

A alteridade antropofágica. Ou: existe a alteridade? Reflexões teóricas sobre o conceito da alteridade e as condições e necessidades de pensá-lo.

Prof. Dr. Horst Nitschack (UdCH)

Resumo:

A partir da discussão do conceito de alteridade (outridade), desenvolvido tanto no pensamento teórico da psicanálise (Freud, Lacan) quanto na hermenêutica de Gadamer e Ricoeur, esta comunicação se propõe a analisar tal questão e seus desdobramentos especificamente no Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade. No centro das reflexões, que se valem fundamentalmente da releitura do Manifesto Antropófago, encontra-se a pergunta: como é possível para o colonizado romper com uma alteridade imposta pelo colonizador?

Palavras-chave: alteridade, identidade, antropofagia cultural, Manifesto antropófago

Reflexões preliminares

Tanto as diferenças como as alteridades são resultado de processos históricos e de relações de poder. A apreciação semântica da alteridade concreta depende da constelação e configuração em que se relacionem os dois atores (sujeitos individuais, sujeitos institucionais, sujeitos históricos e étnicos, etc.) que inscrevem sua relação na ordem de alteridade. (Existem sempre outras “ordens” possíveis: relações familiares e de parentesco, relações genealógicas, processos históricos, etc., isto é, ordens baseadas na busca de semelhanças e não de diferenças.)

Essas apreciações ou juízos semânticos podem mudar, desaparecer ou aumentar de acordo com a conjuntura, e até mesmo podem coexistir juízos contraditórios (por exemplo: um juízo racista na prática cotidiana é completamente “esquecido” se o representante de outra raça estiver jogando no time de futebol que apóio, enquanto o “outro” é de repente um time da mesma raça, mas que está representando outra cidade, outra nação).

O outro, portanto, não é um sujeito definido, mas sim um sujeito que entra em uma constelação na qual é considerado desse modo.

O juízo concreto da alteridade também não está definido: pode oscilar entre uma aceitação ilimitada e a rejeição completa, entre a disposição de converter-se a si mesmo neste outro e a vontade de destruí-lo (a adoração do outro como “Deus” ou a disposição de aniquilá-lo).

Privilegiar a questão do outro na discussão cultural (um fenômeno dos últimos trinta anos aproximadamente) está intimamente relacionado com a reavaliação do conceito “identidade” (a identidade que se forma, se constrói na diferença em relação ao outro) e do conceito de sujeito (o sujeito que “se comunica” com o outro sujeito).

O sujeito é “soberano” de si mesmo (é um sujeito pleno) na medida em que define quem é o outro e a relação que decide ter com ele.

O dilema do sujeito moderno, como sujeito dividido e cindido, reflete-se também neste contexto: sua soberania é altamente frágil, a identidade sempre questionada, seu poder de definir o outro sempre colocado em questão.

Provavelmente há aqui uma das razões principais para o fato de o sujeito moderno insistir na “outridade” do outro e, além disso, interpretar essa outridade como ameaçadora, uma outridade contra a qual deve se proteger. A modernidade tardia exige que nos definamos como sujeitos e ao mesmo tempo torna impossível realizar-nos como tais (como sujeitos plenos), proporcionando-nos assim a experiência permanente de sujeitos cindidos. Uma saída ou uma reação para este sujeito é a de “criar” um outro para responsabilizá-lo deste mal-estar.

Desse modo, pode-se constatar: quanto mais uma cultura é segura de si mesma, consolidada e estabelecida, mais ela pode permitir-se uma relação aberta e acolhedora com o outro. Por outro lado, quanto mais uma cultura é conflituosa e contraditória consigo mesma, mais o outro se apresenta como uma ameaça.

A discussão cultural que, como verificamos, caracteriza-se há pelo menos três décadas por uma preocupação com o outro – considerado como constitutivo no processo cultural –, tem acolhido diferentes teorias para descrever a relação entre este sujeito e seu outro e para desenvolver estratégias que dirigem o atuar entre os dois sujeitos.

As duas correntes teóricas que se opõem e que se destacam neste contexto são aquela que provém da tradição hermenêutica (passando por Gadamer e Ricoeur) e a outra que encontra seus fundamentos teóricos em Nietzsche, Bataille e Lacan, culmina no pensamento de desconstrução de Derrida e tem servido como fundamento teórico para a crítica pós-colonial.

As posições hermenêuticas abordam o outro por compreensão, explicação (interpretação) e, no último passo de seu procedimento, pela aplicação dos conhecimentos adquiridos nos dois primeiros (compreensão e explicação) em uma prática cultural.

Para os críticos que seguem essa linha, o outro não é caracterizado por uma outridade radical, mas sim é o resultado de processos históricos, sociais e políticos que não obstaculizam em essencial a formação de um horizonte comum que permita uma compreensão recíproca – se a boa vontade existir. A pressuposição fundamental desta convicção é a existência de um universalismo ou a esperança da possibilidade de que tal universalismo poderia ser o resultado de uma prática universalizadora.

As posições não-hermenêuticas insistirão na diferença radical entre os atores históricos, políticos e culturais e na idéia de que qualquer universalismo é sempre o resultado de atos de poder que anulam as diferenças. Em última instância, nem o próprio sujeito pode ser idêntico a si mesmo, e por essa razão perde-se também a opção de que um universalismo pudesse ser criado pela vontade e pela decisão dos sujeitos. Qualquer ato está sempre cruzado por um outro (no nível individual, o inconsciente; nos níveis social e político, pela alteridade radical do outro, que nunca é acessível à compreensão). Qualquer representação universalista é, assim, resultado de um fantasma no sentido Lacaniano.

A alteridade antropofágica. Ou: existe a alteridade?

Contudo, antes de continuar com estas reflexões, e antes de propor uma releitura do *Manifesto Antropófago* no contexto aqui proposto, sinto a necessidade de outra reflexão preliminar referente a mim mesmo, como sujeito que aborda este texto que não é um texto da cultura na qual me socializei – a europeia, mais exatamente a alemã – nem um texto da cultura que me acolheu há mais de dez anos – a chilena –, mas sim um texto de uma região na qual vivo há mais de vinte anos. Isto é, da América Latina. De uma maneira bastante concreta coloca-se em minha própria posição a questão da outridade.

E de que perspectiva estou falando ao comentar este texto canônico – sim, pois, se converteu em um texto canônico – da literatura brasileira? Como alguém que procede de “outra” cultura, que é representante de uma outridade, pode falar sobre “o outro” (para ele), aquilo que é o “meu” para vocês? Creio que aqui tocamos no ponto medular de toda a nossa discussão:

O que queremos escutar do outro? (já que em relação ao fato de que este outro existe não resta dúvidas, a pergunta é: qual é o *status* que damos a este outro?), e ainda: Queremos escutar o outro se ele se atrever a falar sobre nós? Não somos nós os que sabemos falar de maneira legítima sobre nós mesmos? (Percebe-se que se trata de um argumento tautológico – e sabemos que as tautologias não revelam nem explicam nada!).

Por que preciso escutar o outro? Só porque dispõe do poder que me obriga a escutá-lo? Ou podemos imaginar que ele dispõe também de um saber sobre mim, que para mim mesmo é impossível alcançar?

E se fosse assim, se ele dispusesse de um saber como esse, quais são as condições para mim e qual é a necessidade de escutá-lo?

Com estas perguntas estamos já plenamente situados na problemática instaurada pelo *Manifesto*.

Faz mais ou menos duas décadas que a discussão sobre os fundamentos teóricos da crítica cultural antes mencionada encontra-se complementada e enriquecida por uma posição com o nome provocante de “Antropofagia Cultural”.¹ Esta discussão ao mesmo tempo se refere a e é estimulada por uma proposta que provém da América Latina, precisamente do Brasil, e que – como todos aqui sabemos – foi apresentada pela primeira vez no *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade em 1928.

Gostaria de começar com uma citação em que se resume o que se entende por Antropofagia Cultural:

Usa-se o termo antropofagia para designar o comportamento, realizado sob uma perspectiva crítica e periférica, de “deglutição” ou de absorção das estratégias historicistas do colonialismo, a fim de revelar, através da ironia, os meandros discursivos dessas mesmas estratégias, neutralizando, assim, seu poder ideológico. A antropofagia, assim, realiza-se naquele espaço clandestino, denominado por Silviano Santiago de entre-lugar, ‘entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão’. (SOUZA, Marcos Aurelio)

A antropofagia cultural pretende oferecer um novo lugar em favor de um discurso descolonizador que procura subverter ironicamente tanto o sujeito na busca de uma identidade que sempre está contaminada pelo ato da colonização, como desmistificar o poder do outro colonizador que sempre está exposto ao ato de “deglutição”. A antropofagia cultural se apresenta como estratégia que permite ao colonizado superar a constelação vítima–agressor: o que foi ameaçado de ser absorvido e assimilado pelo colonizador converte-se, ele próprio, em um sujeito assimilador. Entretanto, a antropofagia cultural não é somente o avesso da exploração econômica. Na medida em que busca absorver o melhor do outro, o sujeito que pratica essa antropofagia o reconhece no ato de transformá-lo em uma parte de si mesmo como sujeito. Deparamo-nos com o paradoxo de que o outro (colonizador) é sujeito na medida em que merece desaparecer em um ato que o transforma em uma

¹ Ver especialmente:

Castro Rocha, J.C.; Rufinelli, J. (Eds.): *Antrophagy Today? Nuevo Texto Crítico*. Standfor. Ano XII. Nº 23/24, 2000.
Dunn, Christopher. *Brutality Garden: Tropicália and the Emergence of a Brazilian Counterculture*. Chapel Hill: UNC Press, 2001.

Keck, Anette / Inka Kording / Anja Prochaska (Eds.): *Verschlungene Grenzen*
Antrophagie in Literatur und Kulturwissenschaften. Literatur und Anthropologie, tomo 2, 1998.

parte do “antropófago”. Ou, contra a convicção hermenêutica de que as relações de um reconhecimento recíproco seriam as relações mais dignas, o verdadeiro ato de reconhecimento, ou o ato de reconhecimento mais radical, é o ato no qual estou disposto a incorporar o outro (as relações amorosas são testemunha deste paradoxo!).

A própria metáfora de “deglutição” revela a estratégia argumentativa e a posição teórica que a antropofagia cultural pretende ocupar:

O outro não é somente objeto de práticas discursivas, mas também de práticas sensuais; no extremo, da prática de devorar o outro. Parece óbvio: como o criado hegeliano sempre é superior ao amo com respeito à dominação concreta da realidade, o colonizado é superior ao colonizador com respeito à relação sensual com a terra, o ambiente e o próprio colonizador.

A assimetria na relação entre colonizado e colonizador converte-se neste caso em uma assimetria a favor do colonizado. A relação entre os dois, agora definida pelo colonizado, caracteriza-se, além disso, não pela necessidade ou por uma submissão do outro aos fins utilitários do ator histórico, mas sim pelo prazer, o prazer da “deglutição”. Desse modo, a antropofagia cultural se posiciona, se seguimos as propostas de George Batalle, do lado da abundância e não – como todo o capitalismo moderno – do lado da escassez, da falta e da deficiência.

A metáfora da antropofagia representa também uma subversão da lógica metafórica tradicional em que o outro reúne características significativas do objeto que é substituído por ele e colocado em seu lugar, porque dispõe de mais expressividade e força poética: contudo, substituir ‘relação cultural’ ou ‘dependência cultural’ pela metáfora da antropofagia e inverter, assim, as relações de dependência e dominação, não parece uma proposta séria e racional; mais propriamente, faz parte de uma prática carnavalesca, isto é, obedece a outro princípio de realidade que não é o da razão. E mais ainda: o poder poético que destaca a metáfora tradicional se desconstrói nesta metáfora por si só. Ela provoca um riso, mas não um gesto de rir do outro somente, pois ela mesma se oferece como objeto deste riso.

Este riso tem outra vez um caráter antropofágico: é como se ela comesse a si mesma e destruísse toda pretensão dogmática que pudesse ter. Com isso pretende-se criar não somente uma prática cultural diferente, mas também simultaneamente uma nova lógica discursiva, ou melhor, uma nova prática discursiva que transgrida as lógicas convencionais.

O outro da prática antropofágica transforma-se desse modo em um outro que está sempre em vias de desaparecer, nunca um outro firme ou estável, enquanto o sujeito antropófago é um sujeito em permanente transformação, em cada novo momento é diferente do anterior.

Devemos perguntar-nos se com esta proposta a antropofagia cultural não entra em contradição consigo mesma:

O problema que ela procura solucionar é o da dependência cultural. Tenta encontrar uma dinâmica, uma prática cultural do “in between”, por um lado entre a rejeição radical do outro e o isolamento para proteger a própria identidade, e por outro, o perigo da perda da própria identidade em consequência de uma submissão cultural ao outro.

Sua solução para preservar a identidade seria, contudo, paradoxalmente, uma prática cultural que dissolve a identidade em um movimento permanente de transformação.

Esta observação leva-me à seguinte reflexão instigante: se a radicalidade da posição antropofágica consistisse não no fato de propor uma estratégia para salvar a identidade (já que, como temos argumentado, não é o que alcança), mas sim – em última instância – no questionamento e na dissolução do conceito ou do projeto de formar uma identidade, uma identidade que pelo menos se faz dependente do outro (seja pelo ato de negá-lo, seja pelo ato de ser negado por ele).

Isto nos leva à pergunta, se a proposta antropófaga, em última instância, não se apresenta dentro de um horizonte utópico, como uma prática paradisíaca: Antropofagia cultural como um processo perpétuo de transformação e criação, no qual todos se enriquecem de maneira recíproca e perpétua, dentro de uma sociedade onde a questão da identidade seria um tema completamente secundário e subordinado. Tal Antropofagia cultural seria a realização de uma das afirmações do manifesto: “Da equação *eu* parte do *Cosmos* ao axioma *Cosmos* parte do *eu*.” Os “eus” que incorporam o cosmos não conhecem nenhuma outriedade e nenhuma preocupação por sua identidade. Aqui nos reencontramos com a experiência e a visão de mundo dos místicos como o mestre Eckehardt, Jacob Böhme ou Angelus Silesius, cuja identificação com o cósmico também lhes poupou qualquer preocupação por sua identidade.

A outra dimensão, a inquietante, é a falta de disposição de identificar-se com a vítima devorada – ainda que esta vítima tenha sido antes o agressor – e a convicção de que se deve fazer desaparecer o outro. (Logicamente: se renunciamos à idéia da necessidade de criar identidades, sujeitos idênticos consigo mesmo, se aceitamos os sujeitos em permanente via de desaparecimento, esta “dimensão assustadora” perde sua razão de ser.) Este argumento, a preocupação pelo lado violento da antropofagia, tem também sua validade se a interpretarmos como um ato puramente cultural: fazer desaparecer testemunhos culturais – mesmo se se tratar de testemunhos de uma declarada barbárie – é sempre sinal de barbárie. Os regimes totalitários do século XX demonstraram isso. Imagino que essa era também a razão pela qual Mario de Andrade, em uma carta a Alvaro Lins no ano de 1943, lhe dá a Macunaíma o título de herói sem caráter (e implicitamente sem identidade), tão celebrado por Oswald de Andrade como o representante mais bem-sucedido da antropofagia, como: “[...] um cão de nazista!”²

Mas consideremos a proposta antropofágica pelo seu lado mais criativo e esperançoso:

A antropofagia cultural de O. de Andrade deixa-se ler também como a proposta de um novo universalismo ou, como formula João Almino (47), uma nova “universalidade” na qual a separação em sujeito e objeto, naquilo que é idêntico a si mesmo e aquilo que é referente ao outro não tem mais vigência.

Não há dúvidas, mesmo que a crítica muitas vezes não o quisesse perceber, de que a antropofagia se apresenta como um novo universalismo, ou melhor, como o autêntico universalismo antes de sua desfiguração ocidental que identifica universalismo com razão e com uma lógica cartesiana.

O manifesto começa com uma frase provocante que – conforme a leitura que se faz e a posição da qual a lemos – questiona categoricamente qualquer alteridade e postula um universalismo compartilhado por todos: a antropofagia.

“Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente.”

E aqui devemos nos deter e indagar: “Quem é este ‘nos’”? Os leitores do Manifesto? Os paulistas? Aqueles que vivem neste território chamado Brasil? Ou todos, todos aqueles que vivem neste planeta, chamado Terra e que constitui o mundo para nós?³

Segundo Oswald, trata-se de uma lei universal, uma “Única lei do mundo”, que é a lei de “todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões.”

Grande parte das teorias culturais “antropofágicas” que se referem a este manifesto para sustentar as teorias da hibridização, das diversidades culturais e do elogio da diferença parece não ter levado muito a sério esta afirmação fundamental do *Manifesto*.

² Citado em: Mário de Andrade: Macunaíma. O herói sem nenhum caráter. Edição Crítica. Telê Porto Ancona Lopez (Ed.) Brasília 1988 (CNPq, Coleção arquivo). p. 417.

³ Não parece justificado que João Almino interprete este “nos” como um “nos” nacional e não, como todo o texto indica, um “nos” universal (p. 41).

Contudo, a estrutura argumentativa de Oswald de Andrade não é ingênua nem tampouco está a favor de um universalismo qualquer. Ele está postulando um novo universalismo (que é no fundo o mais antigo) – não o universalismo ocidental da tradição judaico-cristã nem o universalismo renovado do Iluminismo que prega um universalismo em nome da razão. Oswald de Andrade postula um universalismo que tem seu fundamento mais evidente e encontrou suas práticas mais identificáveis nas Américas e (sem referir-se a este fato) na África, ou seja, nas regiões que são consideradas a barbárie, sem nenhum tipo de civilização.

Com essas considerações, nos encontramos diante do primeiro argumento fundamental contra a civilização ocidental, que se pretende universal e se apresenta como modelo para as outras culturas: o universalismo não se encontra do lado desta civilização, mas sim está do lado daquilo que esta civilização denomina barbárie.

Contudo, o argumento é ainda mais drástico: afirma (e isso é no fundo somente a consequência e a lógica do argumento de Oswald de Andrade) que esta civilização ocidental participa neste universalismo primário, a antropofagia, sem tomar consciência disso ou sem querer admiti-lo.

Assim – continuando esta argumentação –, a confrontação dos aventureiros, conquistadores e catequizadores com a cultura antropofágica americana não era um ato antropofágico, no sentido de se apropriar do melhor do outro, mas sim um ato de pura destruição e aniquilação. A alteridade que aparentemente encontraram nos habitantes do novo mundo não era o outro que eles representaram de fato, mas sim uma projeção do reprimido ou oculto que eles, os invasores, levaram consigo. Não era a confrontação com um outro verdadeiro; faltavam-lhes o apetite e o prazer de um verdadeiro antropófago que de fato está disposto a incorporar o outro.

O universalismo antropofágico de Oswald está longe de um universalismo que se fundamenta no reconhecimento puramente intelectual do outro e que postulará, na tradição hermenêutica Gadameriana, que este reconhecimento é possível porque existe um substrato intelectual ou espiritual universalista. Mas o universalismo antropofágico de Oswald também não é compatível com uma proposta não-hermenêutica, desconstrutivista, que insiste na necessidade ou possibilidade de “cultivar” as diferenças.

De acordo com Oswald, a dinâmica antropófaga é incorporar o outro, fazê-lo desaparecer, transformá-lo em aquilo que é meu. Mas este “meu” não interessa muito. O que interessa é sempre o outro: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.”

Como já destacamos e como enfatiza também Rincón, o modelo da antropofagia cultural não está centrado no sujeito e na necessidade de sua identidade.⁴

De uma maneira muito provocante, pode-se dizer que: a antropofagia, em um estado de não-repressão – isto é, em sua dimensão utópica – se converteria quase automaticamente em uma filosofia de amor (o verbo “comer” no sentido de “possuir sexualmente, seduzir” em português já parece indicá-lo).⁵ Uma comunhão livre tanto intelectual como corporal entre todos, sem limites e restrições dentro do horizonte de uma criação permanente. Não me parece casual que encontremos aqui uma alusão a um ritual fundamental da tradição cristã, que também tem sua origem em um ato transgressor.

⁴ Rincón, Carlos: Antropofagia, reciclaje, hibridación, traducción. O: Cómo apropiarse la apropiación. en: Mário de Andrade: Macunaíma, O herói sem nenhum caráter. Edição Crítica. Telê Porto Ancona Lopez (Ed.) Brasília 1988 (CNPq, Coleção arquivo). pp. 341-356, especialmente p. 346.

⁵ Cf. neste contexto Georges Ribemont-Dessaignes, citado por Raúl Antelo em *Canibalismo e Diferença* (Casto Rocha, Joao Cezar y Ruffinelli, Jorge (Eds.) *Anthrophagy Today?* pp. 129-140), p. 129: «le plus pur moyen de témoigner de l’amour à son prochain est bien de le manger ».

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de: “Só me interessa o que não é meu”: a antropofagia de Oswald de Andrade.

Sítio: <http://www.globalcult.org.ve/doc/CandidaRelea.doc> (1.6.2008)

ANDARADE, Oswald de: O Manifesto antropófago. En: Andrade, Oswald de: A utopia antropofágica. Oswald de Andrade: Obras Completas. Tomo 6. São Paulo: Ed. Globo, 1990.

BARKER, F., Hulme, P., Iverse, M. (Eds.): Cannibalism and the Colonial World. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BITTERLI, Urs: Die Tilden und die Zivilisierten: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München: C.H. Beck, 1976.

CASTRO ROCHA, J.C.; Rufinelli, J. (Eds.): Antropophagy Today? Nuevo Texto Crítico. Stanford. AñoXII. N° 23/24, 2000.

CHIAPPELLI, Fredi (Ed): First Images of the New World on the Old. Berkeley: Univ. of California Press, 1976.

DUNN, Christopher. *Brutality Garden: Tropicália and the Emergence of a Brazilian Counterculture*. Chapel Hill: UNC Press, 2001.

FRIEDMAN MALTZ, Bina: Antropofagia e tropicalismo. 1. ed.. - Porto Alegre : Ed. da Univ. - UFRGS, 1993

GEWECKE, Frauke: Wie die Alte Welt in die Neue kam. Stuttgart: Klett/Cotta, 1986.

KECK, Annette / Inka KORDING / Anja PROCHASKA (Eds.): Verschlungene Grenzen Antropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften. *Literatur und Anthropologie, Band 2*, Tübingen: Gunther Narr, 1998

LESTRINGANT, Frank: O canibal. Grandeza e decadencia. Brasília. Editora da UnB, 1997.

MONTAIGNE, Michel de: Des cannibales. En Michel de Montaigne. Essais 1^{er} tomo, capítulo 31. (Primera edición en 1580)

MOORE, Elke y Giorgio Ronna (Eds.): Entre Pindorama: [zeitgenössische brasilianische Kunst und die Antropofagia ; exhibition, Künstlerhaus Stuttgart 2004] / Stuttgart 2004.

NITSCHACK, Horst: Macunaíma und Serafim Ponte Grande: Literarische Dekomposition der Wirklichkeit als Subversion ihrer Macht. En: Stosetzki, Christoph (ed.): Zwischen Ideologie und Ausgrenzung. Diskurse der Herrschaft in der Literatur Lateinamerikas. Rheinfelden / Berlin 1996: Schäuble. pp. 97-112.

NUNES, Benedito: A antropofagia ao alcance de todos. In: Andrade, Oswald de: A utopia antropofágica. Oswald de Andrade: Obras Completas. Band 6. São Paulo, Ed. Globo, 1990.

SOUZA, Marcos Aurélio: Antropofagia e Irararana de Sosígenes Costa. Revista de cultura # 21/22 - fortaleza, são paulo - fevereiro/março de 2002.

Sítio: <http://www.revista.agulha.nom.br/ag21costa.htm> (6.6.2008)

TODOROV, Tzvetan: La conquête de l'Amérique. La question de l'autre & Nous et les autres
Paris, Éditions du Seuil, 1982.

WENDT, Astrid: Kannibalismus in Brasilien. Frankfurt a.M., Peter Lang, 1989

ZIEBELL, Zinka: Terra de canibais. Porto Alegre, Ed. Universidade UFRGS, 2002.