

Oswald de Andrade: devorador do sátiro nietzschiano¹

Oswald de Andrade: devourer of the Nietzschean satyr

Ivan Risafi de Pontes²

Resumo

O presente artigo problematiza a recepção do pensamento estético e filosófico de Friedrich Nietzsche pelo escritor e pensador modernista Oswald de Andrade. Para tanto, demonstrar-se-á a incorporação da transvaloração de todos os valores pelos personagens conceituais sátiro e Sileno. A análise do espectro da ambiguidade e da ambivalência inerentes aos seus corpos possibilitará, por sua vez, a contextualização da afirmação da vida, bem como do *pathos* e da *conditio humana* presentes na obra dos dois pensadores. Nessas, reconhecemos, por fim, a vontade de vida e uma incorporação do mundo constituídas na luta entre a visão apolínea e dionisíaca do homem, que encontram sua expressão filosófica no cerne da ação devoradora própria das pulsões e da fisiologia tanto do sátiro nietzschiano como do homem antropofágico oswaldiano.

Palavras-chave: Transvaloração. Sátiro. Antropofagia. Corpo. *Pathos*.

Abstract

This article discusses the reception of Friedrich Nietzsche's aesthetic and philosophical thought by the modernist writer and thinker Oswald de Andrade. To this end, the incorporation of the transvaluation of all values by the conceptual characters satyr and Sileno will be demonstrated. The analysis of the spectrum of ambiguity and ambivalence inherent in their bodies will, in turn, make it possible to contextualize the affirmation of life, as well as the *pathos* and *conditio humana* present in the work of the two thinkers. In these, we finally recognize the will to life and an incorporation of the world constituted in the struggle between the Apollonian and Dionysian views of man, which find their philosophical expression at the heart of the devouring action proper to the drives and the physiology of both the Nietzschean satyr and the Oswaldian anthropophagic man.

Keywords: Transvaluation. Satyr. Anthropophagy. Body and *Pathos*.

Estimo o valor dos homens e das raças pelo quão necessariamente concebem o deus como inseparável do sátiro

Friedrich Nietzsche

¹ A presente publicação é parte dos resultados de uma pesquisa de pós-doutorado supervisionada pelo Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior, realizada com recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

² Doutor em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin e professor da Faculdade de Filosofia da UFPA. Belém do Pará, PA, Brasil. E-mail: ivanrisafi@ufpa.br

É preciso dar o passo de Nietzsche na direção do Super-Homem. Atingir a filosofia da Devoração. A antropofagia. “Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos, de todas as religiões, de todos os tratados de paz” A transformação do tabu em tótem.

Oswald de Andrade

Nas mais diversas formas que a obra de Oswald de Andrade assumiu – poemas, manifestos, romances, peças de teatro, artigos de jornais, etc. – irrompe de maneira indubitável não só o nome de Nietzsche, mas a presença do caráter explosivo e destruidor de valores presentes em sua obra. Não é sem surpresa e espanto que um pensador tão caro ao autor do *Manifesto Antropófago* venha a ser descrito no verbete de seu *Dicionário de Bolso* de maneira tão breve e avessa ao conceito de *Humanitas* nietzschiano: “Nietzsche super-Hitler” (ANDRADE, 2007, p. 62). O leitor atento deve, portanto, confrontar a posição tomada ali por Oswald com o conjunto de sua obra, a qual enfaticamente retira e reitera em Nietzsche aquilo que sua filosofia oferece de mais pregnante para a valorização da vida e do ser humano, a saber: a ambiguidade de sua natureza e de sua condição, bem como sua força e seus impulsos afirmativos para a vida.

É esta ambiguidade própria do Humano que, segundo nossos autores, o impele a romper com sua dualidade moral, com o bem e o mal. Cabe-nos agora perguntar como ocorre, portanto, nas obras de Nietzsche e de Oswald uma busca incessante pela renovação do Homem a fim que dela surja a humanidade integral para além de sua utilidade política, econômica e social, bem como a valorização de sua dignidade. Trata-se com efeito de uma abordagem da capacidade de criar a ciência e as artes como um fundamento do homem e não de uma verdade pautada na busca do absoluto – caminho cercado por dor que forja a principal marca e distinção da dignidade humana. É esse o valor e a razão do Homem que une a visão da complexidade humana desses autores, a grandeza da *Conditio Humana*.

Deve-se notar, contudo, que nossa reflexão, que visa problematizar como a obra oswaldiana apropria-se de Nietzsche, não pode se restringir à análise de passagens, na quais o filósofo é citado; é plausível afirmar que a visão do conjunto da obra nos leva a constatar uma afinidade de pensamentos e pontos de interseção determinantes para tomadas de posições próprias do *pathos* antropofágico oswaldiano, no qual se dá a devoração do pensamento de Nietzsche.

É, pois, certo que há nas obras desses dois autores uma abordagem crítica do curso histórico da civilização, de seu rompimento com os instintos mais naturais e primevos a favor

de uma estrutura social, política e econômica que se apropria do corpo humano meramente para a produção de bens e o acúmulo de capital. Ao contrário de uma máquina, cujo funcionamento é pensado e organizado por determinações e fatores externos, o corpo humano constitui-se para Nietzsche como produtor e portador de valores. Sabe-se, contudo, que corriqueiramente estes valores são agregados ao corpo de maneira arbitrária, passando a ser transportados por ele de modo irrefletido. Transformar o Homem num criador e portador de novos valores, retirando-o da condição de mero reprodutor de normas, é certamente um dos objetivos que norteia a recepção de Nietzsche na obra do modernista Oswald de Andrade. Encontramos em nossos autores, portanto, o ímpeto de renovação do Homem de sua época, bem como uma luta contra o *Zeitgeist* que apequena o povo e tem como objetivo domesticar o Homem tornando dócil e útil.³

É possível dizer, *grosso modo*, que as consequências da violência do sistema de produção capitalista para o homem moderno constituem-se, tanto no pensamento de Nietzsche como na antropofagia oswaldiana, como objeto de análise de extrema importância à concepção da natureza humana desses autores. A violência da ambiguidade dessa natureza e o conhecimento de seus paradoxos, cujas características nos fazem pensar num estado de guerra inerente à natureza humana e num confronto de impulsos antagônicos em eterna luta, podem ser utilizados como elemento destrutivo e renovador da ordem social e cultural. Benedito Nunes chama atenção para esse caráter ambíguo do *pathos* antropofágico e dos atos humanos:

Assim a violência do homem como *Raubenthier* não é puramente natural ou instintiva. Ela espelha e devolve a violência generalizada nas relações sociais. Nisso reside o sentido ambíguo da *Antropofagia*, que deixou perplexo o próprio Oswald, quando considerou que aquela concepção, favorável ao ímpeto de todas as revoluções generosas, poderia também justificar o canibalismo político de Hitler. (NUNES, 1990, p. 33)

Na principal obra de Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação I*, pode ser lido, na seção 27 do segundo livro, uma exposição sobre a natureza da Vontade que nos ajudará em muito a elucidar em qual contexto insere-se a valorização do caráter humano tanto da obra de Nietzsche como de Oswald. A concepção de arte nietzschiana e a antropofagia oswaldiana partem de uma *vontade de potência* que se alimenta de si mesmo, de seu instinto e

³ De forma muito precisa e acurada, Antonio Candido traça uma apreciação crítica da função de *Portador* que Nietzsche representa: “É preciso afastar, em relação a pensadores como Nietzsche, o conceito de guerra – propagandístico ou ingênuo –, que o encara como uma espécie de Rosenberg mais fino e procura ver no seu pensamento o precursor do nazismo. Esse antipagermanista convicto deve ser considerado o que realmente é: um dos maiores inspiradores do mundo moderno, cuja lição, longe de exaurida, pode servir de *guia* (grifo nosso) a muitos problemas do humanismo contemporâneo”. CANDIDO, Antonio. “O Portador”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 419.

de seus impulsos. A vontade schopenhaueriana, constituída como coisa em si sem fundamento, representa para ambas o espectro ético, político e antropológico sobre qual o humanismo de um conhecimento trágico da vida tem de se expandir para que a vida possa ser defendida como um fenômeno estético:

Assim, em toda parte da natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da vontade consigo mesma. [...] Assim a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como instrumento de uso. Esse mesmo gênero humano, porém, [...] manifesta-se em si próprio aquela luta, aquela autodiscórdia da Vontade da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do homem, *homo homini lupus*. Todavia, reconhecemos o mesmo conflito, a mesma dominação também nos graus mais baixos da objetividade da Vontade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211-212)

Em Marco Zero, Oswald escreverá:

A Antropofagia, sim, a Antropofagia só podia ter uma solução – Hitler. No entanto, os integralistas cristianizaram-se, Deus, Pátria e Família! E eles, os antropófagos que tanto prometiam, foram para o marxismo. É ininteligível! Eles cantavam o bárbaro tecnizado. E que é o bárbaro tecnizado senão Hitler? (ANDRADE, 1974, p. 203)

Vê-se, portanto, a relevância e importância de ressaltar o caráter humanístico que as obras de Nietzsche e Oswald de Andrade contêm. Num texto denominado *Mensagem ao antropófago desconhecido*, que citamos como epígrafe, Oswald indica em que medida seu projeto vincula-se ao pensamento de Nietzsche (ANDRADE, 1974, p. 203). Numa curta e precisa frase sobre uma possível ontologia antropofágica, Oswald nos apresenta ainda uma definição do ser que em muito se aproxima da noção de vontade devoradora de Schopenhauer: “Nada existe fora da devoração. O ser é a devoração pura e eterna” (ANDRADE, 1974, p. 286).

Em a *Crise da Filosofia Messiânica*, Oswald de Andrade expressa de forma ainda mais acentuada a importância de se estabelecer na arte uma visão antropofágica da vida fundamentada no esteticismo nietzschiano como afirmação da vida. Oswald busca, como Nietzsche, as origens órficas da religião, a tragicidade da vida e a necessidade do artista afirmar a dor e a alegria como caráter fundamental da vida e da arte. Nesse sentido, deve-se prestar grande atenção também à apreciação que Benedito Nunes atribui à atitude trágica presente na ação do homem antropófago oswaldiano:

A atitude antropofágica, firmada no Manifesto de 1928, sofreu, em *A crise da filosofia messiânica*, uma forte influência do esteticismo nietzschiano. Muito próximo do Nietzsche de *A origem da tragédia*, para quem a existência, em sua tragicidade, torna-se um fenômeno estético, e a arte um meio de „devorar“ o conteúdo trágico da vida, a antropofagia, nessa versão de 1950, é uma filosofia trágica, que incorpora a psicologia orgiástica integrante dos ritos de sacrifício, ligados às matrizes primordiais das relações religiosas entre o homem e o universo. O homem da cultura antropofágica, assumindo a dureza de Zaratustra, afirma dionisiacamente a sua vontade de potência; “devorando” o que há de trágico na existência, transforma todos os tabus em totens, isto é, em valores humanos e em obras de arte. (NUNES, 1979, p. 66)

Acreditamos que a análise da figura do sátiro e do Sileno, além de problematizar o conceito de humanidade, abre caminho para discutirmos a intertextualidade da obra de Oswald de Andrade⁴; intertextualidade esta que é a base para o diálogo entre os autores em questão e que determina em ambos os casos de forma essencial a discussão crítica sobre a visão política, cultural e social que envolve a formação dos conceitos de Homem e Humanidade apresentados nas respectivas obras. Consideremos, para tanto, como as figuras mitológicas do sátiro e Sileno receberam durante toda a tradição do pensamento do ocidente uma carga conceitual-filosófica que lhes garante não apenas o status de uma figura de pensamento, mas mais precisamente o que Gilles de Deleuze e Félix Guattari no livro *O que é a filosofia?* descrevem como um *personagem conceitual*⁵; personagens que assim constituídos contribuem para a formação de conceitos filosóficos. No transcorrer dessa análise, ficará claro que a construção e atuação do corpo desses personagens são também representadas como o lugar da própria ação da filosofia crítica e de seus conceitos.

Vale ainda lembrar que tanto o sátiro como o Sileno – suas significações e formas iconográficas – portam consigo a origem mítica da filosofia; origem esta que percorre com eles toda a tradição do pensamento ocidental até os nossos dias. Em suas particularidades e características são incorporadas as marcas do tempo. Fato que a obra de Nietzsche e Oswald também nos dão testemunho. Em última instância, o fazer e saber filosófico que o Sileno e o sátiro nos expõem devem ser vistos, sentidos e entendidos, na estrutura e na ação de seus corpos. Vemos na junção e sobreposição de suas características animais e humanas um entrelaçamento de inúmeros aspectos que rompem com a dualidade tradicional entre corpo e

⁴ Em seu belo livro sobre a antropofagia oswaldiana, *Antropofagia Palimpsesto Selvagem*, Beatriz Azevedo justifica da seguinte forma a escolha do título de seu livro, que nos permite elucidar a importância da intertextualidade na obra de Oswald de Andrade para a nossa pesquisa: “Gérard Genette descreve o palimpsesto como ,um pergaminho que raspamos a primeira camada para ali escrever outra, mas que não esconde a inicial, de modo que nós podemos ler, na transparência, o antigo sob o novo’. Genete define ,intertextualidade’ como ,uma relação de copresença entre dois ou vários textos, isto é, essencialmente, e o mais frequentemente, como presença efetiva de um texto em um outro’”. AZEVEDO Beatriz. *Antropofagia Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016, p. 33.

⁵ DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2013, p. 8: “Os conceitos, como veremos, têm necessidade de personagens conceituais que contribuam para sua definição”.

alma, estabelecendo uma ambivalência e ambiguidade que leva ao questionamento sobre a instituição de valores contrários a essa tradição.

É um conteúdo filosófico e antropológico, com implicações políticas das mais relevantes, que impregna todos os atos e funções do sátiro e do Sileno: seus instintos e suas artes; suas danças e músicas; sua alimentação e seu apetite; seu humor e a risada libertadora. A capacidade tradutória, inerente à sua natureza híbrida, revela ainda não apenas a formação de um personagem que suporta em sua constituição fisiológica o sincretismo representado pela coexistência no seu corpo de pulsões apolíneas e dionisíacas, mas ainda o poder de ruptura das cadeias do dualismo que cercam a moral ocidental e seu sistema de valor capitalista e cristão. Todas essas características reforçam, portanto, as pulsões de vida e a própria vitalidade do corpo satírico (homem-animal) que as incorpora para dar forma ao poder de interpretação e incorporação da vida visto em suas ações. Sabe-se, isto sim, que a ação desse corpo é adequada a um mundo no qual a existência e a natureza humana não estão sujeitas a nenhuma inteligência superior e absoluta que possa presidir e crivar seus instintos. É a escuridão desses instintos animais e humanos que o sátiro e Sileno trazem ao cotidiano humano, às profundezas de sua existência e à miséria moral do Homem.

Tanto Nietzsche como Oswald de Andrade cunham os personagens e portadores de suas sabedorias do riso e da vitalidade de suas respectivas obras com base nessa natureza satírica. Nesse sentido, Charles Andler destaca em seu livro *Nietzsche: Vida e Pensamento* a importância da figura do sátiro para o pensamento de Nietzsche; “Será que não existe uma evidente relação entre esse sátiro, ao qual as virgens confiam suas inquietações mais secretas, e o deus tentador de Nietzsche, Dionisos, ‘gênio do coração’, hábil em escutar o recôndito das almas” (ANDLER, 2016 p. 31).

À luz dessa reflexão, poder-se-ia afirmar que o poder imanente à vontade de viver e de criar também faz desses personagens conceituais *portadores* de novos valores. Integrados a obra de nossos autores, eles contribuem de forma essencial para fazer delas uma afirmação da vontade de viver e uma expressão clara e evidente da *vontade de potência*. O mesmo suplício e a mesma vontade de viver vistos na trajetória do sátiro e do Sileno são captados pelos personagens e pelas obras dos pensadores aqui em questão; suas ações, desventuras e gozos expressam e reforçam a ideia de vitalidade e a força da vida que a arte representa.

Aliando-se a isso, deve ser considerado ainda que a atividade de ler e a ação de escrever recebem uma nova abordagem própria dos impulsos da vontade que se autoconsome para continuar a viver. Outrossim, ler e escrever constituem tanto a ação como o resultado de um processo de alimentação e digestão, no qual a dor e a expectativa de cura são unidas pela

pena do autor para que surja uma obra de riso sério e libertador. Vê-se agora a importância do seguinte aforismo do livro *Humano, Demasiado Humano* de Nietzsche: “Os autores tristes e sérios. — Quem coloca no papel o que sofre, torna-se um autor triste; mas um autor sério, quando nos diz, o que sofre e por que agora descansa na alegria” (HH I 167).

A *serenidade* (*Heiterkeit*) desses personagens conceituais reforça o componente apolíneo de suas características. A dor da existência ante a condição humana é vivida por eles, no entanto, de forma desenfreada e devem ser compreendidas como o componente desagregador dionisíaco de suas naturezas. Assim, essa serenidade face à vida e à natureza, aliada a um impulso ilimitado de vida que não exclui o prazer na dor, é o signo de uma contemplação estética que marca os artistas em todas as épocas da cultura ocidental e que — sem ignorar a efemeridade da existência do Homem — desvela um valor inerente à vida humana: “Nessa teosofia da obscuridade primitiva [...] quem ignoraria a própria visão dos sátiros nietzschianos?” (ANDLER, 2016 p. 31).

Também por meio de uma digestão particular, a fisiologia do sátiro incorpora ao seu corpo uma ação educadora e revitalizante que contribui para a sua característica capacidade de criação de valores. Com vista nesses personagens, a arte constrói o livre pensar e o caminho de transformação do Homem, de sua cultura e do mundo no qual ela atua:

Há, com efeitos seres portadores, que podemos ou não encontrar, na existência cotidiana e nas leituras que subjagam o espírito. Quando isso se dá, sentimos que eles iluminam bruscamente os cantos escuros do entendimento e, unificando os sentimentos desaparelhados, revelam possibilidades de uma existência mais real. Os valores que trazem, eminentemente radioativos, nos trespassam, deixando translúcidos e não raro prontos para os raros heroísmos do ato e do pensamento. (CANDIDO, 2014, p. 419)

A esse respeito, faz-se necessário compreender que a análise do sátiro e do Sileno como personagens conceituais e como portadores de novos valores nos apresenta um desafio adicional, um problema filológico que não pode ser desconsiderado: como tornar factível e coerente a abordagem do pensamento de dois autores culturalmente diversos? Podemos sem dúvida afirmar que um caminho a ser tomado é a busca de “problemas comuns”, cujas soluções apontam para uma filiação e parentesco filosóficos a serem analisados. No âmbito dessa questão, parece-nos muito apropriado as considerações que Antonio Negri traça em respeito à sua análise da relação da obra de Leopardi com o pensamento de Espinosa no texto *Entre infinito e comunidade. Apontamentos sobre o materialismo em Espinosa e Leopardi*. Negri contesta a eficácia de uma reconstrução histórica e psicológica adequada ao

questionamento do problema da recepção de ideias e a intertextualidade de um texto literário e/ou filosófico nos seguintes termos:

E, de fato, não é isso que propomos (nem mesmo construir uma espécie de historiografia policialesca e indiciária, atualmente bastante na moda, que poderia mostrar um Leopardi perfeitamente conhecedor de Espinosa, mas que por prudência, não torna patente tal conhecimento...) Em vez disso, parece-nos que o confronto é possível sobre a base da continuidade de estruturas filosóficas, bem implantadas do desenvolvimento histórico e cultural de uma civilização, em um tempo definido, a partir de uma problemática adequada. [...] Nesse âmbito, as estruturas do pensamento filosófico se articulam estreitamente em torno de problemas comuns, periodicamente atualizados pela crise, pelos obstáculos e pelos limites do desenvolvimento histórico. (NEGRI, 2016, p. 89)

Em ambos os casos, a investigação e o questionamento do conteúdo intertextual das obras de Nietzsche e de Oswald de Andrade nos levam a formar um retrato daqueles autores que, de forma essencial, marcaram a formação tanto da obra, como das vidas de nossos autores, e sem os quais o entendimento da relevância de suas obras para a contemporaneidade tornar-se-ia difuso. A leitura e recepção de diversas obras constitui o que podemos chamar de a escolha de “guias intelectuais” na formação de um escritor e pensador. Inegavelmente, Nietzsche representa para Oswald de Andrade um dos pensadores que cumpre essa função. Também no caso de Nietzsche a lista de autores que representariam esse papel é obviamente extensa. A investigação de alguns deles auxilia certamente a tarefa de demonstrar como, por exemplo, a recepção do sábio e Sileno influenciou o desenvolvimento de seu pensamento e até que ponto esses personagens conceituais podem problematizar a relação de Oswald de Andrade com Nietzsche. Tarefa que não tomamos aqui tendo em vista a limitação de nossos objetivos. Charles Andler na obra supracitada – que traça também uma árvore genealógica dos autores essenciais para a formação de Nietzsche –, nos fornece, do mesmo modo, uma reflexão apropriada à análise da relação do leitor e pensador Oswald de Andrade com Nietzsche.

Traçar a ascendência espiritual de Nietzsche já é descrevê-lo. Mesmo se ele só tivesse renovado a expressão do pensamento adquirido, produzindo a mais poderosa melodia ouvida em prosa alemã, já caberia fazer o levantamento dos temas que tomou emprestado e cuja variante criou. Mas há mais. Essas vozes conhecidas que percebemos sob a sombria ruidosa dos escritores de Nietzsche são de seus guias. (ANDLER, 2016 p. 15)

Como quer que seja, torna-se claro que em ambos autores há um procedimento ou comportamento particular referente à formação do Homem e à forma estético-filosófica ideal para a obra que os representa. A isso chamamos aqui de uma leitura antropofágica comum. Ou

seja, não se trata na obra de nossos autores de uma mera recepção de ideias, mas sim de uma apropriação crítica que leva à expulsão seletiva do agente externo. É esse processo de incorporação seguido de abnegação que leva Nietzsche a pensar a digestão não apenas como um processo fisiológico que concebe e tem como resultado final a forma do corpo, mas também como ação seletiva que age semelhantemente a um intelecto. Essa manobra intelectual do estômago, que guia e leva a digestão a agir, faz-se presente já durante o procura de ideias que o alimentem; sempre consciente, por sua vez, da função deste alimento como fornecedor de uma energia vital.

Se, tendo em conta o verbete *Nietzsche*, Oswald de Andrade aparentemente não se distanciou de uma avaliação recorrente em sua época que via na obra do filósofo o precursor e o ideólogo do nacional-socialismo alemão – podemos citar aqui como exemplo a abordagem feita por Georg Lukács da obra filosófica de Nietzsche –, sua recepção da vanguarda europeia do início do século XX apropria-se indiretamente da inserção do pensamento nietzschiano na arte e na teoria estética deste período; é a crise da modernidade anunciada por Nietzsche que abriria espaço para novas formas de sentir e criar o mundo. Se há uma problematização do destino do homem moderno em Nietzsche, é o homem moderno brasileiro, cercado de suas ambiguidades, que ocupa o centro das reflexões do autor de *Miramar* e *Serafim Ponte Grande*.

Em ambos autores e obras, encontram-se não apenas diversas reflexões sobre essa crise, mas justamente um questionamento sobre a forma de expressá-los e uma vontade ilimitada de transformar seus personagens conceituais, portadores de um novo pensar, em formadores do povo e forjadores de um moral de transvaloração; como sabemos, um dos apotegmas mais conhecidos de Oswald é: “a massa ainda comerá do biscoito fino que fabrico”⁶; já Nietzsche subintitula o seu livro *Assim falou Zaratustra* com a máxima: “um livro para todos e para ninguém”. Ambos autores revelam, portanto, um *pathos* (anti)heróico em suas obras e ações, pregando a destruição de um moralismo de regras externas ao corpo, para atingir o cultivo de um regime de moralidade interior que tome consciência e cuidado de si mesmo. A antropofagia, dirá Emir Rodríguez Monegal:

[...] fue la repuesta carnavalizada a esa consciencia poética que los modernistas brasileños dieron al falso problemas del colonialismo cultural. Al subrayar desfachadamente que todo processo de asimilación es canibalístico, los antropófagos

⁶ “Num debate com Rossini Camargo Guarnieri, registrado por Mário da Silva Brito, rebatendo a tese de que há uma poesia que é entendida imediatamente pelo povo e outra que a ela se opõe, nefelibata e egoísta, Oswald sustentava: ‘É preciso dar cultura à massa’, ‘a melhor poesia atinge o povo pela exegese’; e mais, num jogo de palavras carregado de significado: ‘a massa ainda comerá o biscoito fino que fabrico’ (CAMPOS, 1971, p. 55).

no sólo desacralizaron los modelos, sino que también desacralizaron da acitividad poética misma. (MONEGAL, 1979, p. 404-405)

Nos é dado também refletir num sentido inverso. Por que não pensarmos um Nietzsche antropófago, devorador de valores, que incorpora em seu amor pelo inimigo e daquilo que lhe é estranho toda a força de assimilação da vida que esse lhe oferta? “Tais homens dogmáticos, como Dante e Platão, encontram-se m a i s a f a s t a d o s de mim e, talvez, por esta razão são eles os que me atraem mais: aqueles que habitam a casa bem construída e crível do conhecimento”, nos diz Nietzsche num fragmento póstumo de 1885 (FP 1885 11 34[25]).⁷

A positividade do conceito de inimigo nietzschiano e sua característica agonal incita-nos a refletir sobre o conceito de inimigo da cultura do índio ameríndio. Nela encontramos a mesma ambivalência presente na antropofagia oswaldiana.⁸ Tanto Nietzsche como Oswald veem na possibilidade de apropriação do inimigo, na vivência das incertezas próprias dessa relação insidiosa, sua grande virtude e contribuição para a valorização da vida. O uso da paródia e a provocação existente no riso libertador, frequentemente voltados para a apreensão e desarmamento do chamado opositor, nos remetem diretamente ao sátiro, e a elementos que nos mostram como a aproximação desses autores contribui para a problematização e compreensão de suas reflexões.

O apetite ilimitado do sátiro – que o torna também um consumidor ávido de vinho, um sempre atento perseguidor de ninfas na floresta e um conviva infalível das festas e banquetes dionísíacos, com sua incomparável capacidade digestiva e potência ruminadora –, faz dele uma construção psicofisiológica capaz de unir o homem e o animal, tencionando de maneira surpreendente o arco da vida que liga a natureza e a civilização. A antropofagia oswaldiana trabalha conscientemente com aspectos da cultura do selvagem ameríndio, que delimitam sua natureza à esfera da liberdade de seus instintos conjugados à crueldade de uma cultura sem as amarras morais da civilização:

Oswald, generalizando indevidamente a antropofagia ritual – dado que ele próprio sabia que nem todo canibalismo assume esse aspecto nem é o canibalismo uma prática universal entre as sociedades „frias“ –, ligou essa purgação do primitivo à origem da saúde moral do *Raubentier* nietzschiano, do homem como animal de presa que, segundo a imagem digestiva empregada por Nietzsche em *A Genealogia da Moral*, assimila e digere, sem resquícios de ressentimento ou de consciência

⁷ O fragmento-póstumo citado foi traduzido por nós diretamente da edição crítica de bolso das obras de Nietzsche publicada pela Editora De Gruyter: „Solche dogmatische Menschen wie Dante und Plato sind am f e r n s t e und vielleicht dadurch am reizvollsten: die in einem zurechtgezimmerten und festgeglaubten Hause der Erkenntniß wohnen“

⁸ „Os afins são inimigos, e assim, os inimigos são afins.“ (VIVEIRO DE CASTRO, 2005, p. 204).

culposa espúria, os conflitos interiores e as resistências do mundo exterior. (NUNES, 1990, p. 20)⁹

Há que se saber que nesse contexto, constitui-se de forma decisiva para a análise dos elementos comuns aos nossos autores o problema do corpo, sua formação e valorização; o corpo que estenderá sua forma nos (des)limites da própria obra. A disciplina e a dieta social que é imposta ao corpo, bem como a tentativa do Estado e da cultura de domesticá-lo, tornam-se denominadores comuns da reflexão e da obra desses dois autores. Algumas das características psicofisiológicas que o sátiro revela à transvaloração nietzschiana e à sua crítica da cultura – citemos aqui apenas alguns delas: sua aparência grotesca ou selvagem; seu instinto indócil e insubmisso; sua aptidão para a música; a dança e o desfrute da vida, da arte e do ócio e, por fim, sua perturbadora representação iconográfica entre homem e animal –, encontramos igualmente na abordagem que a antropofagia faz do selvagem brasileiro.

Do homem primitivo de nossas terras é ressaltado seu caráter filosófico e antropológico capaz não apenas de se impor aos valores da cultura europeia, mas mais precisamente de incorporá-los por meio de uma devoração, ou seja, uma transvaloração antropofágica. A descrição feita pelos primeiros viajantes sobre os povos indígenas da América caracteriza igualmente o modo de vida e cosmogonia do sátiro, pois ele também desconhece lei, rei e fé, como Gabriel Soares de Souza em seu *Tratado Descritivo do Brasil* afirma sobre os índios brasileiros.¹⁰ Cabe assinalar, nesse contexto, que é a atividade do ócio que marca o transcorrer de suas vidas. Lembremos aqui o que Nietzsche nos diz numa passagem de *Humano, Demasiado Humano* sobre o homem moderno e sua caracterização através de seu trabalho:

⁹ Também a Eduardo Viveiros de Castro não passou despercebida a importância da digestão nietzschiana para a constituição da antropofagia oswaldiana: „Nietzsche, como argumenta, *preuves à l'appui*, Beatriz Azevedo, é o gênio tutelar da antropofagia oswaldiana, o pensador que mostrou que o *logos* é uma espécie degenerada do gênero *phagos* (falar ou comer? A questão de Alice). O espírito que „não pode conceber o espírito sem o corpo‘ espírito-estômago. A *genealogia da moral* funda a equação antropologia – antropofagia. Antropofagologia única forma de escapar do antropocentrismo cristão, europeu, modernista. Nietzsche contra Freud contra Marx, fulminados os dois magistralmente, por Oswald, como meras contrafaces, respectivamente, do cristianismo e do capitalismo. O que não deixa de ter seus usos para Oswald. Desde que despidos por Nietzsche e pelos Tupinambá (sic).“ (VIVEIRO DE CASTRO, 2016, p. 15)

¹⁰ “Faltam-lhe três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque, se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade e nenhuma pessoa que lhe faça bem. E senão têm L, na sua pronúnciação, é porque não tem lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem: e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm essa letra R na sua pronúnciação, é porque não têm rei que os seja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai nem o filho, nem filho ao pai, e cada um vive ao som da sua vontade” (SOARES DE SOUZA, 1879, p. 280).

Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica. — Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito. (HH I 109)

Também Oswald dedica, em seu texto *A Marcha das Utopias*, uma atenção considerável ao elogio do ócio e à sua importância para a recuperação do verdadeiro conceito *Humanitas* em oposição ao avanço do capitalismo na organização da vida do Homem: “As classes sociais ociosas, dividindo o poder entre guerreiros e sacerdotes, tinham dominado a Idade Média. Uma pequena excursão filológica pelas variações do vocábulo ‘ócio’ elucidava o assunto. Assim, sacerdócio é ócio sagrado, como já dissemos. Negócio é negação do ‘ócio’” (ANDRADE, 1990, p. 173)¹¹. Benedito Nunes revela a recepção, nessa compreensão oswaldiana do ócio, da abordagem de Ortega y Gasset que “faz remontar à Antiguidade”, a mesma na qual o sátiro surgiu, “entre o nec-otium (negócio) e o otium (ócio), que não é a negação do fazer, mas ocupar-se em ser o humano do homem” (NUNES, 1990, p. 36.), nos aproximando assim do conceito de *Humanitas* de nossos dois autores.

Cabe-nos agora ressaltar que tanto a apropriação por Nietzsche do Sileno, protagonista da tragédia grega, primeiro ator do teatro e cultura ocidental, como o uso das características psicofisiológicas do sátiro, protagonista da comédia grega, bem como a inserção do selvagem das Américas na antropofagia oswaldiana revelam não apenas a apropriação intertextual do conteúdo mitológico e antropológico desses personagens, mas também uma esfera política e estética de seus comportamentos implementada pela ação de seus corpos, que são essenciais para o desenvolvimento em suas obras de alternativas críticas para a crise da modernidade e do capitalismo. É a valorização da vida contemplativa e dos corpos destes personagens em oposição à disciplina do trabalho imposta ao corpo do trabalhador, do *animal laborans*, que fazem deles personagens conceituais tão caros a nossos autores. “O problema do ócio, face negativa do trabalho, toma aqui uma importância extrema” (ANDRADE, 1990, p. 170), nos diz Oswald em seu texto *A Marcha das Utopias*:

A maior transformação operada pelos costumes novos é em relação ao tempo. Enquanto a Idade Média mergulhava o seu conceito de vida na ausência de tempo, prolongando-se até a vida eterna (‘quando não haverá mais tempo’ – no dizer de Dostoiévski), o mundo novo divide o tempo e o conta avaramente. (ANDRADE, 1990, p. 194)

¹¹ Não se deve deixar de mencionar, um outro autor brasileiro que igualmente valorizará o ócio na cultura do índio brasileiro, Mario de Andrade, com o qual Oswald estabelece em seu texto uma ponte para a reconquista do ócio. Vide: FONSECA, M. A. “A Carta para Icamíabas”. In: ANDRADE, O. *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*. Edusp. São Paulo, 1996, p. 340.

A transvaloração oswaldiana implementada por uma devoração desmedida visará, portanto, a transformação do tabu em totem como a vitória do ócio sobre o negócio:

Na Guerra Holandesa vencia, evidentemente, uma compreensão lúdica e amável da vida, em face dum conceito utilitário e comerciante [...] Era o ócio em face do negócio. O ócio vencia a áspera e longa conquista flamenga, baseada no primeiro lucro e na ascensão inicial da burguesia. O Deus bíblico, cioso, branco e exclusivista era batido, no seu culto, reformado pela severidade e pelo arbítrio, por uma massa órfica, híbrida e mulata a quem a roupeta jesuítica dera as procissões fetichistas, as litâneas doces como o açúcar pernambucano e os milagres prometidos. (ANDRADE, 1990, p. 194)

A valorização do ócio que Oswald realiza busca a retomada do ócio *cum dignidade* que, segundo ele, Cícero já reivindicava; único capaz de reintegrar o instinto lúdico do homem à sua natureza órfica, que contém os impulsos necessários para a formação do homem antropófago:

No mundo supertecnizado que se anuncia, quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor. E restituir a si mesmo, no fim de seu longo estado de negatividade, na síntese, enfim, da técnica que é civilização e da natural que é cultura o seu instinto lúdico. (ANDRADE, 1990, p. 107)

Vejamos como a visão histórica de Nietzsche coloca a humanidade face à apreensão do corpo humano que o remete à comédia e seus atores – uma comédia que tem agora como ator o próprio Homem e não mais o sátiro e seu ócio cercado pela dignidade de sua natureza:

De modo implacável, a humanidade emprega todo indivíduo como material para aquecer suas grandes máquinas: mas para que então as máquinas, se todos os indivíduos (ou seja, a humanidade) servem apenas para mantê-las? Máquinas que são um fim em si mesmas — será esta a *umana commedia* [comédia humana]? (HH I 158)

Em favor dos ociosos. — Como sinal de que decaiu a valorização da vida contemplativa, os eruditos de agora competem com os homens ativos numa espécie de fruição precipitada, de modo que parecem valorizar mais esse modo de fruir do que aquele que realmente lhes convém e que de fato é um prazer bem maior. Os eruditos se envergonham do *otium* [ócio]. Mas há algo de nobre no ócio e no lazer. — Se o ócio é realmente o começo de todos os vícios, então ao menos está bem próximo de todas as virtudes; o ocioso é sempre um homem melhor do que o ativo. — Mas não pensem que, ao falar de ócio e lazer, estou me referindo a vocês, preguiçosos. (HH I 109)

Como vimos, também em Oswald encontra-se uma valorização incondicional do ócio. Novamente nos remetemos a Benedito Nunes que aponta o ócio presente na cultural antropofágica como um dos fatores determinantes de sua utopia:

Nessa cultura, onde vamos encontrar os valores da *visão poética pau-brasil* – valores acordes com a vida social em estado nascente, onde há um mínimo de

repressão, e que está quase ao nível das relações de reciprocidade, que no patriarcado se transformam em relações de antagonismo – *o ócio e a festa* assinalam, de um lado, os alvos da utopia na Era da Máquina e, de outro, a vivência intersubjetiva, misto de receptividade intelectual e de extroversão sentimental do homem cordial – lhano de trato, hospitaleiro e generoso –, em que se converterá o bárbaro tecnizado. Representaria isso a culminância de um processo inverso ao da história, como possibilidade de absorção da violência social. (NUNES, 1990, p. 33-34.)

Muito próximo do jovem Nietzsche que encontra no *Nascimento da Tragédia* uma defesa da vida apenas como um fenômeno estético, Oswald traça uma análise na *Crise da Filosofia Messiânica* que vê na arte o principal meio de valorização da vida e de seu conhecimento trágico:

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 politicamente 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. (ANDRADE, 1990, p. 144)

Pierre Clastres traça igualmente um retrato da rotina de trabalho dos homens indígenas: “os homens, isto é a metade da população, trabalham cerca de dois meses em quatro anos! O resto do tempo era passado em ocupações encaradas não como trabalho, mas como prazer: caça, pesca, festas e bebedeiras: a satisfazer, enfim, o seu gosto apaixonado pela guerra” (CLASTRES, 2003, p. 206).

Podemos afirmar, *cum grano salis*, que a exigência de Nietzsche, somente tendo dois terços do dia para livre desfruto o homem pode ser considerado um ser livre, é em boa medida não só alcançada, mas N.B. ultrapassada na sociedade sem Estado dos selvagens americanos. Fator determinante para isso, é a ausência nessa sociedade de um poder (sem fé, sem lei e sem rei) que rompa a resistência natural do selvagem a uma rotina de trabalho que o assemelharia a um trabalhador moderno:

As sociedades primitivas, são como escreve Lizot a propósito dos Yanomami, sociedades de recusa do trabalho: “o desprezo dos Yanomami pelo trabalho e o seu desinteresse por um progresso tecnológico autônomo é certo”. Primeiras sociedade do lazer, primeiras sociedade da abundância, na justa e feliz expressão de Marshal Sahlins. (CLASTRES, 2003, p. 208)

A valorização do jogo, das forças revitalizantes da festa, do convívio social, no qual se realiza a troca não apenas de bem materiais, mas principalmente da experiência social, representa para o homem das sociedades primitivas das Américas a própria essência de suas vidas:

Quando desaparece a recusa ao trabalho, quando o sentido do lazer é substituído pelo gosto da acumulação, quando em síntese, surge no corpo social essa força externa que evocamos antes, essa força sem a qual os selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade como sociedade primitiva: essa força é a potência de sujeitar, é a capacidade de coerção é o poder político. Mas, em consequência disso, a antropologia deixa desde então de ser econômica, e perde de alguma forma o seu objeto no próprio instante em que crê agarrá-lo, e a economia torna-se política. (CLASTRES, 2003, p. 209)

Tanto na trajetória mitológica do sátiro e como da do Sileno encontramos tentativas de escravizá-los. O rei Midas ávido por conhecer a sabedoria silênica irá primeiramente aprisioná-lo e, então ameaçá-lo de tortura. Já o sátiro é, por vezes, caracterizado como escravo, resultado de um castigo devido à sua natureza e ao seu papel contrários à moral estabelecida. Essas tentativas de domesticação e escravização se mostram, contudo, inúteis. Pois para o artista, para o sátiro e para o Sileno a alienação do corpo a favor de um trabalho estabelecido por regras ou ditames morais e sociais representaria a morte de seus respectivos vir-a-ser.

A particularidade da construção iconográfica do sátiro revela-se primeiramente em seu corpo: constituído, mas, inegavelmente, em processo. É importante notar, contudo, que esse processo exclui a ação de um trabalho do corpo voltado para um fim mercantil. Aqui também a natureza do sátiro assemelha-se tanto àquela do selvagem ameríndio descrita por Clastres e à do antropófago-antropólogo oswaldiano, que reconhece na alegria e na felicidade a prova dos nove da vida, como à do espírito livre nietzschiano:

Em outros termos, é a vida como natureza que – com exceção dos bens consumidos socialmente por ocasião das festas – fundamenta e determina a quantidade de tempo dedicado a reproduzi-la. Isso equivale a dizer que, uma vez assegurada a satisfação global das necessidades energéticas, nada poderia estimular a sociedade primitiva a desejar produzir mais, isto é, a alienar o seu tempo num trabalho sem finalidade, enquanto esse tempo é disponível para a ociosidade, o jogo, a guerra ou a festa? (CLASTRES, 2003, p. 209)

Também para o sátiro podemos afirmar que é um ‘devir’ e não apenas um ‘ser’ que busca realizar sua natureza. Desse modo, cumpre acentuar que o poder, o qual une em uma única natureza ser e devir, representa e realiza, *inter alia*, a própria vida, constituindo-se, assim, como ponto essencial para o pensamento de nossos autores. Essa perspectiva amplia-se ainda mais se levarmos em conta o fato de que se trata de um poder de transformação ou uma metamorfose da natureza e da cultura, na qual não é possível determinar com exatidão qual força se apropria e qual é apropriada, pois ambas experimentam no contato com a outra a própria essência de seu ser-devir.

Complementando a exposição anterior, deve-se admitir que tanto Nietzsche como Oswald tem como pressuposto em suas concepções do Humano um jogo de forças e pulsões que não possibilita o domínio do antípoda, mas apenas sua incorporação em um devir. Cabe-nos, portanto, ressaltar que aqui não há um resultado final, no qual uma pulsão prevalece sobre a outra, pois neste caso o jogo da vida, do ser e do devir estariam encerrados; o homem se concretizaria como humano e o animal como animal. O sátiro, como o antropófago, sua natureza e seus instintos representam, contudo, um eterno devir; devir-homem, devir-animal em todas suas intensidades.¹²

Nessa força e nessas diversas intensidades do devir, encontram-se algo demoníaco que se nutre da duplicidade do devir animal do homem e do devir homem do animal; em outras palavras, há nessa potência diabólica do porvir uma conjunção de dupla duplicidade capaz de anulá-las para que sejam rompidas as fronteiras do ser que impedem o limiar do devir. Ao ser concretizada, portanto, num devir, essa metamorfose exclui a visão e a percepção dos limites do humano e do animal. Perdem-se, em seu corpo, seus sentidos originais, mas, por outro lado, são ganhos novos instintos, até então não vistos na natureza: uma constituição do corpo que vai além de uma metáfora.¹³ Ela é antes de tudo uma supra-descarga de instintos, que faz do sátiro nietzschiano e do antropófago oswaldiano um portador de intensidades para a vida e seus devires, transvalorizadores da moral, da política, da arte e da ética. Não nos é permitido pensar, portanto, que essa formação e constituição, tanto do sátiro como do antropófago, está acabada, mas sim que se encontra em processo; esse (trans)formar-se não se dá apenas por meio da apropriação realizada pelos diversos gêneros, formas e estilos das mais diferentes épocas, mas sim por meio de uma dinâmica interna de luta, própria dele.

Retornemos agora à afirmação de que o embate entre duas naturezas aparentemente distintas, existente neste vir-a-ser, não permite o domínio, a hegemonia ou a autonomia de

¹² A importância desse devir animal é ilustrada por Deleuze e Guattari na análise realizada por esses autores da metamorfose kafkiana: “Devir animal é precisamente fazer o movimento, traçar a linha de fuga em toda sua positividade, ultrapassar um limiar, atingir um continuum de intensidades que só valem por si mesma, encontrar um mundo de intensidades puras, em que todas as formas se desfazem, todas as significações também, significantes e significados, em proveito de uma matéria não formada, de fluxos desterritorializados, de signos assignificantes.” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p. 27).

¹³ “Kafka mata deliberadamente toda metáfora, todo simbolismo, toda significação, não menos que toda designação. A metamorfose é o contrário da metáfora. Não há mais nem homem, nem animal, já que cada um desterritorializa o outro, em uma conjunção de fluxo, em um continuum de intensidade reversível. Trata-se de um devir que compreende, ao contrário, o máximo de diferença de intensidade, atravessamento de um limiar, elevação ou queda, baixa ou ereção, acento da palavra. (...) do mesmo modo, não há mais sujeito da enunciação nem sujeito de enunciado; não há mais sujeito do enunciado que é um cão, o sujeito de enunciado permanecendo ‘como’ um homem; não é mais é mais o sujeito de enunciado que é ‘como’ um besouro, o sujeito de enunciado permanecendo um homem. Mas um circuito de estado que forma um devir mútuo, no seio de um agenciamento necessariamente múltiplo ou coletivo.” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p. 45).

nenhum dos princípios sobre o outro; fato que coloca o corpo dos personagens conceituais aqui tratados como lugar de exercício não só de uma psicofisiologia particular para o pensamento de nossos autores, na qual os artistas de todas as épocas encontram um paradigma histórico para sua obra e modo de vida, mas também como palco de uma atitude política e filosófica que rechaça o domínio hegemônico de um centro que poderia eventualmente favorecer-se de uma de suas partes.

Sendo assim a natureza do sátiro e do antropófago deve ser entendida como pura imanência que exclui um absoluto transcendente que eventualmente poderia agir como medida absoluta para suas ações e para formação de seu corpo. Uma medida para avaliar o que o homem é passa a figurar no jogo de forças entre a natureza animal e humana, estando a existência humana e os assuntos do homem definitivamente subordinados a uma medida extra-humana que inverte e transvalora a sabedoria clássica que nos diz: “o homem é a medida de todas as coisas”.

Lembremos que se cada princípio representa o inimigo para o outro, ele se constitui finalmente como alimento, nos remetendo a mais uma irretocável máxima do nosso insaciável modernista que aproxima não somente sua obra dessa natureza satírica, mas seu próprio corpo e sua vida: “só me interessa o que não é meu”. Dessa forma, o estado de guerra inerente à natureza humana inscreve-se como um dado permanente do cotidiano desses autores e personagens conceituais, pois o contrário representaria o encerramento da cisão entre esses princípios e a impossibilidade da ambivalência dessa natureza, que se nutre da relação e do fluxo entre princípios antagônicos. Desta feita, o cultivo do inimigo possibilita, finalmente, a potencialização de forças naturais e, adicionalmente, o ganho de forças externas. Essa visão do inimigo carrega ainda consigo uma abordagem antinarcísica da vida “só me interessa o que não é meu”, pois o desejo do outro firma-se como negação do inconsciente edipiano e patriarcal, fazendo da devoração universal lei dos cosmos que implanta um “‘consciente antropofágico’, dionisíaco e matriarcal” (VIVEIRO DE CASTRO, 2016, p. 15)¹⁴.

Aí está sua peculiaridade. Nela revelar-se-á a importância fundamental da digestão para todo o processo psicofisiológico do corpo antropofágico, visto que no processo digestivo serão bloqueadas a possibilidade de um envenenamento ou a indigestão que levaria à perda

¹⁴ Viveiro de Castro nos dá ainda nesse mesmo texto uma importante análise do que representa alimentar-se do inimigo: „Comer o inimigo não como forma de ‚assimilá-lo‘, torná-lo igual a Mim, ou de ‚negá-lo‘, para afirmar a substância identitária de um Eu, mas tampouco transformar-se nele como em um *outro Eu*, mimetizá-lo. Transformar-se, justo ao contrário, *por meio* dele, transformar-se em um *eu Outro*, autotransfigurar-se com a ajuda do ‚contrário‘ (assim os velhos cronistas traduziam a palavra tupinambá para ‚inimigo‘). Não um ver-se no outro, mas ver o outro em si. Identidade ‚ao contrário‘, em suma – o contrário de uma identidade.“ (VIVEIRO DE CASTRO, 2016, p. 16).

das potencialidades do corpo e à morte do organismo. A prevalência ou supremacia de um princípio único representaria assim um fator absoluto que se faria presente através de sua resistência à digestão. Ao contrário, o produto da alimentação, após ser digerido, mostra-se como tradução de diversos princípios e de diferentes perspectivas que acabam por constituírem uma medida da pluralidade. E esta medida, e não um princípio absoluto, é passível de ser utilizada como parâmetro para avaliar a vitalidade de um corpo, distinguindo-o da estagnação e decadência daqueles outros, sujeitos à valoração crivada pelo absoluto e pelo intelecto. Essa medida em si subscreve uma economia dietética que, voltada para a realização das potencialidades do corpo além de seus limites, tem como horizonte a incorporação e a revitalização de todos os mecanismos que compõem a saúde do Homem.

Vemos, portanto, realizado no sátiro nietzschiano bem como antropófago oswaldiano também a incorporação da *grosse Gesundheit* (a grande saúde) do filósofo que zela por uma conjunção de uma alimentação e digestão e que se impõe à fisiologia própria do homem decadente moderno. Uma valorização da capacidade digestiva do homem e de seu estômago encontra-se, da mesma forma, em Oswald de Andrade que, como Nietzsche, eleva o estômago e sua função de armazenamento, seleção e incorporação dos elementos essenciais para a revitalização do corpo acima do intelecto e da consciência: “cabe a nós antropófagos fazer a crítica da terminologia freudiana. 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 isso de ‘consciente antropofágico’” (ANDRADE, 1990b, p. 48-55).

Essa função medicinal que o sátiro acaba por exercer através de sua função tradutória e de ganho de perspectivas assemelha-se, por sua vez, à função do xamã, analisada por Eduardo Viveiros de Castro no livro *Metafísicas Canibais*. A capacidade xamânica de circular entre o universo humano e animal estabelece uma comunicação transversal que carrega sempre consigo um questionamento próprio dos seres da floresta. A questão da humanidade universal dos seres, a eterna disputa sobre a posição e papel do humano implícito na pergunta: “A quem cabe a posição de humano aqui?”. Tanto no xamã como no sátiro, encontra-se “um modelo de agonismo perspectivo” que demonstra a qual dinâmica está exposta a atividade tradutória destes dois personagens:

[...] É verdade que a atividade xamânica consiste no estabelecimento de correlações ou traduções entre os mundos respectivos de cada espécie natural, com a busca de homologias e equivalências ativas entre os diferentes pontos de vista em confronto (carneiro da Cunha [1998] 2009). Mas o xamã ele próprio é um “relator” real, não um correlator formal; é preciso que ele passe de um ponto de vista a outro, que se transforme em animal para que possa transformar o animal em humano e

reciprocamente. O xamã utiliza – substância e encarna, relaciona e relata – as diferenças de potencial inerentes às divergências de perspectivas que constituem o cosmos; seu poder, e os limites de seu poder derivam dessas diferenças. (VIVEIRO DE CASTRO, 2005, p. 172-3)

Podemos da mesma forma afirmar, que a atividade tradutória do sátiro e o poder de digestão do antropófago exercem também um diálogo agonístico entre perspectivas díspares, como, por exemplo, apolínea e a dionisíaca, construindo uma ponte entre o antagonismo cósmico do que se entende por humano e animal. Ambas ações demonstram uma capacidade de movimento entre diferentes zonas de fluxos, além de uma força para portar valores semelhante ao papel do xamã como guerreiro, intermediador e tradutor na sociedade indígena da Amazônia, como nos mostra Viveiros de Castro:

a função do xamã amazônico não difere essencialmente da função do guerreiro. Ambos são comutadores ou condutores de perspectivas: o primeiro opera na zona interespecífica, o segundo na zona inter-humana ou intersocietária. Essas zonas se superpõem intensivamente, mais que se dispõem extensivamente em relação adjacência horizontal ou englobamento vertical. (VIVEIRO DE CASTRO, 2005, p. 171)

À guisa de conclusão, as semelhanças entre o sátiro nietzschiano e a construção antropofágica do selvagem brasileiro tematizadas acima permitem-nos afirmar que a devoração antropofágica de Nietzsche realizada por Oswald de Andrade considera na ação antropofágica – além do ato de ingestão de carne humana e da devoração da matriz cultural imposta pelo invasor – a supra-descarga de instintos, que faz do antropófago um portador de intensidades culturais e existenciais capazes de dar à vida e aos seus devires a marca da transvaloração moral, política, artística e ética, a mesma vivenciada no instinto primevo da ação existencial e artística do sátiro nietzschiano.

A impossibilidade hegemônica de um dos princípios, marca da ambivalência desses personagens (homem-selvagem, animal-humano – naturezas aparentemente distintas e antagônicas), inviabiliza a constituição de um absoluto, o qual pretensamente libertaria a natureza humana do jogo de forças existente na luta de princípios antagônicos que marcam sua ação e o *pathos* de sua apropriação do mundo – sem fé, sem lei e sem rei. Em suma, a contestação e a ausência de um Estado organizador e gerenciador dos corpos, que tenha como objetivo torná-los dóceis e úteis, representa em si a negação política do princípio absoluto ordenador. Desta feita, a ação de uma psicofisiologia particular do pensamento e da concepção do Humano presente nas obras estudadas emerge na criação destes personagens e, principalmente, de seus corpos.

Até onde vemos, é possível afirmar que essa idiossincrasia psicofisiológica demonstra sua particularidade não na reprodução de valores tradicionais, mas sim em sua

destruição, que a impulsiona à superação do niilismo da cultura decadente ocidental por meio da criação de novos valores culturais, morais e éticos. Assim, essas obras e seus personagens conceituais podem ser apropriadas pelos artistas de todas as épocas se considerados como *portadores* de um paradigma histórico para a criação da vida e do mundo sem o uso hegemônico de um absoluto crivado pela razão ou por dogmas religiosos, políticos e éticos.

Ao transvalorar a sabedoria clássica – que afirma que “o homem é a medida de todas as coisas” –, a veicidade, a imprevisibilidade das ações, bem como o caráter transitório dos valores desses personagens ao lidar com os assuntos humanos expressam o desafio da construção de uma medida extra-humana que expõe e coloca os chamados ganhos da civilização ante a decadência de seu tempo. A pura imanência da natureza do sátiro e do antropófago exclui, assim, um absoluto transcendente na constituição de suas ações e na determinação da formação de seu corpo. A tão cara e procurada medida para avaliar o que é o Humano transita aqui no fluxo dinâmico do jogo de forças entre a natureza animal e humana que subordina ao tempo a existência e os negócios humanos. O apetite de vida, a ausência de restrição alimentar e uma poderosa digestão revelam, na caracterização da psicofisiologia do antropófago oswaldiano, a incorporação incondicional da *Grande Saúde* nietzschiana. A sabedoria revelada no conhecimento do tamanho de seu estômago contrapõe a vitalidade destes personagens extemporâneos à dispepsia e à decadência do Homem moderno e contemporâneo. Em ambos autores, reconhece-se o estômago e sua função de armazenamento, seleção e incorporação dos elementos da vida e do mundo como essenciais para a revitalização do corpo e da vida, o que acaba por alçá-los acima do intelecto e da pura e absoluta consciência.

É essa vontade de devoração própria do homem antropofágico que faz de Oswald de Andrade um leitor voraz de Nietzsche; por buscar o antropófago no filósofo crítico do cristianismo, a vitalidade existente na zona de absoluta indeterminação que seu pensamento atribui às forças dionisíacas, capazes de romper os limites plásticos da cultura apolínea. Esse ser que caminha em busca de seu alimento, movimenta-se na zona infinita da autodestruição, autoconstituição, autocrescimento, autorrepresentação e autossuperação construídas e vivenciadas pela vitalidade de suas ações e pela descarga de seus impulsos primevos. Ao fim e ao cabo, o corpo e a fome antropofágicos aglutinam em si todas as perspectivas que a vontade de viver, como vontade de potência, impinge à vontade de verdade da tradição e à vontade autodiscordante schopenhaueriana, devorando-as em suas tentativas de estabelecer uma substância ou uma essência transcendente que impediria a construção e a vivência na

morada, ou seja, no *ethos* antropofágico: a constante devoração e construção do corpo humano antropofágico.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”. In: *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Ed. Globo, 1990.

_____. “A Psicologia Antropofágica”. In: *Os dentes do Dragão*. São Paulo: Ed. Globo, 1990b.

_____. “Mensagem ao Antropófago Desconhecido”. In: *Estética e Política*. São Paulo: Ed. Globo, 1991.

_____. *Dicionário de Bolso*. São Paulo: Editora Globo, 2007.

_____. *Marco Zero – Chão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

ANDLER, Charles. *Nietzsche Vida e Pensamento*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, PUC RIO, 2016.

AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

CAMPOS, Augusto. *Revistas re-vistas: Os Antropófagos*. Disponível em: <http://www.antropofagia.com.br/bibliotequina/ensaios/revistas-re-vistas-os-antropofagos/>

_____. “Uma poética da radicalidade”. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas, v. VII: Poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

_____. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2013.

FONSECA, M. A. “A Carta para Icamíabas”. In: *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*. Edusp. São Paulo, 1996.

MONEGAL, E. R. “Carnaval, antropofagia, paródia”. *Revista Ibero Americana*, 108, jun.-dez., 1979.

NEGRI, Antonio. „Entre infinito e comunidade. Apontamentos sobre o materialismo em Espinosa e Leopardi“, In: *Espinosa subversivo e outros escritos*. São Paulo: Editora Autêntica, 2016.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Ecce homo Como alguém se torna o que se é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- _____. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- _____. *Humano Demasiado Humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- _____. *Obras incompletas*. Editora 34. São Paulo, 2014.
- _____. *Werke*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazimo Montinari. München, Deutsche Taschenbuch Verlag / de Gruyter, 1999.
- NUNES, Benedito. “A Antropofagia ao Alcance de Todos”. In: *A Utopia Antropofágica*. Ed. Globo. São Paulo, 1990.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação I*. Editora Unesp. São Paulo, 2005.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Tratado Descritivo do Brasil*. Rio de Janeiro, 1879. Também disponível no acervo digital da Biblioteca Brasileira: <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01720400>.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísica Canibais*. São Paulo: Editora Ubu, 2005.
- _____. “Que temos nós com isso?” In: *Selvagem*. Azevedo, Beatriz. Cosac Naify. São Paulo, 2016.