os sombrios idealistas pensam que o alimento da febre moderna e da vertigem capitalista vai acabar, vem da URSS a voz de Stálin dizendo: ‘O dinheiro continuará conosco durante muito tempo’.¹⁹⁷

Não se há de deixar de notar, na nossa linha de raciocínio, a contradição entre o messianismo que concretiza a unidade de servidão – o escravo – e de culto – seu conforto no sacerdócio que lhe promete a compensação da vida mortificada numa vida após a morte -, com a manutenção desta mortificação geral num ambiente descristianizado, de mercadorização total das

ensaios: uma seleção. Tradução de Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 156-157).

¹⁹⁷ ANDRADE, Oswald de. Civilização e dinheiro. In: *Estética e política...*, p. 345.

relações sociais. Não é à toa que, na historiografia d'*A crise da filosofia messiânica*, a passagem da Idade Média dominada pelo sacerdócio para a Idade Moderna, arejada pela liberdade do homem burguês citadino ante o castelo, não se dá sem que se a considere um embate do espírito moderno com o Patriarcado cristão. Há, com efeito, um confronto do ciclo individualista, que redescobre na arte renascentista – mas principalmente no homem americano (lembre-se do *Manifesto*: “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”) – o corpo nu, com o coletivista medieval, esgotado numa crescente mesquinaria e venalidade. Porém, na sua consolidação, o burguês “cerca-se de todas as precauções paternalistas. É a família monogâmica em face da bastardia do castelo. Data dessa época a instituição da monogamia entre os judeus. E o Direito Romano ressurgue porque é o Direito que garante e defende a propriedade. [...] É o Direito que sustenta a herança. É o Direito que tutela a mulher e a conserva inerme no poder dos agnatas”¹⁹⁸. Também é sob o regime burguês que a crescente desmaterialização da moeda se faz o novo

¹⁹⁸ ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica...*, p. 177.

fiador do dogma, a exemplo do deus imaterial cristão: “Os documentos bancários e o papel-moeda inventado na China no século XIII fluidificariam de tal maneira o poder monetário que os valores vitais deviam ceder ante a expansão dos valores econômicos”.¹⁹⁹ Oswald tem aqui intuição semelhante à de Walter Benjamin em fragmento póstumo apresentado por Agamben. Segundo este último, Benjamin lê o capitalismo não só como uma secularização da fé protestante, a exemplo de Max Weber, mas ele mesmo um fenômeno religioso “que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo”,²⁰⁰ e que o aprofunda, totalizando-o: não há mais distinção entre culto e vida profana, já que a vida é toda ela referenciada à comensurabilidade geral do valor desmaterializado. Além disso, esta religião não está mais destinada a trazer a expiação, mas funciona em benefício da própria culpa: “O capitalismo é talvez o único caso de culpa não expiante, mas culpabilizante. Uma monstruosa consciência culpada que não conhece redenção transforma-se em culto, não para expiar nisso a sua culpa,

¹⁹⁹ *Idem*, p. 176-177.

²⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Benjamin e o capitalismo*. Disponível em: <http://migre.me/v5jAA>. Acesso em: jul 2016.

mas para a tornar universal... e para, no final, capturar o próprio Deus na culpa... Deus não morreu, mas foi incorporado no destino do homem”. É uma religião cujos adeptos vivem apenas da fé, “uma religião na qual o culto se emancipou de todo objeto e a culpa se emancipou de todo pecado, e, portanto, de toda possível redenção”. Partindo de uma epifania que lhe ocorre ao reconhecer num banco de crédito grego (“*trapeza tes pisteos*”) a palavra “*pistis*”, que designa a fé cristã, Agamben nota como o crédito é justamente a fé sobre que se funda a religião moderna. Oswald tinha tido *insight* semelhante: “E sobre o dinheiro-papel, sobre o crédito e a transação fiduciária ergue-se o mundo do banco, do comércio e da indústria. É no fiado que o mundo se transforma. O crédito baixa à terra, descido das promessas de uma sobrevivência inútil como um bocejo eterno. A burguesia é a ação, a inquietude, a graça imediatamente negociada. Pode esmagar os fracos que se interpuserem em seu caminho. A justificação pela fé é a grande arma do arbítrio”.²⁰¹ No texto de Oswald, é Lutero o operador dessa descida da fé dos céus para a

²⁰¹ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica..., p. 178.

vida cotidiana, sua transformação em contrato, em servidão negociada. Se o sacerdócio é, para ele, o ócio sagrado capturado do comum das gentes, que, servis, já não podem gozar livremente do entorno mediante um crédito a ser reclamado dos céus, Lutero, que representa a crise desse sacerdócio, transforma totalmente a vida – inclusive a do ócio sagrado - em negócio, isto é, a negação pura e simples - e total - do ócio, entendido como gozo livre, disponibilização do tempo e das coisas para além de seus regimes de utilidade e sentido.²⁰²

²⁰² A absolutização do negócio foi dramatizada por Oswald n’*O Rei da Vela*, escrito em 1933. Procurando se haver com a nova linguagem do comunismo internacional, do imperialismo e da luta de classes a peça é escrita como uma operação de desmascaramento, como a veem Gonzalo Aguilar (*op. cit.*) e Sábato Magaldi (MAGALDI, Sábato. O país desmascarado. In: ANDRADE, Oswald de. *O rei da vela*. São Paulo: Globo, 2003). Tal como se desmascarava a si próprio como palhaço da burguesia, Oswald mostra nesta peça a atividade intelectual como atrelada aos interesses de um setor, o dominante, nas personagens de Cristiano de Bensaúde e Pinote – respectivamente, Tristão de Athayde e Menotti del Pichia, segundo os identifica Magaldi - e seus intelectualismos de ornamento e de adulação. O matrimônio é aí também desmascarado como um negócio. Tudo gira em torno da história de amor entre o usurário Abelardo I e Heloísa, herdeira de uma família decadente. Representa-se aí a aliança entre o burguês nacional e os setores tradicionais da economia rural, apadrinhados pelo imperialismo americano na figura de Mister Jones. O casamento, “*good business*”, nas palavras deste último, só se efetivará com Abelardo II – trotskista desmascarado em seus interesses espúrios de aliança com o

capital – diante do cadáver de Abelardo I, para comprovar que, nos termos do negócio, o importante é antes a participação à classe que o amor pelo indivíduo concreto. Aguilar, ao analisar a obra, demonstra como a união do capitalismo modernizador – masculinizado – com a família tradicional – efeminizada – transforma o sexo numa moeda de trocas. Neste sentido, num moralismo constrangedor que se vale de termos como a “degeneração”, que, como vimos, circulava nos ambientes intelectuais brasileiros, Oswald apresenta a desfiguração do sexo em negócio por meio de figuras sexualmente ambíguas – Heloísa é uma lésbica que aceita o casamento para salvar a família, e seus irmãos, Joana, a João dos Divãs, Totó Fruta-do-Conde e Perdigoto, são também “*indefinidos sexualmente*”. Por outro lado, como diagnóstico do capitalismo, a obra funciona por meio de uma mercadorização absoluta das relações sociais – as relações mortificantes das dívidas impagáveis e das alianças matrimoniais que escamoteiam hipocritamente interesses sexuais diversos. Como nota Graciliano Ramos em 1937, “[a]s mercadorias humanas que circulam nesse negócio [o casamento de Abelardo II e Heloísa] são interessantes: há a mulher que não é mulher e o homem que não é homem, o literato que dança na corda bamba com medo de avançar ou recuar, a polaca que se tornou importante e virou polonesa, a sogra que não é de ferro, o sujeito que recebe dinheiro para organizar milícias, gente esfolada, completamente sem pele, e que ainda querem continuar a esfolar, como se isto fosse possível” (RAMOS, Graciliano. *Linhas tortas*. 18 ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2002; p. 163). “*En la lectura de Graciliano – comenta Gonzalo Aguilar (op. cit.) – el sujeto es activo (‘desolla’) a la vez que pasivo (‘es desollado’) sin saber que esto conduce a su propia muerte. El sujeto, inmerso en el mundo de la mercancía, desea su propia muerte y es ese deseo el que O Rei da Vela pone en escala*”. Cumpre notar, a propósito, que é uma mercadoria que faz de Abelardo rei, precisamente o rei da vela. A vela funciona aí como a instauração da morte no centro da encenação. Não apenas, ou melhor, não mais como apetrecho de uma relação ritualizada com o mundo dos mortos, senão como a própria animação do inerte e mortificação do vivo. Ou, podemos dizer, a vela como falo, o fetiche que centraliza e petrifica a imagem do desejo, e como mercadoria, que funciona semelhantemente, promove o “*vínculo entre dinero y deseo*”, e

O drama do poeta

Todo este panorama de mortificação e espiritualização promovidas sucessivamente pelo Patriarcado, das academias e museus ao dinheiro e à mercadoria, do ascetismo cristão ao individualismo burguês e à massa fascista fascinada pelo personalismo da figura do chefe, é, como procuramos demonstrar na nossa abordagem desde o início, uma preocupação constante na obra de Oswald, seja do vanguardista que busca renovar a experiência estética na *Poesia Pau-Brasil*, seja do comunista que enxerga no proletariado o sangue para um novo ciclo de renovação do mundo cadaverizado. A tudo subjaz - desde a Semana de Arte de

ainda entre desejo e política – a “visão erotizada da política” que Caetano Veloso destaca na montagem da peça por Zé Celso (VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 240) - que “*es el núcleo de ese ‘título fantasmagórico’, de esa muerte como forma residual que es la máxima productora de lucro*” (AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*). Compreende-se, assim, pela figura da vela, indicadora da morte não mais como de sua integração ritualizada ao ritmo do vir a ser e perecer, mas de sua esterilização completa – para lembrarmos da *morte sterile* que Jesi, a partir de Bachofen, atribuía à cultura burguesa ansiosa para conjurar pela propriedade e pela monogamia a ameaça de seu próprio fim – a situação do homem na cidade moderna, aquele que “vive numa gaiola descristianizada donde fugiu a própria morte”.

Moderna de 22, aliás - a pesquisa de uma linguagem que faça frente às indigestões de sabedoria da gramática, um dos emblemas da *simbólica da repressão*, como Benedito Nunes alude às diversas figuras do Patriarcado presentes no *Manifesto*. Se a censura varguista o pegou quando identificava no nacionalismo integralista o “cadáver em decomposição” do fascismo, no primeiro texto que publica ao voltar à ativa para o *Correio da Manhã*, quase um ano depois, Oswald relata os sons da cidade São Paulo como os de um “alarido de fantasmas, oriundo tanto dos cemitérios eleitorais da República Velha, como das atuais necrópoles trabalhistas”, um “mercado de ressuscitados recentes que não compreenderam ainda o que se passa nem por que de novo lhes deram vida”.²⁰³ Trata-se de gente passadista, incapaz de perceber o novo mundo que nasce de Yalta, “falando português galaico ou clássico de corte”. Oswald mobiliza assim, para tratar dos diversos atavismos que insistem num mundo estéril, aquilo que Gonzalo Aguilar chama, a propósito da obra dramática de Oswald nos anos 30, o “*lenguaje de los*

²⁰³ ANDRADE, Oswald de. Telefonema. In: IDEM. *Telefonema...*, p. 179.

funerales”.²⁰⁴ As peças escritas nesta época tentam dar conta, segundo o crítico argentino, da morte recíproca do autor e do público, e do esgotamento ou o fracasso das vanguardas da década anterior, cujo balanço escrito no prefácio ao *Serafim Ponte Grande*, “Necrológio da burguesia. Epitáfio do que fui”,²⁰⁵ é o documento mais pronunciado. A linguagem dos funerais é sobretudo o que move – ou antes imobiliza – a ação da peça *A morta*, de 1937, em cuja carta-prefácio, que escreve à esposa de então, Julieta Bárbara, Oswald dá a ver o esgotamento da poesia lírica diante do mundo da exploração capitalista. O “drama do poeta”, escreve ele, é o do afastamento, durante o século reacionário novocentista, “da linguagem útil e corrente”, que se perde em “protestos ininteligíveis”. Nestes protestos, “[a]s catacumbas líricas ou se esgotam ou desembocam nas catacumbas políticas”.²⁰⁶ Para Aguilar, Oswald, “*en el mismo*

²⁰⁴ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*

²⁰⁵ ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. 9 ed. São Paulo: Globo, 2007, p. 57.

²⁰⁶ ANDRADE, Oswald de. *Panorama do fascismo / O homem e o cavalo / A morta*. São Paulo: Globo, 2005, p. 177. Convém lembrar que, no ano seguinte, Oswald de Andrade publicará, na *Dom Casmurro*, seu *Elogio da pintura infeliz*, a que já fizemos referência,

*momento en que aborda el drama abandona toda idea de escritura en un mundo en el que la mercancía lo invadió todo y en el que la política es la única herramienta de cambio, la voz poética no puede cargar con ningún antagonismo”.*²⁰⁷

O que Oswald coloca em questão, neste prefácio, é a autonomia da arte, especialmente a da poesia, que deve voltar à linguagem útil e corrente, ou, como a convocação de Marx aos filósofos, agir no mundo. Se o poeta, a exemplo do pintor infeliz, distancia-se da sociedade burguesa, cuja pedanteria denuncia, para aventurar-se sozinho em experimentações formais e incompreensíveis, cumpre ele, paradoxalmente, uma exigência própria dessa mesma sociedade atomizada e individualizada: “a exaltação do sujeito liberado – diz Adorno a propósito da lírica moderna – traz consigo, como sua sombra, o rebaixamento do sujeito à condição

em que o drama do pintor que se recusa a participar da pedanteria filisteísta do academicismo burguês, e por isso investe em soluções ininteligíveis e agressivas para a sensibilidade de época, é semelhante ao do poeta entumulado nas catacumbas líricas.

²⁰⁷ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*

de algo permutável”.²⁰⁸ Como dirá mais tarde Oswald em artigo publicado n’*O Estado de São Paulo*, esta separação da arte e do artista foi a realização burguesa da expulsão dos poetas da República platônica, o que, longe de ser uma separação sem efeitos no mundo do qual se separou, corresponde a uma condição geral do “século das confissões, das mágoas e dos dilúvios de ternura edípica em torno da amada”.²⁰⁹ Ora, o drama do poeta que grita, na peça, “sou a classe média”²¹⁰ é precisamente a autópsia do público, como nos assegura o Hierofante no “Compromisso do Hierofante”, espécie de prólogo em que a personagem faz o papel do sacerdócio, por trazer a moral já no início do espetáculo, e não no final, de tal modo que a polícia o garanta e o sentido esteja desde já pacificado.²¹¹ O autor e o público são por isso encenados, no “País do indivíduo”, como autômatos

²⁰⁸ ADORNO, Theodor. Palestra sobre lírica e sociedade. In: *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2003, p. 74.

²⁰⁹ ANDRADE, Oswald de. O intelectual e a técnica. In: *Feira das sextas*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2004, p. 131.

²¹⁰ ANDRADE, Oswald de. *Panorama do fascismo / O homem e o cavalo / A morta...*, p. 194.

²¹¹ MAGALDI, Sábado. *Teatro de ruptura*: Oswald de Andrade. São Paulo: Global, 2013 [Livro eletrônico para Kindle].

exangues, “marionetes fantasmais e mudas” a tentar imitar as falas que vêm de personagens estáticas postas em camarotes, castradas em sua ação. O poeta, encerrado socialmente no drama interior de sua “alma de cova”,²¹² sonha em voltar à Ágora com a “linguagem compreensível da metralha”.²¹³ Mas quando sai do País do Indivíduo, dá com o País da Gramática, onde o polícia e o turista se apresentam como “guardiães de uma terra sem surpresas”,²¹⁴ de um mundo catalogado, posto em vitrine, onde os museus e as academias sustentam as frases feitas contra a raiva e o fermento. Por fim, após um conflito entre mortos e vivos resolvido por um juiz classista que sentencia que os primeiros governam os últimos, o poeta e sua musa morta, Beatriz, chegam ao País da Anestesia, lugar onde desfilam figuras impotentes: um pai a dizer não, uma Dama das Camélias personificando a decadência de uma sociedade hipocritamente honrada, uma Senhora Ministra fútil, um Atleta Completo que, à maneira dos cínicos, é

²¹² ANDRADE, Oswald de. *Panorama do fascismo / O homem e o cavalo / A morta...*, p. 196.

²¹³ *Idem*, p. 195.

²¹⁴ *Idem*, p. 206.

apresentado como ossada, o urubu de Poe distribuindo certidões de óbito. A Morta, a musa, habita agora “o país letárgico onde não penetra a dor”.²¹⁵ Este é o cenário final da estética sentimentalista do século reacionário. O esgotamento das catacumbas líricas nas catacumbas políticas – o governo dos mortos – é esta versão oswaldiana da estetização da política como anestesia, entumescimento do indivíduo nas profundezas interiores.

Porém, como bem nota Eduardo Sterzi, ao situar o drama do poeta, no País da Gramática, na oposição entre proletariado revolucionário, os vivos, e a burguesia acomodaticia, os mortos a quem a lírica presta seu embelezamento, “Oswald criou um impasse para si mesmo, uma espécie de entrave à – ou na – imaginação”.²¹⁶ É aquele entrave contra que acaba se chocando, mais tarde, quando do rompimento com o PCB, que funciona como polícia do pensamento e das artes. Advogando, para o poeta, a adesão à linguagem útil e, para o pintor, uma arte de propaganda dos elementos

²¹⁵ *Idem*, p. 234.

²¹⁶ STERZI, Eduardo. O drama do poeta. *Remate de males*, Campinas, v. 33, n.1-2, pp. 169-190, jan/dez 2013, p. 182.

sociais do futuro,²¹⁷ Oswald contesta a autonomia da arte instalando-a como instrumento pedagógico a serviço do mundo sonhado pelos comunistas. A melhor imagem deste mundo é o Planeta Vermelho d'*O homem e o cavalo*, peça de 1934, concebida para ser encenada em estádio, na qual “a História ganha sentido e se unifica sob a perspectiva final do mundo socializado. Mudam-se os deuses e continua a ideia de um paraíso em que acabarão todas as mazelas humanas”.²¹⁸ A este propósito vem também a concepção de uma série romanesca inspirada na arte pedagógica dos muralistas mexicanos, a série *Marco Zero*, a obra mais naturalista de Oswald de Andrade, da qual foi publicada apenas os dois primeiros volumes. Mas é de se destacar que, assim como Benedito Nunes percebera o paradoxo constitutivo da renegação da Antropofagia no mesmo prefácio em que Oswald oferece ao público justamente uma obra antropofágica, a renegação da lírica na linguagem funerária d'*A morta* retoma em certa medida – esta é a interpretação de Sterzi – o Oswald poeta do *Pau Brasil*, que faz das catacumbas

²¹⁷ ANDRADE, Oswald de. Elogio da pintura infeliz. In: *Estética e política...*, p. 237.

²¹⁸ MAGALDI, Sábato. *Teatro de ruptura*: Oswald de Andrade.

líricas, “desde o princípio, imediatamente ‘políticas’”.²¹⁹ Sterzi lembra aqui, junto com Bataille e Agamben, do estatuto específico da atividade poética, que é antes a de uma inoperosidade, “uma operação que torna inoperativos e que contempla os sentidos e os gestos habituais dos homens e que, desta forma, os abre a um novo possível uso”.²²⁰ Daí que, na mesma peça em que reclama à poesia a linguagem útil e corrente, promove uma encenação revolucionária, anticonvencional, de sentido nem sempre evidente, especialmente se encenada. Mantendo o paradoxo, as marionetes do primeiro ato, ao encenarem a mortificação do indivíduo, desativam no mesmo momento os gestos habituais dos homens, devolvendo-os à potência política. Já a anestesia que domina o terceiro ato é consumida, *désœuvrée*, pelo fogo, que não mais difere palco e plateia – curioso modo de superar a autonomia artística (e de profetizar a guerra que viria logo a seguir).²²¹

²¹⁹ STERZI, Eduardo. O drama do poeta..., p. 180.

²²⁰ Agamben citado por Sterzi, *op. cit.*, p. 180.

²²¹ A guerra também tem certo grau de inoperosidade, e não é à toa que Oswald liga arte e guerra no artigo publicado no *Ponta de lança* a que aludimos no início deste capítulo, *Poesia e artes de guerra*.

O drama do poeta se aprofunda, porque é mais complexo e paradoxal do que a solução pela linguagem útil – que, ao fim e ao cabo, é uma linguagem operosa, antes propaganda que arte, animação dos sentidos. O impasse em que Oswald se mete – a arte precisa ser pedagógica à custa da imaginação, e de sua própria potência, ou precisa ser inventiva à custa de sua compreensibilidade para as massas, correndo o risco de se entumular, infeliz, nas catacumbas interiores – vai encontrando saída, na década seguinte ao da peça *A morta*, com o retorno à Antropofagia, a que contribui a leitura de Bachofen. Também é o período do retorno do poeta à lírica, com o *Cântico dos cânticos para flauta e violão*, de 1942, e *O escaravelho de ouro*, de 1946, onde a personagem do Hierofante reaparece, agora recusando a função de guia moral dos rebanhos (inclusive os rebanhos arrebatados pelo comunismo vermelho).²²² Este

²²² “O HIEROFANTE

Não há possibilidade de viver

Com essa gente

Nem com nenhuma gente

A desconfiança te cercará como um escudo

Pinta o escaravelho

De vermelho

último poema, escrito por um Oswald “reconvertido ao ‘sentimento órfico’”²²³ é, aliás, especialmente hermético, destituído de qualquer pretensão à utilidade revolucionária. O poema se constrói em torno do encontro da filha do poeta, Antonieta Marília, para quem é dedicado, com um inseto, trazendo à tona todo um cabedal de imagens que reúne a simbologia primitiva do escaravelho, as memórias infantis, o cristianismo familiar, as fantasias e desejos inconscientes:

O escarabeu demiurgo é imolado como o cordeiro de Deus na expiação do pecado original. A leitura das vísceras, a escarabeologia, evidencia o desejo de decifrar o mistério iniciático da criação mitopoética. “O escaravelho de ouro” é um poema devorador da Antropofagia modernista, por esta época, o escritor propunha-se a “rever tudo”, lançando-se em novo projeto existencial, a

E tinge os rumos da madrugada

Virão de longe as multidões suspirosas

Escutar o bezerro plangente” (ANDRADE, Oswald de. *O santeiro do mangue e outros poemas...*, p. 89).

²²³ CHALMERS, Vera Maria. Passagem do Inferno. In: ANDRADE, Oswald de. *O santeiro do mangue e outros poemas*. São Paulo: Globo, Secretaria de Estado da Cultura, 1991.

conceitualização filosófica da utopia antropofágica. Em “buena dicha”, o achado do escaravelho pela filha do poeta marca o reencontro com a utopia do escritor, trazida nas caravelas pelos ancestrais portugueses maternos, há quatrocentos anos. O objeto encontrado exprime a recuperação do inconsciente do grupo familiar pela mediação da primogênita, no momento em que o poeta filósofo faz a revisão da Antropofagia.²²⁴

Chalmers propõe ler o poema a partir da tese *A crise da filosofia messiânica*, como um processo surrealista que busca, à maneira da errática, escavar o sentido das palavras para encontrar as significações ocultas, dissimuladas pela sociedade patriarcal.²²⁵ Para a crítica, “[o] legado do poema [...] é a criação mitopoética, fruto da ansiedade ancestral, resultado de um

²²⁴ *Idem*, p. 81.

²²⁵ “O escaravelho de ouro” é também o título de um conto de Edgar Allan Poe, em que a descoberta de um escaravelho dourado põe em marcha toda uma operação de decifração de mensagens encriptadas, escritas por uma espécie de tinta invisível que só se dá a ver quando aproximada do fogo, num pergaminho que havia sido usado para desenhar o inseto.

rompimento ambíguo com o sobrenatural”.²²⁶ Este retorno ao primitivo corresponde a uma ideia renovada da pedagogia artística, não apenas como guia a serviço da revolução proletária, mas como expressão de um fundo arcaico em que ressoa o elemento primitivo das massas. Inoperando o discurso logocêntrico, a pintura agora é conceituada como “o primeiro alfabeto”, “fixadora dos primeiros aspectos que interessaram o homem da caverna na caça e na luta”.²²⁷ Se na carta-prefácio a *A morta* Oswald diz que a poesia se perdeu nos protestos ininteligíveis do romantismo, do simbolismo e do surrealismo, agora pretende ele destacar “o lado dramático da telepatia surrealista”.²²⁸ Repete isso Oswald numa palestra sobre os aspectos da pintura no *Marco Zero*,²²⁹ a propósito das discussões entre o arquiteto esteticista Jack de São Cristóvão e o pintor social Carlos de Jaert – que Gênese de Andrade identifica como,

²²⁶ *Op. cit.*, p. 83.

²²⁷ ANDRADE, Oswald de. O intelectual e a técnica. In: *Feira das sextas...*, p. 132.

²²⁸ *Idem*, p. 133.

²²⁹ ANDRADE, Oswald de. Aspectos da pintura através do “Marco Zero”. In: *Ponta de lança*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

respectivamente, Flavio de Carvalho e Cândido Portinari.²³⁰ Nesta palestra, Oswald propõe uma espécie de síntese entre o artista infeliz do século XIX, que, expulso da sociedade, logrou avanços técnicos e formais revolucionários, com a exaltação da liberdade em Siqueiros, Léger e Tarsila do Amaral. A síntese passa justamente pelas proposições libertárias de André Breton, cujo apelo à magia, ao sonho e à adivinhação põe em xeque a autoridade da razão e das outras instâncias de vigilância.²³¹

Não é só o esplêndido documentário lírico que nos deram os surrealistas, os impressionistas, os *fauves*, e os primitivos, realizando plasticamente os continentes freudianos do sonho e da sexualidade, mas há o sentido de protesto e a mensagem de sublevação que marcaram essa pintura também infeliz, também enxotada da incapacidade de compreensão da burguesia, como tinham chamado os *monstros* de

²³⁰ ANDRADE, Gênese. Do brado ao canto – Oswald de Andrade, anos 1930 e 1940..., p. 19.

²³¹ Benetido Nunes (Antropofagismo e surrealismo. *Remate de Males*, Campinas, n. 6, pp. 15-25, jun. 1986) anota a presença marcante do surrealismo já no *Manifesto Antropófago* de 1928.

Cézanne, de Van Gogh e de Gauguin.²³²

*Sentimento
órfico e
rítmica*

Os arcaísmos das aventuras interiores são, desde o princípio, investidos de potência política, porque ecoam um chamado de liberdade ante a servidão da cultura civilizada burguesa e suas cadaverizações. “Nessa quebra de todas as certezas que haviam existido no passado em nome de Deus ou da gramática, da ordem do absolutismo, a revolução estética prenunciadora da revolução social, iria passar os limites da normalidade e inaugurar o terrorismo e o caos”.²³³ A politização da estética, nos termos de Oswald, é a atualização do mito arcaico, do que há de primitivo e selvagem, no seio da modernidade. Se Bachofen forneceu a Oswald a imagem da revolução patriarcal que, investindo contra o hetairismo ontológico, fixa as formas do ser por meio de uma servidão generalizada cujo paradigma é a

²³² ANDRADE, Oswald de. Aspectos da pintura através do “Marco Zero”..., p. 108.

²³³ *Idem*, p. 107.

domesticação da mulher, também ele contribui a esse resgate de uma linguagem arcaica, de um comunismo primitivo que ecoa numa dimensão cósmica do homem pré-estelar, a constante de seu sentimento órfico. Oswald atualiza também, na expressão “sentimento órfico”, aquilo que no *Manifesto* havia aparecido como “[u]ma consciência participante, uma rítmica religiosa”. Neste sentido, não nos parece arbitrário apontar aqui como ressoam os momentos da leitura de Bachofen por Benjamin – que sobre ele escreve no mesmo ano da primeira versão do ensaio sobre a obra de arte, e sobre cuja reconciliação com o mito tratamos no primeiro capítulo – e por Oswald, no momento em que recupera o programa antropofágico de reabilitação do primitivo, de que tratamos no segundo capítulo.

No seu livro de memórias, Oswald liga a concepção do sentimento órfico como uma constante humana a uma crise do catolicismo familiar, especialmente após a leitura d’*A relíquia*, de Eça de Queirós, que lhe foi indicado pelo estudante boêmio Indalécio de Aguiar, aos quinze anos de idade:

Crise de catolicismo mais do que de religião, pois, tendo da Igreja a pior ideia, nunca deixei de manter em mim um profundo sentimento religioso, de que nunca tentei me libertar. A isso chamo eu hoje sentimento órfico. Penso que é uma dimensão do homem. Que dele ninguém foge e que não se conhece tribo indígena ou povo civilizado que não pague este tributo ao mundo subterrâneo em que o homem mergulha. A religião existe como sentimento inato que através do tempo e do local toma essa ou aquela orientação, este ou aquele compromisso ideológico e confessional, podendo também não assumir nenhum e transferir-se numa operação freudiana. O Positivismo fez disso uma experiência definitiva. Augusto Comte, com todo o rigor materialista e matemático de suas convicções, acabou místico e metafísico como qualquer Papa. Em vez de sacrificar à Nossa Senhora de Lourdes, sacrificou à Clotilde de Vaux. A esse instinto que é impossível deslocar do homem chamo, como já disse, de sentimento órfico. Hoje a política, a cena, o esporte também criam divinizações e mitos. Vide Lenine, Mussolini, Hitler, Stalin, os futebolistas, as

estrelas. Apenas, os homens querem ver de perto seus deuses.²³⁴

Em nenhum momento Oswald explica o porquê do nome “sentimento órfico” para esta disposição religiosa constante do homem que mergulha no mundo subterrâneo. N’*A marcha das utopias*, série de textos publicados n’*O Estado de São Paulo* em 1953, Oswald faz remontar o cristianismo primitivo aos mitos pagãos das ressurreições primaveris e ao orfismo grego. Oswald conjuga aqui a religião ctônica, dionisíaca, a um sentimento, palavra de evidente conotação individualista. Faz, assim referência ao mundo subterrâneo como o modo primordial do sentimento religioso, aquele que, em Bachofen, se caracteriza pela aversão a todas as fronteiras, numa comunhão do homem com todos os seres – o hetairismo da paisagem primordial. Este sentimento religioso arcaico é capturado, na subida patriarcal, pelo aspecto celestial e intocável de um “Deus de privilégio, exclusivista em seus favores e inexorável

²³⁴ ANDRAD, Oswald. *Um homem sem profissão: memórias e confissões*, sob a ordem de mamãe. São Paulo: Globo, 2002.

para com os homens que o ignoram ou contestam”²³⁵. Reverbera aqui, como se vê, o conflito bachofenino entre o feminino ctônico e o masculino urânico. Não há como ignorar aqui o “sentimento oceânico” que Freud aporta, em seu *O mal-estar na cultura* - uma das fontes da ideia de negação a que o homem civilizado pelo trabalho está sujeito no Patriarcado d’*A crise da filosofia messiânica* -, e que define como um “sentimento de união indissolúvel, de pertencimento ao todo mundo exterior”.²³⁶ Trata-se da sobrevivência, na história pessoal de cada um, de um sentimento arcaico, do bebê que é incapaz de distinguir o eu de um mundo exterior: “[o] nosso atual sentimento do eu – diz Freud -, é apenas um resíduo minguido de um sentimento de grande abrangência – na verdade, um sentimento que abrangia tudo e correspondia a uma íntima ligação com o ambiente”.²³⁷ Porém, enquanto Freud insiste tratar deste sentimento como uma ilusão, instalando como projeto da educação e da ciência,

²³⁵ ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. In: *A utopia antropofágica...*, p. 256.

²³⁶ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010, p. 43.

²³⁷ *Idem*, p. 48.

embora reconheça de difícil, se não impossível, concretização, o desmonte das doutrinas religiosas com a realização da plena liberdade de espírito do homem,²³⁸ Oswald investe na permanência deste charco, dessa Idade de Ouro infantil, num mundo que não assiste, em relação a este homem primitivo, a nenhum progresso, a exemplo do Kafka de Benjamin.

Como dissemos, o sentimento órfico atualiza, no léxico de Oswald, aquilo que havia sido chamado de rítmica religiosa ou consciência participante. Como a interpreta Benedito Nunes, trata-se de

uma consciência cósmica, voltada para o corpo. Por meio do corpo o espírito existe e liga-se às coisas que o prolongam e que ele conhece. O conhecimento é apenas a sequência de um processo contínuo de apropriação do universo, cuja **assimilação orgânica** nos dá o modelo perfeito. **Conhecimento** e **subsistência** se sobrepõem. O que fica fora de nós, nós o recebemos de volta sob a forma de entidades míticas, como a dos deuses carnais

²³⁸ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.

Guaraci e Jaci, que nossos indígenas teriam tratado ora como amigos, ora como inimigos, sem nenhuma necessidade de questionar sua natureza. A especulação não deve, pois, assombrar nossa existência. É preciso verdadeiramente recusar fechar-se num sistema que nos afasta daquilo que a vida tem de arriscado, de imprevisível.²³⁹

Voltando ao que afirma Gonzalo Aguilar, o que está em jogo, para o Oswald convertido ao sentimento órfico, é a liberação dessa constante humana da exploração pela antropotecnica patriarcal, de sua captura pela servidão culpada e culpabilizante e pela metafísica que fixa as formas do ser. Reconhecer esta força arcaica no homem moderno significa enfrentar esse sistema fechado que, como a burguesia desfilando seu triunfo bestial, quer assegurar-se contra toda precariedade, contra o que a vida tem de arriscado e imprevisível – o tabu - por uma hipóstase mortificante. Daí que o drama do poeta se transforme, no retorno à Antropofagia, em drama do Patriarcado, tal como o caracteriza Oswald naquela entrevista a Paulo Mendes Campos, a primeira

²³⁹ NUNES, Benedito. Antropofagismo e surrealismo..., p. 22.

menção a Bachofen em sua obra. O drama do poeta é a expressão particular do drama geral do Patriarcado, que o poeta brasileiro postula também como um gênero teatral, do qual Orestes é o paradigma. A revolução fixada por Ésquilo se repete, nesta linhagem dramática, em Eurípedes, Shakespeare, Racine e O’Neill.²⁴⁰ De *Medeia*, a fúria feminina que enfrenta a dissimetria entre a monogamia e a maternidade que cabem à protagonista ante a livre poligamia de Jasão,²⁴¹ à *Electra* do dramaturgo norte-americano, que retrata, em 1931, uma família moderna novaiorquina ruindo pela recusa de uma mulher adúltera de se resignar à postura da mãe virginal,²⁴² passando pela *Andrômaca*, a personagem de

²⁴⁰ Na sequência da menção a Bachofen naquela entrevista, Oswald completa: “Daí [da revolução fixada por Ésquilo] para cá, de Eurípedes a O’Neill, passando por Shakespeare e Racine, o drama do patriarcado, que inutilmente o Direito Romano procura dirimir, estronda nas relações de família, a família tornada monogâmica e cristã. O divórcio, em marcha nas legislações civilizadas, abre depois o caminho para um novo progresso que é o direito materno, naturalmente ligado à socialização lenta ou revolucionária dos meios de produção” (ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão...*, p. 123).

²⁴¹ EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2010.

²⁴² O’NEILL, Eugene. *Mourning becomes Electra*, a Trilogy. Sem local: Vintage Books, 2012 [Edição eletrônica para Kindle].

Racine tornada espólio de guerra,²⁴³ e por *Hamlet*, o príncipe shakespereano que, como Orestes, precisa vingar o pai,²⁴⁴ é a toda uma rica tradição patriarcal que Oswald faz referência, demonstrando que a revolução esquiliana que instaura a cultura da servidão se mantém ao longo da história da Ocidente:

A importância essencial do trágico príncipe da Dinamarca é ele representar o ponto alto do patriarcado no seu feroz imperativo hereditário e monogâmico. Dois mil anos antes, o velho Ésquilo anunciava que as sociedades ocidentais derrogariam por muitos séculos o direito materno, de que seriam as últimas exadoras as Erinias, vencidas pelo voto de Minerva. Os Orestes poderiam desde então matar impunemente as mães adúlteras. Evidente que tudo girava em torno da propriedade privada e da herança. E esse mesmo drama – o de Orestes e o de Hamlet – se esclareceria

²⁴³ RACINE, Jean. *Andromaque*. Paris: Librairie Hachette, sem data.

²⁴⁴ SHAKESPEARE, William. *The Oxford Shakespeare: Hamlet*. Oxford: Oxford University, 1987.

terrivelmente na lutuosa *Electra* de O'Neill.²⁴⁵

O trecho acima foi escrito sob o título *Hamlet*, crônica que Oswald de Andrade fez publicar em 2 de julho de 1949 na coluna *Telefonema*, que mantinha no *Correio da Manhã*, do Rio de Janeiro, quando da exibição no Brasil do filme de Laurence Olivier baseado no drama inglês. Oswald lhe elogia o destaque à figura do pai, uma vez que, a exemplo da força do pai morto freudiano, “[a] realidade do fantasma, maior que a dos seres vivos, vem disputar a mulher perdida no dilema edipiano”.²⁴⁶ Oswald lê Hamlet a partir de Freud.²⁴⁷ Comparando a ação de Édipo com a hesitação de Hamlet em levar a cabo a vingança que lhe cabe, Freud destaca justamente “o avanço secular do recalçamento na vida psíquica da humanidade”.²⁴⁸ A comparação seria, com efeito, mais pronunciada se se confrontassem, como no

²⁴⁵ ANDRADE, Oswald de. *Telefonema*. 2 ed. aum. São Paulo: Globo, 2007.

²⁴⁶ *Idem*, ibidem, p. 454.

²⁴⁷ CHALMERS, Vera Maria. Panorama de *Telefonema*. In: ANDRADE, Oswald de. *Telefonema*. 2 ed. aum. São Paulo: Globo, 2007, pp. 7-65; p. 61.

²⁴⁸ FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2016, p. 287.

texto de Oswald, Orestes²⁴⁹ e o personagem de Shakespeare, comparando-se a fase triunfal do patriarcado que derrota o antigo direito materno e sua fase melancólica, do homem exaurido e debilitado pelo “desenvolvimento sufocante da atividade do pensamento”.²⁵⁰ *Hamlet* é uma variação d’*O Pensador* rodiniano – que nos seja perdoado o anacronismo -, o homem civilizado e doente, abrumado “por autocensuras, por escrúpulos de consciência que o repreendem porque ele próprio, literalmente, não é melhor do que o pecador que deveria castigar”.²⁵¹ Ao contrário das figuras monstruosas concebidas pela *Revista*, regidas pelo direito biológico e em comunicação com o solo, aquele que se vingava e devora seu inimigo, o drama do Patriarcado, ao se instituir pelo recalçamento do dado corporal e ctônico do homem pela vitória da consciência superior, vai tornando a servidão seu próprio modo de ser:

²⁴⁹ Gonzalo Aguilar sugere que, “[l]eído après-Freud, Bachofen parece decir que Edipo existió pero que antes estuvo el mito de Orestes. Y así también podría decirse que en esa futura biblioteca antropofágica, la trilogía de Esquilo desplazaría de su lugar al omnipresente Edipo de Sófocles (AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*)

²⁵⁰ *Idem, ibidem.*

²⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 288.

“conscience is the consequence of uncompleted revenge – diz Adam Philips em ensaio no qual comenta a leitura de Freud e de Lacan sobre Hamlet. *Originally there were other people we wanted to murder but this was too dangerous, so we murder ourselves through self-reproach*”.²⁵² Completa Philips: “*Freud uses Hamlet to say that conscience is a form of character assassination, the character assassination of everyday life*”.²⁵³

A cultura da servidão é a da cadaverização do corpo pela consciência, do tempo pela finalidade,²⁵⁴ da

²⁵² PHILIPS, Adam. Against Self-Criticism. *London Review of Books*, v. 37, n. 5, Londres, mar 2015 [Kindle Edition].

²⁵³ *Idem, ibidem*.

²⁵⁴ Lembremos que antes de aparecer como um drama do Patriarcado nas suas colunas no *Correio da Manhã*, Hamlet é invocado por Oswald definir o caráter Luís Carlos Prestes, um “grande inibido”, que “só tem medo de uma coisa - o êxito” (ANDRADE, Oswald de. *Telefonema*. 2 ed. aum. São Paulo: Globo, 2007, p. 213). Como Hamlet, Prestes não deixa de ser um homem de ação, mas precisa sempre retardar o momento do sucesso, sob pretextos ideológicos e irrealistas, o que o faz sempre recusar as chances que tem – Oswald escreve sua crônica quando da recusa de Prestes de entregar em mãos a Dutra as reivindicações da classe trabalhadora. Além de atribuir-lhe um “caráter hamlético”, Oswald o compara com o *Albatroz* baudelariano (é, inclusive, o título da crônica em questão, publicada em 12 de março de 1946), cujas asas de gigante o impedem de marchar. Daí a ironia de Oswald em destacar o apelido de Prestes: o Cavaleiro da Esperança é aquele que posterga indefinidamente o êxito. A isto serve a autocensura altiva do homem ocidental: o êxito é deixado para depois, para o Céu (lembre-se que a

paisagem pelo cenário, “a redução do mundo não-métrico ao mundo métrico”.²⁵⁵ Trata-se este do verdadeiro mote que se repete em cada um dos capítulos deste trabalho. Relembremos a *morte sterile* que Furio Jesi, na esteira de Bachofen e Benjamin, atribui à sociedade burguesa, demasiado unívoca na clareza do sentido, demasiadamente ciosa de sua continuidade na mortificação da propriedade pelo título morto e da genealogia pela herança, passando ao homem ocidental encefálico, que nega os dados do corpo em favor da realidade da consciência, e que chega à modernidade em crise. Oswald de Andrade, leitor de Bachofen, reencontra no drama encenado pelo autor suíço, o da relação agônica entre os motivos telúricos e urânicos, femininos e masculinos, sensuais e espirituais, as questões que inundaram as páginas da *Revista de Antropofagia*, com a vantagem de poder investir com mais força agora na contraposição entre Patriarcado e

entrevista em que Bachofen foi citado pela primeira vez na obra de Oswald se intitula justamente “O êxito na Terra substitui a esperança no Céu”), onde o homem cumprirá seu ideal: predominância do fim sobre o presente. É o messianismo cuja crise Oswald procura explorar.

²⁵⁵ ANDRADE, Oswald de. *Marco Zero II: Chão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 215.

Matriarcado. Bachofen oferece a Oswald, independentemente dos acertos de suas postulações (universalidade e anterioridade do Matriarcado), não só uma imagem de uma Idade do Ouro que vem confirmar a expressão “Matriarcado de Pindorama”, usada um tanto inconsequentemente no *Manifesto*, como também um meio de ler a Modernidade em termos de crise. Nela, encontra o homem ocidental exausto pelo fantasma patriarcal que o fez, paradoxalmente, criador das maravilhas da técnica e um inibido, esgotado pela negação de seu dado natural, como um Moisés que divisa a terra prometida sem jamais dela poder gozar. Crise da filosofia messiânica, drama do Patriarcado, drama do poeta: três expressões que se reúnem naquela conferência de 1949 com que iniciamos este trabalho, *Novas dimensões da poesia*, em que Baudelaire, apresentado com a exaltação da perversidade do homem diante da metrificação da prosa útil de Hugo, é o “centro da crise que atingiu a burguesia farisaica, acossada pelo messianismo político de Marx”.²⁵⁶ Repetimos o trecho

²⁵⁶ ANDRADE, Oswald de. *Novas dimensões da poesia*. In: *Estética e política...*, p. 166.

escrito por Oswald, ponto inicial deste trabalho, no qual a crise poética se revela expressão da crise do patriarcado:

Com o segundo casamento de sua mãe, Baudelaire perdia o mundo da infância. E batia nele o mesmo drama que desgraçara Orestes e Hamlet. Que era esse drama senão o drama central do patriarcado? Foi Bachofen, revelado por Nietzsche, quem assinalou o direito novo, o direito paterno assegurado pelo desenlace da Oréstia. Minerva dá o seu voto a favor do matricida, derogando assim os velhos alicerces jurídicos do matriarcado. As Erínias acalmam, aderindo ao novo estatuto. Ligue-se este fato novo que estabelece a herança e, portanto, a propriedade privada do solo àquela ruptura assinalada por Engels, em que o homem deixa de devorar o prisioneiro de guerra para fazê-lo seu escravo, e teremos uma divisão nítida do mundo histórico – uma cultura matriarcal, onde os homens, sem nenhum deus partidário, lutam e se entredevoram, e uma era em que Deus surge como salvador e messias, numa sociedade escravocrata. Toda a exaltação milenária da monogamia sai desse postulado da propriedade privada transmissível ao filho pelo

direito paterno. No matriarcado, Clitemnestra não seria passível de castigo nem a rainha mãe de Hamlet. Uma derivação do complexo freudiano de Édipo, em ação oposta, faz de Orestes e de Hamlet as duas grandes figuras vitimais da quebra de fidelidade ao pai morto. Que aconteceu com Baudelaire senão isso? Na sua memória se conjuga em desastre a infância, esse paraíso roubado pelo general Aupick. Desde então não era mais compreensível o mundo. E ele pôde escrever numa projeção de seu profundo drama “Une charogne”.

Mas não são só os amores de Baudelaire que se decompõem. O mundo em que ele vive também é uma infame *charogne*. É uma simples e nauseante decomposição. Enquanto a burguesia exhibe seu triunfo bestial, e de outro lado Marx a analisa, os poetas e artistas refluem estoicos para a infelicidade. E de lá agem. Não se exibem mais como no Romantismo em gritos e lamentos. Vejam-se a posição de Van Gogh, a de Cézanne, como a de Baudelaire e a de Rimbaud, posteriormente. Esse isolamento, essa fuga, não representa abdicação alguma. É apenas a retirada do caos. O hermetismo que espande em Mallarmé é uma oposição nítida ao filisteísmo

circundante, produzido pela quebra de valores da revolução industrial. O poeta tem pudor de seu estado de graça... ou de desgraça.²⁵⁷

Como se vê, já não está mais em questão, para Oswald, recuperar a linguagem útil, a poesia de propaganda para iluminar as massas. A questão se desloca para um jogo entre codificação e decodificação. Neste jogo, Victor Hugo aparece como continuação da linhagem da poesia comprometida com a sociedade vigente – o que significa, para Oswald, com as classes dominantes -, linhagem que remonta à aristocracia da paideia homérica, ao canto do trabalho e da religião olímpica por Hesíodo, às *Eumênides* de Ésquilo, e às codificações poéticas de Aristóteles, Horácio e Boileau. É poeta de encômio, crente no “mundo infectado de abstrações”²⁵⁸, que canta o triunfo bestial da burguesia, como os poetas do passado cantavam a Igreja e a Conquista. Baudelaire, por outro lado, sofre agonicamente o drama do Patriarcado, o de Orestes e Hamlet. Representa ele “o filho criado na visão angélica

²⁵⁷ *Idem*, p. 167/168.

²⁵⁸ *Idem*, p. 165.

da mãe [que] não pode admitir que ela seja de carne como as outras mulheres”, como Oswald se refere àqueles personagens no texto *Ainda o matriarcado*.²⁵⁹ Se Baudelaire, na carta em que escreve à mãe que tem medo de a matar, diz também que seu segundo casamento lhe representou uma injustiça contra sua infância, é porque “[o] choque da realidade humana com a imagem ideal da mãe [...] – diz Oswald – abre na história das ideias, através das obras-primas da literatura, um largo crédito ao Matriarcado”.²⁶⁰ O drama que Baudelaire vive põe em crise os sentidos do século reacionário, seus códigos de moral e de honra, bem como de progresso. Por isso Baudelaire investe no mal, na perversidade do homem contra Deus, seduzido pelo abismo. Ou, como diz Bataille a propósito do poeta em seu *La littérature et le mal*, a poesia de Baudelaire busca “saisir [le] dessaisissement”:²⁶¹ retirar os objetos de sua inteligibilidade transcendental, garantido pela tradição

²⁵⁹ ANDRADE, Oswald de. Ainda o matriarcado. In: *A utopia antropofágica...*, p. 307.

²⁶⁰ ANDRADE, Oswald de. Ainda o matriarcado..., p 307.

²⁶¹ BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*. Paris : Gallimard, 1972, p. 50.

patriarcal que os define de acordo com sua disponibilidade à representação. “*La poésie – acrescenta Bataille –, en un premier mouvement, détruit les objets qu’elle appréhende, elle les rend, par une destruction, à l’insaisissable fluidité de l’existence du poète, et c’est à ce prix qu’elle espère retrouver l’identité du monde et de l’homme*”.²⁶²

No esquema de Bachofen, o homem arcaico do matriarcado habita justamente essa fluidez do mundo, seu eterno vir a ser e perecer, antes da captura pelas definições e pelas fronteiras erigidas da terra em direção e honra ao céu. No texto em que Baudelaire coloca-se como a crise deste estado de coisas em que se fixou a existência do homem pós-Orestes, Oswald o filia à linhagem poética que destitui a palavra de sua condição de signo, sua subordinação ao sentido – outro dos esquemas de valor imaterial que sequestram a materialidade e multiplicidade do mundo, que Jean-Joseph Goux coloca na série Deus-pai-dinheiro-falo. Bachofen, por sua vez, o coloca na série do masculino e do solar, a prosa discursiva contra a ginecocracia, a

²⁶² *Idem.*

poesia da história. Essa linhagem destituente é a da “poesia pura”, expressão que Oswald toma de Henri Brémmond, e que faz remontar a Góngora e ao cancionero reunido por Carolina Michaelis de Vasconcelos, união do canto popular com a poesia intelectualizada em que se completa “a teoria da palavra como valor plástico-musical, da palavra não-palavra, da palavra-som base da poesia”.²⁶³ A esta teoria corresponde uma rítmica, mais fundamental que a métrica codificada pelas artes poéticas. Trata-se de um fenômeno inaugural de “comunicação indizível”,²⁶⁴ de mistério e encantamento que corresponde ao tempo: “são as palavras que transmitem o fluido misterioso que nos toca. Estabelecem-se por irradiação e impulso a magia e o contágio. Contanto que tenhamos em nós o fio-terra. A receptividade capaz de conhecimento poético”.²⁶⁵ Se a codificação do verso, com seu correspondente compromisso com a sociedade vigente, é, para Oswald, um instrumento espiritualizante de “faquirização e

²⁶³ ANDRADE, Oswald de. *Novas dimensões da poesia...*, p. 162.

²⁶⁴ *Idem*, p. 162.

²⁶⁵ *Idem*, p. 164.

domínio emocional das massas”²⁶⁶ e também de “esterilização da poesia”,²⁶⁷ ou seja, instrumento de anestesia e petrificação do mundo, a rítmica, em comunicação receptiva com o ambiente, é contágio, superação da autonomia da arte pelo corpo, pela palavra em sua materialidade, cuja fluidez misteriosa nos toca. “A literatura em busca de *almas*, almas que ela disseca, esfacela e cataloga, é comuníssima sob a autonomia literária”, nota Raúl Antelo.²⁶⁸ Esta literatura encerra-se no indivíduo separado, doente de sabedoria. O corpo, por outro lado, é “puro movimento”,²⁶⁹ fluidez, passagens – os sentidos, contra o sentido, começam e terminam no mundo.²⁷⁰ Como lembra Ludwig Klages, o ritmo, por sua etimologia, deriva do grego *rheein*, fluir. A respeito, teoriza o filósofo alemão, trata-se de um fenômeno contínuo e polarizado, que embora tenda a uma metrificacão, excede sempre e transborda as escansões

²⁶⁶ *Idem*, p. 159.

²⁶⁷ *Idem*, p. 163.

²⁶⁸ ANTELO, Raúl. Só centros: elipses. *Chuy: Revista de estudios literarios latinoamericanos*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero, n. 1, ano 1, pp. 3-15, jul. 2014, p. 6.

²⁶⁹ *Idem*.

²⁷⁰ BUCK-MORSS, Susan. *Aesthetics and Anaesthetics...*, p. 12.

forçadas por uma atividade consciente. “[C]omme nous le savons depuis Bachofen – diz Klages – cette polarisation fondamentale dans l’alternance rythmique se trouve exprimée entre mort et devenir”.²⁷¹ O ritmo é assim, para Oswald, aquele fundamento perene da linguagem, a da linguagem primordial que Bachofen identifica na polarização do símbolo, disponível à descoberta muito antes de seu desdobramento discursivo. É o que o escritor brasileiro chama de “constante lúdica” do homem, que, por ser constante como o sentimento órfico, é uma das suas facetas. Reivindicando suas potências contra as determinações do Patriarcado, o homem oscila entre dois brinquedos que se polarizam, “o Amor onde ganha, a Morte onde perde”. Desta polarização decorrem “as artes plásticas, a poesia, a dança, a música, o teatro, o circo e, enfim, o cinema”.²⁷² No brinquedo que emerge contra a consciência da necessidade e o vocabulário da servidão, abre-se o sistema fechado de separações e julgamentos que caracteriza o regime patriarcal. Se o poeta precisa ter o

²⁷¹ KLAGES, Ludwig. *La nature du rythme*. Tradução ao francês por Olivier Hanse. Paris: L’Harmattan, 2004, p. 80-81.

²⁷² ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica...*, p. 202.

fio-terra para se abrir à irradiação do ambiente, ser contagiado e promover o contágio, é porque a poesia, pelo menos a poesia da linhagem não-patriarcal, é antes leitura que fixação do sentido pelo signo escrito, ver antes que saber, é “acreditar nos sinais, nos instrumentos e nas estrelas”:

Aprendi com meu filho de dez anos
Que a poesia é a descoberta
Das coisas que nunca vi.²⁷³

Baudelaire, o poeta das *Correspondances* a vagar numa floresta de símbolos, em que perfumes, cores e sons se respondem naquela comunicação indizível, exprime a crise do Patriarcado fazendo valer a noite contra a clareza diurna da poesia solar de um Victor Hugo – e este é seu conteúdo imediatamente político. É das profundezas do abismo ctônico²⁷⁴ que o poeta opõe ao triunfo bestial da burguesia os direitos orgânicos da

²⁷³ ANDRADE, Oswald de. *Pau brasil*.

²⁷⁴ Oswald aparentemente cita em sua conferência um comentário de Baudelaire ao texto *O demônio da perversidade*, de Edgar Allan Poe, no qual a força do mal é descrita como uma inclinação primordial, que atrai por ser perigosa e possuir “a atração do abismo” (p. 166).

putrefação, da *charogne*, fazendo da máscara mortuária da conservação an-estetizante do farisaísmo burguês, saturado pelos museus e pelas academias, sujeita também ao baixo materialismo do lodaçal, do pântano primitivo. Nessa força putrefascente, a da *morte fertile* jesiana, renova-se a polarização entre morte e vida, noite e dia, claridade e obscuridade, terra e céu, feminino e masculino. Se, como vimos, o advento do patriarcado em Bachofen representa a gênese do masculino como fundamento autossuficiente do mundo e da sociedade, é esta polarização que é forçadamente expulsa e reprimida na redução do mundo não-métrico ao mundo métrico. É também esta polarização que está sempre a retornar, erráticamente, como vestígios de uma Idade de Ouro de liberdade e devoração pura, onde as coisas e os sentidos não permanecem protegidos, estéreis, pela mortificação geral promovida pelos valores transcendentais.

O homem, n'*A crise da filosofia messiânica*, após milênios de dominação patriarcal em que prevalece a negação de seu dado natural, chegou, pelo avanço tecnológico, a condições favoráveis a um novo tribalismo coletivo, no qual o filho de direito materno se

comunitariza, e não se sujeita aos mecanismos psicológicos e sociais da família monogâmica. Está apto, pelo ócio que a máquina proporciona, a reconquistar o instinto primitivo, o saber errático que, como a rítmica, é pura fluência. Apesar disso, a utopia oswaldiana, para ele próxima da realização, mas até hoje não confirmada, soa por vezes ela mesma messiânica, como se o estado de negatividade tivesse sido uma necessidade histórica para o fim da história. Não espanta, neste sentido, que o Oswald do fim da história nutra simpatia pelo governo técnico postulado n'*A revolução dos gerentes*, de James Burnham, governo realizado como pura administração e não mais política. Nada mais parecido com a promessa messiânica diferida que a promessa messiânica realizada, uma eterna paz ociosa. Isso pouco tem a ver com o mundo selvagem de guerra nômade que inspira Oswald. Sem embargo, o matriarcado *funciona*, no pensamento de Oswald, também por outros modos. Como imagem de sociedade que libera o homem, ou melhor, o seu sentimento órfico para uma relação renovada com os outros e com o mundo, ou seja, para o hetairismo ontológico que está na promiscuidade heteróclita de sua

constituição, e contra a mortificação geral das hipóteses transcendentais, o matriarcado funciona, no texto de Oswald, como máquina mitológica. Vazia em seu interior, esta máquina se instaura no abismo entre o humano e o divino para suscitar a fome de mitos,²⁷⁵ reiterada e renovadamente. A máquina de mitos só pode aplacar esta fome precariamente, sem fornecer ao faminto nenhuma certeza empírica sobre o mito – sem ofertar-lhe um objeto total, uma imagem não fraturada, um rosto monumentalizado no espetáculo. Ao ativar a máquina mitológica do matriarcado, Oswald instaura “uma forma de confrontar ‘este mundo’ com o ‘outro mundo’, mostrando que o mito não tem substância, não tem matéria, mas é uma dobra, um modo de ação da máquina mitológica”.²⁷⁶ O mito da Idade de Ouro, cujo segredo guardam o selvagem brasileiro e o religioso pré-orestiano, se atualiza não como substância, não como passadismo museificado ou genealogia da raça eleita,

²⁷⁵ JESI, Furio. A festa e a máquina mitológica. *Boletim de pesquisa NELIC*, Florianópolis, v. 14, n. 22, p. 26-58, 2014.

²⁷⁶ ANTELO, Raúl. O artista fantasma e a máquina mitológica. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 14, pp. 57-76, 2009, p. 72.

mas como força que confronta este mundo, o mundo métrico, referido aos valores autossuficientes que regem o material esvaziando-o na comensurabilidade homogeneizante. Como interpretou Benedito Nunes, a consciência religiosa é “uma consciência cósmica, voltada para o corpo”, e é “[p]or meio do corpo [que] o espírito existe e liga-se às coisas que o prolongam e que ele conhece”. Como rítmica participante, concretiza a equação bitransitiva entre eu parte do cosmos e o cosmos parte do eu, superando, renovadamente, a instância do messianismo patriarcal que assegura a separação de tudo. O sentimento órfico liberado reconhece o mito de uma “totalidade indivisa e utópica do natural e do humano” na qual se plasmou “a ordem divina de sua primeira concepção”.²⁷⁷ Porém esta ordem divina apenas ativa a máquina mitológica, não se instala como instância de representação suprema:

[A ordem divina n]ão é mais, por certo, a esfera decisória suprema da vida social nem o tribunal ético da

²⁷⁷ NUNES, Benedito. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 48.

humanidade. É o limite da consciência conflitiva, após a cessação dos antagonismos coletivos. Mantendo o primado da ordem utópica, por ele fundada e nele sustentada, o homem reconhece, através da percepção do Sagrado que o sentimento órfico lhe propicia, o *transcendente*, que lhe é estranho e que aceita na qualidade de seu único e definitivo antagonista. Entre a existência humana e a *transcendência* viria, por conseguinte, estabelecer-se, no âmbito da utopia realizada, um novo relacionamento, de rebeldia espiritual, de transgressão voluntária, como desafio metafísico e como disputa ética do homem com Deus, seu eterno adversário.²⁷⁸

É nesta rebeldia renovada contra Deus, supremo mal, na escala axiológica do selvagem, que se funda a relação agônica do homem com o transcendente e a operação antropofágica de eterna conversão do tabu em totem. Daí postulação da reabilitação do primitivo, do arcaico, do “medo ancestral ante a vida que é

²⁷⁸ *Idem*, p. 49.

devoração”²⁷⁹ contra a “transcendência do perigo e a sua possível dirimção em Deus”²⁸⁰ no mundo egotista das civilizações que fazem do indivíduo separado objeto de graça e de imortalidade.

Benedito Nunes reconhece aí o caráter dionisíaco do pensamento de Oswald, pela influência do *Nascimento da tragédia* nietzscheano. “O homem da cultura antropofágica [...] afirma dionisiacamente a sua vontade de poder; ‘devorando’ o que há de trágico na existência, transforma todos os tabus em totens, isto é, em valores humanos e em obra de arte”.²⁸¹ A devoração – pensemos nas bacantes espedaçando Penteu - aparece aqui como a resposta extático-orgiástica do deus que experimenta em si o sofrimento da individuação.²⁸² Também o reconhece Eduardo Sterzi, em leitura d’*A marcha das utopias*, texto em que Oswald, ao restaurar o destino trágico como a fonte do medo ancestral, reintroduz o perigo como imanente à cultura

²⁷⁹ ANDRADE, Oswald de. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o homem cordial. In: *A utopia antropofágica...*, p. 219.

²⁸⁰ *Idem.*

²⁸¹ NUNES, Benedito. *Oswald canibal...*, p. 66.

²⁸² SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

antropofágica, dando novos contornos para o ócio que vigora ao final d'*A crise da filosofia messiânica*²⁸³ - não mais paz ociosa, mas a alegria do *amor fati*. A influência nietzscheana, que inspira a antropofagia desde os tempos da *Revista*, é inegável, mas a articulação do sentimento órfico ou do dionisíaco com a díade do matriarcado/patriarcado ganha potência com o aporte bachofenino. Pois na teoria de Bachofen, Dioniso, apesar de fálico, é um deus feminino, absolutamente imerso na matéria do mundo, no frescor da vida que brota da morte – ou na bela formulação em alemão “*Dem phallischen Gott der werdenden Welt ist das junge frische Leben am liebsten*”.²⁸⁴ Contrapõe-se, em seu esquema, com sua promiscuidade – e com o correspondente hetairismo ontológico – ao advento do pai como fundamento autossuficiente – o que se repete no esquema d'*A crise da filosofia messiânica* como a passagem da Hélade

²⁸³ STERZI, Eduardo. Dialética da devoração e devoração da dialética. In: RUFFINELLI, Jorge; CASTRO ROCHA, João Cezar. *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011, pp. 437-453.

²⁸⁴ “O deus fálico do mundo em gestação deseja a jovem e fresca vida” – citado por JESI, Furio. A inaturalidade de Dionísio. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Boletim de pesquisa NELIC*, Florianópolis, v. 14, n. 22, pp. 59-75, 2014, p. 71.

orgiástica para a aquela da medida referenciada ao Bem (Deus, pai, Estado, dinheiro, signo, etc.) como valor abstrato, sob a vigilância censória de Sócrates.

Oswald reconhece a sobrevivência desse caráter arcaico do animal humano, “precedente aos séculos apolíneos”,²⁸⁵ em manifestações culturais que escaparam ao domínio espiritual patriarcal e que foram reabilitados pelo interesse das vanguardas pelo primitivo. Para além do selvagem precabralino, ou da antiguidade pré-oresteica, a música e a estatuária africanas representam o ritmo expresso “pela transformação do futuro em perecer e voltar”.²⁸⁶ Para Oswald, o ritmo, marcado pelo nascimento e pela morte, pelo crescimento e definhamento, substitui a eternidade. E por isso observa na magia do carnaval carioca a expressão direta dessa Grécia pré-apolínea, ameaçada pelo Estado Novo. O carnaval é o vestígio errático da sobrevivência do arcaico contra que, mais uma vez, se põem os dispositivos de faquirização da captura patriarcal.

²⁸⁵ ANDRADE, Oswald de. *Descoberta da África*. In: *A marcha das utopias...*, p. 326.

²⁸⁶ *Idem*, p. 325.

Como diz Furio Jesi, reconhecer no dionisiaco uma constante humana é uma tentação comum na cultura europeia – e é uma tentação a que cedeu Oswald de Andrade. Não é difícil formular-lhe a crítica, a que lhe atribui uma “precária aplicabilidade de um esquema temporal (justamente, a *constante*) a uma realidade que se subtrai *a priori* à dimensão apreciada pelo historicismo”.²⁸⁷ Como observa Jesi, talvez seja mesmo um equívoco dos mitólogos românticos, de Bachofen e de Nietzsche atribuir o significado da antítese entre Apolo e Dioniso à religião grega – eram com efeito deuses diferentes, mas nem sempre evocados ao mesmo tempo para destacar o contraste. Sem embargo, aponta Jesi, isso não significa que essa fortuna inatural de Dioniso seja, com efeito, inatural: “[d]o passado o que verdadeiramente importa é o que se esquece”.²⁸⁸ A polarização entre Dioniso e Apolo representa, assim, em Bachofen, a tentativa da consciência infeliz – aquela consciência afastada dos deuses, entrevista por Hegel, ou a consciência individualizada que se posta diante do deus

²⁸⁷ JESI, Furio. A inaturalidade de Dionísio..., p. 63.

²⁸⁸ *Idem*, p. 63.

morto em Nietzsche – não só de retornar aos mitos como fonte de revelação, como também de criar a própria mitologia: “evocaram novas imagens de divindade no instante mesmo em que percebiam dolorosamente as consequências do afastar-se dos deuses”.²⁸⁹ O contraste entre os deuses nessa evocação simboliza o contraste entre viver e saber, entre o abandono e a razão. Daí que o contraste acabe se desdobrando entre a vontade apolínea – a tecnicização do mito, sua instrumentalização, sua espetacularização política, a memória do passado como fonte dos costumes – e o abandonar-se ao seu fluxo, à sua maquinaria, deixá-lo expandir-se, consagrando-se ao presente por meio do esquecimento do passado. “Do passado o que verdadeiramente importa é o que se esquece”,²⁹⁰ pois é do esquecimento, e não da memória do passado morto, de sua extensão e eternidade, que se pode vivê-lo em sua intensão. É o esquecimento que faz do passado corpo, repetição não vigilante dessa potência arcaica reprimida, carnaval, ritmo. Este é o papel do verdadeiro criador do mito, papel que Jesi atribui a

²⁸⁹ *Idem*, p. 68.

²⁹⁰ *Idem*, p. 63.

Bachofen. E este é o papel do matriarcado como máquina mitológica, que a ativa a alegria rebelde e destrutiva a diluir as fronteiras parametrizadas por todos os valores transcendentais.

5. Bibliografia

ADES, Dawn. The anthropophagic dimensions of dada and surrealism. In: HERKENHOFF, Paulo Henrique; PEDROSA, Adriano (orgs.). *XXIV Bienal de São Paulo: núcleo histórico: antropofagia e histórias de canibalismo*. São Paulo: A Fundação, 1998.

ADORNO, Theodor. *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2003.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADOUR DA CÂMARA, Jayme. *Oropa, França e Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s. d.

AGAMBEN, Giorgio. *Benjamin e o capitalismo*. Disponível em: <http://migre.me/v5jAA>. Acesso em: jul 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte, UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGUILAR, Gonzalo. El descubrimiento de la vergüenza y la conciencia antropofágica del mundo (Lectura de un poema de Oswald de Andrade). *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, jan/jun. 2013, p. 13-19.

AGUILAR, Gonzalo. *Poesia concreta brasileira: as vanguardas na encruzilhada modernista*. São Paulo: EDUSP, 2005.

AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático* (ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade). Arquivo digital enviado pelo autor em comunicação pessoal, s. d.

AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático* (ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade). Seguido de *La única ley del mundo*, por Alexandre Nodari. Grumo: Buenos Aires, 2010.

AMARAL, Aracy A. *Tarsila: sua obra e seu tempo*. 3 ed rev. e ampl. São Paulo: Ed. 34; Edusp, 2003.

AMARAL, Glória Carneiro. Victor Hugo e Baudelaire: afetos controversos. *Lettres Françaises*, Universidade de São Paulo, n. 5, 2003, p. 61-75.

AMARAL, Tarsila do. Pintura pau-brasil e antropofagia. In: *Revista Anual do Salão de Maio*. São Paulo: n. 1, 1939. [Versão digitalizada pela Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, USP. Disponível em: <http://migre.me/pDW3t>. Acesso em: abr 2015].

ANDRADE, Gênese de. Do brado ao canto – Oswald de Andrade, anos 1930 e 1940. In: *Pagu / Oswald / Segall*. São Paulo: Museu Lasar Segall, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

ANDRADE, Mário. *Macunaíma*: o herói sem nenhum caráter. Edição crítica coordenada por Telê Porto Ancona Lopez. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; San José da Costa Rica; Santiago de Chile: ALLCA XX, 1997.

ANDRADE, Mário de. *Poesias completas*. Edição crítica de Diléa Zanotto Manfio. Belo Horizonte, Itatiaia, 2005.

ANDRADE, Oswald. Apresentação de Raul Bopp. In: BOPP, Raul. *Poesia completa de Raul Bopp*. Organização e notas de Augusto Massi. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

ANDRADE, Oswald. *Os condenados*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ANDRADE, Oswald. *Os dentes do dragão*. Org. Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, 1990.

ANDRADE, Oswald. *Dicionário de bolso*. São Paulo: Globo, Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

ANDRADE, Oswald de. *Estética e política*. Org.: Maria Eugenia Boaventura. 2 ed, rev. e ampl. São Paulo: Globo, 2011a.

ANDRADE, Oswald. *Um homem sem profissão: memórias e confissões*. Sob as ordens de mamãe. São Paulo: Globo, 2002.

ANDRADE, Oswald. *Marco Zero II: Chão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ANDRADE, Oswald. *Panorama do fascismo / O homem e o cavalo / A morta*. São Paulo: Globo, 2005.

ANDRADE, Oswald de. *Pau brasil*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2003.

ANDRADE, Oswald de. *O perfeito cozinheiro das almas deste mundo*. São Paulo: Globo, 1992.

ANDRADE, Oswald. *Ponta de lança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

ANDRADE, Oswald. *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2006.

ANDRADE, Oswald. *Serafim Ponte Grande*. 9 ed. São Paulo: Globo, 2007a.

ANDRADE, Oswald. *Telefonema*. 2 ed. aum. São Paulo: Globo, 2007b.

ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011b.

ANTELO, Raúl. O artista fantasma e a máquina mitológica. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 14, pp. 57-76, 2009, p. 72

ANTELO, Raúl. Autonomia, pós-autonomia, an-autonomia. *Qorpus*, Universidade Federal de Santa Catarina, n. 10, disponível em: <http://migre.me/qZyM8>, set 2013.

ANTELO, Raúl. *A catástrofe do turista e o rosto lacerado do modernismo*. Texto apresentado no colóquio *Pós Crítica*, Universidade Federal de Santa Catarina, dez 2006.

ANTELO, Raúl. *Crítica acéfala*. Buenos Aires: Grumo, 2008.

ANTELO, Raúl. Diversidade e história. *Landa*, Florianópolis, v. 2, n. 1, 2013, p. 304-315.

ANTELO, Raúl. *As Flores do Mal: sintoma e saber anti-modernos*. *Alea: Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, jan/jun 2007. Disponível em: <<http://goo.gl/4UCTI0>>. Acesso em: 24 jun 2014.

ANTELO, Raúl. *Potências da imagem*. Chapecó: Argos, 2004.

ANTELO, Raúl. Quadro e caderno. In: ANDRADE, Oswald de. *Primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*. São Paulo: Globo, 2006.

ANTELO, Raúl. *Transgressão & modernidade*. Ponta Grossa: UEPG, 2001.

APOLINNAIRE, Guillaume. *Calligrammes*. Paris : Gallimard, 1979.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BACHOFEN, Johann Jakob. *El derecho natural y el derecho histórico*. Tradução de Felipe Gonzalez Vicen. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1955.

BACHOFEN, Johann Jakob. *La dottrina dell'immortalità della teologia órfica*. Tradução de Umberto Colla. Milano: RCS Libri, 2003. [Edição eletrônica para Kindle].

BACHOFEN, Johann Jakob. *Le droit de la mère dans l'Antiquité* : préface de l'ouvrage *Das Mutterrecht* de J. J. Bachofen. Paris : Groupe d'Études Féministes, 1903. Disponível em < <http://goo.gl/FJ1u4S>>. Acesso em 22 mai 2014.

BACHOFEN, Johann Jakob. *Das Naturrecht und das geschichtliche Recht in ihren Gegensätzen*. Basel:

Buchbinderei von F. G. Neufirch, 1841. Disponível em: <<http://goo.gl/wlR74g>>. Acesso em 14 mai 2014.

BACHOFEN, Johann Jakob. *Das Mutterrecht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.

BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right: selected writings of J. J. Bachofen*. Tradução de Ralph Manheim. Princeton: Princeton University, 1992.

BACHOFEN, Johann Jakob. *Die Sage von Tanaquil: eine Unterschung über den Orientalismus in Rom und Italien*. Heidelberg : Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1870. Disponível em: <<http://goo.gl/iJv31s>>. Acesso em 24 jun 2014.

BARY, Leslie. The tropical modernist as literary cannibal: cultural identity in Oswald de Andrade. Tempe, *Chasqui: Revista de literatura latinoamericana*, v. 20, n. 2, nov 1991, p. 10-19.

BATAILLE, Georges ; *et alli*. *Documents* : doctrine, archéologie, beaux-arts, ethnographie - anné 1929. Paris : Jean Michel Place, 1991.

BATAILLE, Georges. Conhecimento da América Latina. Tradução de Alexandre Nodari. *Sopro* : panfleto político-cultural, Florianópolis, n. 8, abr, 2009.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte : Autêntica, 2014.

BATAILLE, Georges. *Oeuvres Completes I: premiers écrits, 1922-1940*. Paris : Gallimard, 1970.

BATAILLE, Georges. *La part maudite*, précédé de La notion de dépense. Paris : Éditions de Minuit, 2011.

BATAILLE, Georges. *Sur Nietzsche: volonté de chance*. 4 ed. Paris: Galimard, 1945.

BAUDELAIRE, Charles. Correspondance générale. Recueillie, classée et anotée par M. Jacques Crépet (1948). Edição digitalizada pelo Internet Archive, 2010. Disponível em <<http://archive.org/stream/correspondanceg03baud/correspondanceg03baud_djvu.txt>>. Acesso em fev 2014.

BAUDELAIRE, Charles. *Oeuvres complètes*. Tomos I e II. Texto estabelecido por Claude Pichois. Paris : Gallimard, 1993.

BAUDELAIRE, Charles. *Théophile Gautier*. Notice littéraire procédé d'une lettre de Victor Hugo. Paris: Poulet-Malassis et de Broise, 1859. Disponível em: <<http://goo.gl/BYRfY7>>. Acesso em 12 mai 2014.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, vol. I: Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, vol. II: Rua de mão única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, vol. III: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Oeuvres I*. Tradução para o francês de Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz e Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BERGAMÍN, José. *A arte de birlibirloque; A decadência do analfabetismo*. Tradução de Gênese de Andrade. São Paulo: Hedra, 2012.

BERMAN, Antoine. *A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica*. Tradução de Maria Emília Pereira Chanut. Bauru: EDUSC, 2002.

BOPP, Raul. *Movimentos modernistas no Brasil 1922-1928*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012 [edição digital para Kindle].

BOPP, Raul. *Vida e morte da Antropofagia*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

BORGEAUD, Philippe. La cité grecque au féminin (Notes critiques) [À propos de Nicole Loraux, *Les mères en deuil*, Paris, Seuil, 1990]. *Revue de l'histoire des religions*, v. 210, n. 3, 1993, pp. 349-356.

BORGEAUD, Philippe. *La mythologie du matriarcat*: l'atelier de Johann Jakob Bachofen. Genève: Librairie Droz, 1999.

BORGES, Dain. 'Puffy, ugly, slothful and inert': degeneration in Brazilian social thought, 1880-1940. Cambridge, *Journal of Latin America Studies*, v. 25, n. 2, mai 1993.

BRITO, Mário da Silva. "O perfeito cozinheiro das almas deste mundo". In: ANDRADE, Oswald de. *O perfeito cozinheiro das almas deste mundo*. São Paulo: Globo, 1992, p. VII-XII.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BUCK-MORSS, Susan. Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered. *October*, Cambridge: MIT Press, v. 62, out-dez 1992.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar*: Walter Benjamin e o projeto das *Passagens*. Tradução de Ana Luiza Andrade. Belo Horizonte: UFMG; Chapecó: Argos, 2002.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. *Novos estudos*, CEBRAP, São

Paulo, n. 90, Jul. 2011. Disponível em < <http://goo.gl/OrH8tD> >. Acesso em 24 jun 2014.

BUCK-MORSS, Susan. *A tela do cinema como prótese de percepção*. Tradução de Ana Luíza Andrade. Desterro: Cultura e Barbárie, 2009

CAMPBELL, Joseph. *Introduction*. In: BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, Religion and Mother Right: selected writings of J. J. Bachofen*. Tradução de Ralph Manheim. Princeton: Princeton University, 1992, p. xxv-lvii.

CAMPOS, Augusto de. *Balanço da bossa e outras bossas*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CAMPOS, Augusto de. *Pagu: vida-obra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CAMPOS, Augusto de. Revistas re-vistas: os antropófagos. In: SEM AUTOR. *Revista de Antropofagia*, reedição da revista literária publicada em São Paulo – 1ª e 2ª “dentições” – 1928-1929. São Paulo: Abril, 1975.

CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CAMPOS, Haroldo de. Miramar na mira. In: ANDRADE, Oswald de. *Memórias sentimentais de João Miramar*. São Paulo: Globo, 2004.

CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau brasil*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2003.

CAMPOS, Haroldo de. Réquiem para Miss Cíclone, musa dialógica da pré-história textual oswaldiana. In: ANDRADE, Oswald de. *O perfeito cozinheiro das almas deste mundo*. São Paulo: Globo, 1992, p. XIII-XXIII.

CÂNDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 8 ed. São Paulo: T.A. Queiroz; Publifolha, 2000.

CÂNDIDO, Antonio. *Vários escritos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

CARMO NETO, Júlio Maria. *Metamorfoses X, o livro de Orfeu*: estudo introdutório, tradução e notas. 2009. 107ff. Dissertação de Mestrado - Instituto de Estudos da Linguagem, da UNICAMP, Campinas. 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo 71, 1985, pp. 191-208.

CARVALHO, Flavio de Rezende. *Os ossos do mundo*. São Paulo: Antiqua, 2005.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*: contos da fenomenologia comum. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

CASTRO, Sérgio de. *matriarcado, antropofagia & psicanálise*. Belo Horizonte: Scriptum, 2010.

CHAMIE, Mário. Freud, Oswald de Andrade e a Antropofagia. *Agulha Revista de Cultura*, Fortaleza, São Paulo, n. 43, jan 2015, disponível em: <http://migre.me/qZzIK>.

COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*: de Joseph de Maistre a Roland Barthes. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

CROCE, Benedetto. Il Bachofen e la Storiografia Afilologica. *La Critica: Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, Napoli, v. 26, n. 0, 1928, p. 418-431. Disponível em <<http://goo.gl/iPF7po>>. Acesso em 21 mai 2014.

DAHER, Luiz Carlos. *Flavio de Carvalho*: arquitetura e expressionismo. São Paulo: Projeto Editores, 1982.

DAVIES, Peter. Myth and Maternalism in the Work of Johann Jakob Bachofen. *German Studies Review*, vol. 28, n. 3, out 2005, pp. 501-518.

DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris : Éditions de Minuit, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad.: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1985.

DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie 1*. Paris : Éditions de Minuit, 2008.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *S'inquiéter devant chaque image : entrevista*. [11 out 2006]. Disponível em : <http://migre.me/criar-url/>. Acesso em : abr 2015.

DUNN, Christopher. *Brutalidade jardim: a tropicália e o surgimento da contracultura brasileira*. Tradução de Cristina Yamagami. São Paulo: UNESP, 2009.

ELEUTÉRIO, Maria de Lourdes. O homem e a utopia. In: O HOMEM DO POVO, coleção completa e fac-similar do jornal criado e dirigido por Oswald de Andrade e Patrícia Galvão (Pagu). 3 ed. São Paulo: Globo; Museu Lasar Segall, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, pp. 65-71.

EINSTEIN, Carl. Aphorismes méthodiques. In: *Documents: Doctrine, Archéologie, Baux-Arts, Ethnographie, Volume 1, Année 1929*. Edição fac-similar. Paris : Bibliothèque du Musée de l'Homme, 1991.

EINSTEIN, Carl. *Negerplastik*. Tradução de Fernando Scheibe e Inês de Araújo. Florianópolis: UFSC, 2011.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2012.

ÉSQUILO. *Eumênides*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, FAPESP, 2004.

FONSECA, Maria Augusta. *Oswald de Andrade: biografia*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2007.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2016

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.

FREUD, Sigmund. *Obras completas volume 11: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1921-1914)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. *Obras completas volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. *Obras completas volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 29 ed. Rio de Janeiro: Record, 1994.

FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna* (da metade do século XIX a meados do século XX). Tradução de Marisa M. Curioni. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

FROMM, Erich. *A crise da psicanálise: ensaios sobre Freud, Marx e a psicologia social*. São Paulo: Zahar, 1970.

GONZALEZ VICEN, Felipe. Introducción. In: BACHOFEN, Johann Jakob. *El derecho natural y el derecho histórico*. Tradução de Felipe Gonzalez Vicen. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1955.

GOSSMAN, Lionel. Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Londres, v. 47, p. 136-185, 1984. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/751443>>. Acesso em 17 mar 2014.

GOSSMAN, Lionel. *Orpheus Philologus: Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983.

GOUX, Jean-Joseph. *Symbolic economics after Marx and Freud*. Traduzido ao inglês por Jennifer Curtis Gage. Ithaca: Cornell University, 1990.

HARTOG, François. *Memória de Ulisses, narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. 4 ed. São Paulo: Centauro, 2012.

HERMAND, Jost. *All Power to the Women: Nazi Concepts of Matriarchy*. Traduzido por J. Steakley. *Journal of Contemporary History*, SAGE, London, Beverly Hills e New Delhi, v. 19, 1984, p. 649-667.

JARRY, Alfred. Antropofagia. Trad.: Marcelo Rodrigues de Souza. *Sopro: panfleto político e cultural*, Florianópolis, n. 48, mar 2011.

JESI, Furio. *Bachofen*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

JESI, Furio. A festa e a máquina mitológica. *Boletim de pesquisa NELIC*, Florianópolis, v. 14, n. 22, p. 26-58, 2014.

JESI, Furio. A inaturalidade de Dionísio. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Boletim de pesquisa NELIC*, Florianópolis, v. 14, n. 22, pp. 59-75, 2014

JESI, Furio. *O mito*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

KLAGES, Ludwig. *De l'Éros cosmogonique*. Tradução de Ludwig Lehnen. Paris : L'Harmattan, 2008.

KLAGES, Ludwig. *La nature du rythme*. Tradução ao francês por Olivier Hanse. Paris: L'Harmattan, 2004.

KLAGES, Ludwig. *La realtà delle immagini : simboli elementari e civiltà preelleniche*. Tradução de Giampiero Moretti. Milano : Christian Marinotti, 2005.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Tradução de Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KRACAUER, Sigmund. *O ornamento da massa*. Tradução de Carlos Eduardo J. Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Tradução ao espanhol de Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005 [Kindle Edition].

LEHNEN, Ludwig. Avant-propos. In : KLAGES, Ludwg. *De l'Éros cosmogonique*. Tradução de Ludwig Lehnen. Paris : L'Harmattan, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris : Terre Humaine Pocket, 2011.

LINK, Daniel. *como se lê e outras intervenções críticas*. Tradução de Jorge Wolff. Chapecó: Argos, 2002.

LORAU, Nicole. *Les mères en deuil*. Paris : Éditions du Seuil, 1990.

LORAU, Nicole. *Né de la terre : mythe et politique à Athènes*. Paris : Éditions du Seuil, 1996.

MAGALDI, Sábato. *Teatro de ruptura*: Oswald de Andrade. São Paulo: Global, 2013 [Livro eletrônico para Kindle]

MAGALHÃES, General Couto de. *O selvagem*, 3ª edição completa com o Curso da língua geral tupi compreendendo o texto geral de lendas tupis. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. [Versão digitalizada pela Brasiliana Eletrônica da UFRJ. Disponível em: <http://migre.me/pDQpR>. Acesso em abr 2015.]

MALI, Joseph. The Reconciliation of Myth: Benjamin's Homage to Bachofen. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 60, n. 1, jan 1999, p. 165-187.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Tradução de Francisco M. Guimarães. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MANN, Thomas. *A montanha mágica*. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

MATOS, Marcos de Almeida. Tudo cósmico e exterior: observações sobre a o(do)ntologia do pensamento antropofágico. *Sopro*: panfleto político e cultural, Florianópolis, n. 93, ago 2013.

MARINETTI, Filippo. *Manifesto della cucina futurista*. Disponível em: <http://migre.me/pVb3u>. Acesso em: abr 2015.

MELO FRANCO, Afonso Arinos de. *O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. 3ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIEBUHR, Barthold Georg. *The History of Rome*, vol. 1. Tradução de Julius Charles Hare e Connop Thirlwall. 2 ed. Cambridge: University of Cambridge, 1831. Disponível em <<http://goo.gl/4XiOb9>>. Acesso em 17 mai 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de Jayme Ginsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NODARI, Alexandre. *Censura: ensaio sobre a 'servidão imaginária'*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012.

NODARI, Alexandre. Limitar o limite: modos de subsistência. In: *Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*, Rio de Janeiro, set. 2014.

NODARI, Alexandre. “*a posse contra a propriedade*”: pedra de toque do Direito Antropofágico. 2007, 168ff. Dissertação (Mestrado em Literatura). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

NODARI, Alexandre. O perjúrio absoluto (sobre a universalidade da Antropofagia). *Confluenze: rivista di studi iberoamericani*. Dipartimento di Liguè e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna, vol. 1, n. 1, 2009, pp. 114-135.

NODARI, Alexandre. A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um)a fórmula antropofágica. *dasQuestões*, Universidade Nacional de Brasília, n. 2, fev/mai 2005, p. 8-44.

NODARI, Alexandre. A única lei do mundo. In: RUFFINELLI, Jorge; CASTRO ROCHA, João Cezar (Orgs.). *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011; p. 495-483.

NODARI, Alexandre. ‘A vida oblíqua’: o hetairismo ontológico segundo G.H. *O eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 24, n.1, pp. 139-154, 2015.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011, p. 7-56.

NUNES, Benedito. Antropofagismo e surrealismo. *Remate de Males*, Campinas, n. 6, pp. 15-25, jun. 1986.

NUNES, Benedito. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

NUNES, Aparecida Maria. Murilo Rubião, criador e editor do *Suplemento Literário do Minas Gerais. Cadernos Neolatinos*, ano 14, n. 8, Univerisdade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

O HOMEM DO POVO, coleção completa e fac-similar do jornal criado e dirigido por Oswald de Andrade e Patrícia Galvão (Pagu). 3 ed. São Paulo: Globo; Museu Lasar Segall, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

OITICICA, Hélio. *Encontros*. Organização de Cesar Oiticia Filho e Ingrid Vieira. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

O'NEILL, Eugene. *Mourning becomes Electra*, a Trilogy. Sem local: Vintage Books, 2012 [Edição eletrônica para Kindle].

PICABIA, Francis. Manifesto Canibal Dadá. In: RUFFINELLI, Jorge; CASTRO ROCHA, João Cezar (Orgs.). *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011; p. 19-20.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Jaime Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006

PIGNATARI, Décio. *Marco Zero de Andrade*. Disponível em: <http://migre.me/pZ2Mk>. Acesso em: abr 2015.

PEMBROKE, Simon. Women in charge: the function of alternatives in early greek tradition and the ancient idea of Matriarchy. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, London, v. 30, 1968, p. 1-35.

PRADO, Paulo. Poesia Pau Brasil. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2003.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

QUEIROZ –SIQUEIRA, P. F. Un singulier manifeste. In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse : Destins du cannibalisme*, Paris: Gallimard, n. 6, p. 273-281, set-dez 1972.

RACINE, Jean. *Andromaque*. Paris: Libraire Hachette, sem data.

RAMOS, Graciliano. *Linhas tortas*. 18 ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2002; p. 163.

ROLNIK, Suely. Subjetividade antropofágica. In: HERKENHOFF, Paulo Henrique; PEDROSA, Adriano (orgs.). *XXIV Bienal de São Paulo: núcleo histórico: antropofagia e histórias de canibalismo*. São Paulo: A Fundação, 1998.

RONELL, Avital. *Campo de provas: sobre Nietzsche e o test-drive*. Tradução de Rodrigo Lopes de Barros. Desterro: Cultura e Barbárie, 2010;.

ROSSI, Annunziata. J. J. Bachofen y el retorno de las Madres. *Acta Poetica*, Cidade do México, v. 30, n. 1, mar-jun, 2009, p. 273-293.

ROUSSELLE, Aline ; SISSA, Giuliana ; THOMAS, Yan. *La famille dans la Grèce antique et à Rome*. Bruxelles: Complexe, 2005.

SAER, Juan José. *El concepto de ficción*. 3 ed. Buenos Aires: Seix Barral, 2012.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. Sobre os diferentes métodos de traduzir. Tradução de Celso Braidão. *Princípios*, Natal, v. 14, n. 21, jan./jun., p. 233-265, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SEGATO, Rita Laura. *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Brasília, 2006. Disponível em: <http://migre.me/ria2Q>. Acesso em: abr 2015.

SEM AUTOR. Nietzsche e os fascistas. *Acéphale* n. 2. Desterro: Cultura e Barbárie, 2013.

SEM AUTOR. *Revista de Antropofagia*, reedição da revista literária publicada em São Paulo – 1ª e 2ª “dentições” – 1928-1929. São Paulo: Abril, 1975.

SHAKESPEARE, William. *The Oxford Shakespeare: Hamlet*. Oxford: Oxford University, 1987.

SILVA BRITO, Mário da. “O perfeito cozinheiro das almas deste Mundo”. In: ANDRADE, Oswald de. *O perfeito cozinheiro das almas deste Mundo*. São Paulo: Globo, 1992.

SOLLERS, Philippe. *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução de Angel Bojadsen. Porto Alegre: LP&M, 2009.

STERZI, Eduardo. Dialética da devoração e devoração da dialética. In: RUFFINELLI, Jorge; CASTRO ROCHA, João Cezar. *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É realizações, 2011, pp. 437-453.

STERZI, Eduardo. O drama do poeta. *Remate de males*, Campinas, n. 33, v. 1-2, pp. 169-190, jan/dez 2013.

SUPLEMENTO. Belo Horizonte, Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais, n. 1312, jul. 2008.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

THOMAS, Yan. À Rome, pères citoyens et cité des pères (IIe siècle avant J.C. – Iie siècle après J.C.). In : ROUSSELLE, Aline ; SISSA, Giuliana ; THOMAS, Yan. *La famille dans la Grèce antique et à Rome*. Bruxelles : Complexe, 2005.

THOMAS, Yan. Catão e seus filhos. Tradução de Felipe Augusto Vicari de Carli. *Sopro*, n. 66, , Desterro, fev. 2012.

TIEDEMANN, Rolf. *Introdução à edição alemã das Passagens*. IN: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

VALDEZ, Damian. Bachofen's Rome and the Fate of the Feminine Orient. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 70, n. 2, jul. 2009, p. 421-443.

VALÉRY, Paul. *Situation de Baudelaire*. Paris: Chez Madame Lesage, 1924.

VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Tradução de Cristina Murachco. 2 ed. São Paulo : EDUSP, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. *Pandora, la première femme*. Paris : Bibliothèque Nationale Française, Bayard, 2008, p. 57.

VINET, Alexandre. *Mélanges: philosophie morale et morale religieuse, études littéraires et notices biographiques, fragments inédits et pensées*. Paris: Typographie de Ch. Meyrueis, 1869. Disponível em: <<http://goo.gl/i0JZLi>>. Acesso em 20 mai 2014.

VINKLER, Beth Joan. The anthropophagic Mother/Other: appropriated identities in Oswald de Andrade's 'Manifesto Antropófago'. In: *Luso-Brazilian Review*, Madison: Univesity of Wisconsin, vol. 34, n. 1, jun-set 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

YELLE, Robert A. The rebirth of myth?: Nietzsche's Eternal Recurrence and Its Romantic Antecedents. *Numen*, v. 47. n. 2, 2000, pp. 175-202