

Antropofagias, racismo e ações afirmativas*

*Giuseppe Cocco*¹

As máquinas binárias (...) não são meramente dualistas, elas, mais, são dicotômicas: podem operar diacronicamente (se você não é nem a nem b, então você é c): o dualismo foi transportado e já não concerne aos elementos simultâneos dentre os quais se tinha de escolher, mas a escolhas sucessivas; se você não é nem branco nem preto, você é mestiço (...).

Gilles Deleuze et Claire Parnet

Tupi or not Tupi that is the question.
Manifesto Antropófago

* Tradução, do francês, de Caia Fittipaldi.

¹ Giuseppe Cocco é professor titular do departamento de Serviço Social da UFRJ, e editor das revistas *Global*, *Lugar Comum* e *Multitudes*. O presente texto – também publicado em uma das revistas editadas pelo autor - serviu de base para uma conferência proferida na Universidade Federal de Juiz de Fora, no segundo semestre de 2008.

A atualidade do Manifesto Antropófago²: “*a murta tem razões que o mármore desconhece*”³

Um dos signos mais marcantes da potência política e teórica de Oswald de Andrade pode ser encontrado, certamente, nos trabalhos de um dos antropólogos mais criativos e interessantes da atualidade: Eduardo Viveiros de Castro. A inovação revolucionária dos modernistas antropófagos é nele uma referência explícita. Melhor dizendo, é uma referência que lhe permite explicitar as implicações políticas globais e atuais de suas pesquisas sobre o canibalismo Tupi na perspectiva do relacionismo ameríndio. “A chave da antropologia Tupi-guarani”, escreve Viveiros de Castro, encontra-se “na capacidade [que os índios têm] de se ver como Outro – ponto de vista que é, talvez, o ângulo ideal de visão de si mesmo”⁴. Ao descrever as transformações da sociedade Tupi, “admiravelmente constante em sua inconstância”, Viveiros de Castro elabora de modo extremamente original a transformação do canibalismo *Tupinambá* que acompanha a colonização européia.

De um lado, afirma a dimensão fundamental do canibalismo nas sociedades tupi:

“No caso *Tupinambá*, o canibalismo coincidia o corpo social inteiro: homens, mulheres, crianças, todos deviam comer do contrário. De fato, ele era o que constituía este corpo em sua máxima densidade e extensão, no momento dos festins canibais. Sua prática, entretanto, exigia uma exclusão aparentemente menor e temporária, mas decisiva: o matador não podia comer de sua vítima. (...) A abstinência do matador aponta para uma divisão do trabalho simbólico no rito de execução e devoração, onde, enquanto a comunidade transformava-se em malta feroz e sanguinária, encenando um devir-animal (...) e um devir-inimigo, o matador suportava o peso das regras e dos símbolos, recluso, em estado liminar, prestes a receber novo nome e nova personalidade social. Ele e seu inimigo morto eram, num certo sentido, os únicos propriamente humanos em toda a cerimônia. O canibalismo era possível, porque um não comia”. A saber, “o canibalismo não era o *sine qua non* do sistema de vingança guerreira, mas sua forma última”.⁵

De outro lado, Viveiros de Castro destaca o fato de que os *Tupinambá*, logo depois da chegada dos portugueses, rapidamente abandonaram esta prática para eles tão

² O Manifesto Antropófago, escrito por Oswald de Andrade (1890-1954), foi publicado em maio de 1928, no primeiro número da recém-fundada *Revista de Antropofagia*, veículo de difusão do movimento antropofágico brasileiro. Pode ser lido na internet, em <http://www.tanto.com.br/manifestoantropofago.htm>

³ Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, Ed. Cosac & Naify, São Paulo, 2002, p. 221.

⁴ “A imanência do inimigo”, Cap. 4, de Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, Cit., p.281. Ver também *Araweté: os deuses canibais*, Jorge Zahar/Anpocs, Rio de Janeiro, 1986.

⁵ Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, Cit., p. 262.

fundamental, aparentemente por efeito da pressão religiosa dos jesuítas. O desaparecimento desta prática, já em 1560, teria significado “a perda de uma dimensão essencial da sociedade *Tupinambá*: a ‘identificação’ com os inimigos, isto é, sua *autodeterminação pelo outro*, sua essencial *alteração*”. De fato, propõe Viveiros de Castro, isto foi determinado desde que os europeus ocuparam o lugar e as funções dos inimigos na sociedade Tupi, “de uma forma tal que os valores que portavam, e que deviam ser incorporados, terminaram por eclipsar os valores que eram interiorizados pela devoração da pessoa dos contrários”. Assim, a “persistência da vingança guerreira (...) certifica que o motivo da predação ontológica continuou a ocupar os *Tupinambá* por algum tempo ainda. Atesta também que, como o atesta a etnologia dos ameríndios contemporâneos, não é necessário comer literalmente os outros para continuar dependendo deles como fonte da própria substância do corpo social, substância que não era senão esta relação canibal com os outros”⁶.

Aqui, Viveiros de Castro recorre à sua leitura dos *Sermões* do Padre Antonio Vieira. Em 1675, Vieira escrevia: “Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário — e estas são as do Brasil —, que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram (...)”⁷. “A inconstância é uma constante da equação selvagem”⁸. “No Brasil”, destaca Viveiros de Castro, “a palavra de Deus era acolhida alacrememente, por um ouvido e ignorada com displicência pela outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa a escolher”⁹. Nas palavras do Padre Vieira: “Outros

⁶ Ibid., p. 263. Grifos nossos.

⁷ Fragmento do Sermão do Espírito Santo, capítulo III, 1857, *apud* Eduardo Viveiros de Castro, cit., p. 184.

⁸ Eduardo Viveiros de Castro, Cit. P. 185.

⁹ Ibid.

gentios são incrédulos ao ponto de crerem; os *brasis*¹⁰, mesmo depois de crerem são incrédulos”.¹¹

Ora, Viveiros de Castro não se serve destes “comentários” dos jesuítas sob a categoria da vitimização multiculturalista, ou seja, não denuncia o que seria uma estigmatização dos índios. “Sabemos que os jesuítas escolheram os costumes como inimigo principal: bárbaros de terceira classe, os *Tupinambá* não tinham propriamente uma religião, apenas superstições”¹². Por outro lado, “os modernos não aceitamos esta distinção etnocêntrica e diríamos: os missionários não viram que os ‘maus costumes’ dos *Tupinambá* eram sua verdadeira religião (...)”¹³. Os missionários progressistas de hoje refazem a mesma operação, mesmo que ao contrário. Agora, são os índios que portam as novas noções de ‘bem’ e de ‘belo’ às quais é preciso converter-se.¹⁴ Os antigos e os modernos são duas faces de uma mesma máquina antropológica ocidental, como diriam Descola ou Agamben.

A linha que Viveiros de Castro propõe-se a acompanhar impõe, no centro da reflexão, o outro lado da mesma história. Que razão levava os *Tupinambá* a ser “inconstantes em relação à sua própria cultura-religião”? Por que (...) mostravam-se dispostos a prestar tão bom ouvido à patrulhas alheias?”¹⁵. Por que eram tão constantes em sua inconstância? O que interessa, sublinha Viveiros de Castro, é, precisamente, apreender “o sentido desse misto de volubilidade e de obstinação, docilidade e recalitrância, entusiasmo e indiferença com que os *Tupinambá* receberam a boa nova.”¹⁶ De fato, a resposta está na transformação pela qual passou o canibalismo depois da chegada dos europeus. “Os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, como um signo de reunião do que tinha sido separado na origem da cultura, capazes de vir ampliar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la”. Mobilizando Clifford, Eduardo Viveiros de Castro explicita: “a inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde ‘é a troca, não a identidade, o valor fundamental a

¹⁰ Referência aos índios da terra do Pau Brasil.

¹¹ Apud Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, Cit., p. 184.

¹² Ibid., p.192.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p.193.

¹⁵ Ibid., p. 194.

¹⁶ Ibid., p. 195.

ser afirmado' ”.¹⁷ O desaparecimento da dimensão literal do canibalismo confirma a dimensão geral, ontológica, do canibalismo! “A captura de alteridades no exterior ao *socius* e sua subordinação à lógica social ‘interna’ (...) eram o motor e motivo principais dessa sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo. (...), vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, neste processo, alterar-se”¹⁸, devir. A sociedade Tupi “não existia fora de uma relação imanente com a alteridade” e, isto, na medida que sua religião, “radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si - o exterior estava em um processo incessante de interiorização; e o interior não era mais que movimento para fora”.¹⁹

O *Manifesto Antropófago* inscreve-se como uma antecipação política e uma intuição teórica do que a antropologia contemporânea desenvolverá adiante. Os comentários do próprio Oswald sobre seu *Manifesto* não deixam qualquer dúvida sobre isto. Em conferência, em 1945, ele diria: “Pois é evidentemente primordial que se restaure o sentido de comunhão do inimigo valoroso no ato antropófago. O índio não devorava por gula e sim num ato simbólico e mágico onde está e reside toda a sua compreensão da vida e do homem”.²⁰ E, em 1954, nove anos depois, em comunicação enviada ao Rio de Janeiro, enfatizava: “O indígena não comia carne humana nem por fome nem gula. Tratava-se de uma espécie de comunhão do valor que tinha em si a importância de toda uma posição filosófica. A antropofagia fazia lembrar que a vida é devoração (...)”.²¹ E concluía com um “apelo a todos os estudiosos desse grande assunto para que tomem em consideração a grandeza do primitivo, seu sólido conceito da vida como devoração e para que levem avante toda uma filosofia que está para ser feita”.²²

¹⁷ Ibid., p. 206

¹⁸ Ibid., p. 207.

¹⁹ Ibid., p. 220.

²⁰ “Informe sobre o Modernismo”, Conferência pronunciada em 15/10/1945, em São Paulo. Oswald de Andrade, *Estética e Política, Obras Completas*, ed. org. Maria Eugenia Boaventura, Editora Globo, São Paulo, 1991, p. 104.

²¹ “A Reabilitação do Primitivo”, título dado pelo editora à comunicação escrita para o «Encontro dos Intelectuais», Rio de Janeiro, 1954 e enviada ao pintor Di Cavalcanti que deveria lê-la. Oswald de Andrade, *Estética e Política*, cit., p. 231.

²² Ibid., p. 232.

Em entrevista, que se poderia definir como antropófaga, Viveiros de Castro também explicita sua relação teórica e política com esta intuição revolucionária de Oswald de Andrade. A antropofagia oswaldiana, diz ele, foi a “reflexão meta-cultural mais original produzida na América Latina até hoje”. E, de modo ainda mais explícito e forte: “A antropofagia foi a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos. (...). Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária...”²³. Oswald, como disse Silviano Santiago, foi o “comandante Che Guevara do Modernismo brasileiro”.²⁴

Mais uma vez, palavras que coincidem perfeitamente com o que o próprio Oswald dizia. Na Conferência de 1923, na Sorbonne, sobre as transformações culturais do Brasil de então, Oswald disse: “O Brasil, sob o céu deísta, toma consciência do seu futuro”²⁵. Mais de duas décadas depois, em conferência de 1948, dedicada às transformações do interior do Brasil, ele definia o movimento antropófago como um indianismo, só para mais claramente distingui-lo da exaltação romântica dos índios, e antecipava: “Hoje a Antropofagia só pode se enriquecer com a orientação que tomaram os estudos sociológicos contemporâneos.”²⁶

Oswald foi o grande “teórico da multiplicidade”, diz então Viveiros de Castro, e “hoje, todo o mundo está descobrindo que é preciso hibridizar e mestiçar (...)”.²⁷ Em que consiste, hoje, então, a atualidade do movimento antropófago oswaldiano? Por exemplo, os movimentos de crítica da propriedade intelectual: “O *Creative Commons* está tentando consagrar do ponto de vista jurídico o processo de hibridização, a antropofagia, o saque positivo, o saque como instrumento de criação. Estão tentando fazer com que o saque e as dádiva possam se articular”²⁸. As implicações políticas são evidentes.

Ao responder sobre se prefere o saque ao dom, o antropólogo brasileiro

²³ Entrevista por Pedro Cesarino e Sérgio Cohn, *Revista Azouge-Saque/Dádiva*, n. 11, jan. 2007, Rio de Janeiro, Programa Cultura e Penamento, MinC, p. 11.

²⁴ “Sobre plataformas e testamentos” (1991) in Oswald de Andrade, *Ponta de Lança, Obras Completas*, Globo, São Paulo, (1945), 2000, p.22.

²⁵ “O esforço intelectual do Brasil Contemporâneo”, in Oswald de Andrade, *Estética e Política*, cit. p. 38.

²⁶ “O sentido do Interior”, Oswald de Andrade, *Estética e Política*, cit., p. 199.

²⁷ *Revista Azouge-Saque/Dádiva*, Cit., p. 12.

²⁸ *Ibid.*, p. 16

responde: “Nós temos que virar Robin Hood. Saquear para dar. O ideal é mesmo tirar dos ricos para dar aos pobres. (...). A antropofagia o que é? Tirar dos ricos. Entenda-se: ‘vamos puxar da Europa o que nos interessa’. Vamos ser o outro em nossos próprio termos. Pegar a vanguarda européia, trazer para cá, e dar para massas”. Este é o sucesso da antropofagia, conclui Viveiros de Castro, depois de citar uma das grandes “fórmulas” de Oswald: “a massa ainda comerá o biscoito fino que fabrico”.²⁹

Oswald e a valorização da mestiçagem: como linha de fuga e constituição da liberdade

A antecipação oswaldiana, portanto, tem apreendido a dinâmica brasileira, entre a herança da colonização européia e a projeção para o devir. Oswald viu, no Brasil que entrava na modernidade, “um país do futuro”; não do ponto de vista da dinâmica de construção de uma trajetória nacional de desenvolvimento, mas sob a perspectiva do desenvolvimento da relação brasileira (indígena) à alteridade colonial.

A radicalidade de Oswald está, justamente, em ter posto no coração de sua proposição teórica e política as dinâmicas constituintes da mestiçagem brasileira e, a partir disto, em ter atualizado o ponto de vista Tupi. Um ponto de vista índio que, como Viveiros de Castro destacou, nada tem a ver com o indianismo e a busca de raízes tropicais de alguma identidade nacional.

A revolução antropofágica, à medida em que projetava os índios no mundo, fundava-se numa teoria da multiplicidade, não em alguma teoria da diversidade. O anticolonialismo não era, ali, um nacionalismo e, ainda menos, algum isolacionismo, mas uma máquina de guerra para pilhar da Europa dos ricos “o que nos interessa”. O anticolonialismo, em relação ao exterior, implicava, de fato, um anticolonialismo dirigido contra o “colonialismo interno que trata os povos indígenas como obstáculos à padronização da nacionalidade”³⁰. O anticolonialismo antropofágico implica superar qualquer manobra que vise a explicar os impasses brasileiros apenas por determinantes exógenos; e não se compromete com nenhuma aliança de tipo nacional. A resposta que a América Latina tem de dar à alienação cultural é aprofundar ainda mais a mestiçagem e a hibridização com os fluxos mundiais.

²⁹ Ibid., p. 18.

³⁰ Eduardo Viveiros de Castro, “Prefácio” a Ricardo Azambuja Arnt, Stephan Schwartzman, *Um Artífice Orgânico. Transição na Amazônia e Ambientalismo*, Ed. Rocco, Rio de Janeiro, 1992, p. 16.

Ora, numa obra tão vasta e tão complexa, com aberturas literárias, políticas e filosóficas, como a de Oswald, há fases, passagens. Mas não cremos que se possa falar de rupturas e revisões, como fazem vários de seus críticos.³¹ A obra de Oswald, ao contrário, é atravessada, desde o início, por uma potência da qual derivam, simultaneamente, suas dimensões estéticas e suas dimensões políticas. Esta potência traça uma linha de fuga marcadamente contínua. Uma linha que, de um lado, acompanha as dinâmicas de constituição da liberdade; e, de outro lado, acompanha os processos (ontológicos) de produção da hibridização. Dentre as muitas referências que cabem aqui, *Sol de meia-noite*, artigo publicado em 1943, não poderia ser mais adequado a nosso propósito. Depois de afirmar que “a Alemanha racista (...) precisa ser educada pelo nosso mulato, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México, pelo africano do Sudão. E precisa ser misturada de uma vez para sempre. Precisa ser desfeita no *melting-pot* do futuro. Ela precisa mulatizar-se”³². A mestiçagem, a hibridização é uma linha de fuga. O êxodo é terreno de luta: “Fugir mas, fugindo, procurar uma arma.”³³ Em seguida, Oswald liga esta linha à constituição da liberdade: “Pela liberdade, nós também, os da América, somos capazes de dar a vida. Toda a história de nosso continente, principalmente a história rica, dramática e colorida na América Latina, é coriscada por gestos libertários”³⁴. Se, em 1943, o combate contra o fascismo ocupa totalmente o horizonte, já em 1944 Oswald qualifica seu conceito de liberdade de modo mais geral e, para isto, cita a famosa frase de Spinoza: “O fim da República não é dominar nem manter os homens sob o medo e submete-los a outros homens. Não é o fim da República metamorfosear transformar homens racionais em bestas ou em máquinas, mas o contrário. Em uma palavra, o objetivo da República é a liberdade.”³⁵

³¹ Não é nosso objetivo reconstituir o conjunto dos trabalhos de análise e crítica da obra de Oswald de Andrade. Nos limitamos a um exemplo, no qual aparece claramente a tentativa de recortar a obra em fases diferentes e contraditórias, e fazer, de certo modo, um balanço do fracasso. É o caso de Benedito Nunes, que vê, na trajetória de Oswald uma espécie de parêntese (o da militância marxista), em torno da qual haveria abjurações, rupturas e retornos. Ver « A antropofagia ao alcance de todos » in Oswald de Andrade, *A Utopia Antropofágica*, Obras completas, Globo, 3 edição, São Paulo, 2001, p.7. Voir também, de Benedito Nunes, « Ponta de Lança », *O Estado de São Paulo*, Suplemento literário, São Paulo, 21/11/1971, publicado em Oswald de Andrade, *Ponta de Lança, Obras Completas*, (1945) Globo, 2000.

³² Oswald de Andrade, *Ponta de Lança, Obras Completas*, Editora Globo, (1945), 2004, São Paulo, pp. 122.

³³ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, (1977), Flammarion, Paris, 1996, p. 164.

³⁴ Oswald de Andrade, *Ponta de Lança*, cit. , p. 123.

³⁵ « Aspectos da pintura através de Marco Zero », conferência pronunciada em 15/8/1944, na CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais 272
Ano 2, Volume 4, Agosto 2008

Não há portanto qualquer ruptura entre o trabalho de criação e de crítica, mas as convulsões do engajamento militante nas diferentes condições materiais da luta política de sua época. O engajamento estético, político e literário de Oswald faz-se sempre num esforço de liberação afirmativa, não-dialética. Aí se vê a imensa clareza da clivagem, do *divisor de águas* como ele o definia, em relação aos demais modernistas, que deslizavam para o nacionalismo xenófobo e fascista que jamais escapou da irresistível ironia de Oswald.³⁶

É precisamente em relação às questões da mestiçagem que Oswald mostra os níveis mais altos de criatividade conceitual, lingüística, estética e de engajamento político. No campo da mestiçagem e da hibridização, forma e conteúdo coincidem perfeitamente – e manifestam uma potência de libertação sempre intacta e renovada. Sua linguagem não é só conotativa; ela mesma é mista e mestiça. Nesta dinâmica de resistência e de criação, sua “brasilidade” é incompatível com qualquer tipo de xenofobismo nacionalista. Esta “brasilidade” já estava presente no *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924) e é radicalizada no *Manifesto Antropófago* de 1928. No primeiro, reivindica a contribuição milionária de todos os erros: “Como falamos. Como somos”. A poesia de exportação deve portanto basear-se numa língua “natural e neológica”. “Temos uma base dupla e presente – a floresta e a escola. (...) Obuses de elevadores, cubos de arranha-céus e a sábia preguiça solar.”³⁷

Quando os acadêmicos ilustres tentam construir uma língua independente da Europa, um português brasileiro, Oswald já está preocupado com o “jargão das grandes cidades brasileiras, onde começa a brotar, em São Paulo principalmente, uma surpreendente literatura de novos imigrantes”.³⁸ São Paulo e as fazendas de café foram a grande inspiração dos modernistas, primeiro; e dos antropófagos, depois. E São Paulo funcionava como o grande caldeirão onde as diferentes raças tornavam-se uma única sopa. Oswald dizia que as raças caldeavam-se.³⁹ Nada a ver com alguma sopa na qual

Exposição Brasileiro-Norte-americana de Arte Moderna. Publicada em Oswald de Andrade, *Ponta de Lança, Obras Completas*, Cit., p. 183.

³⁶ As frases irônicas sobre Ricardo Cassiano e Plínio Salgado estão entre as mais citadas, além daquelas compostas pelas mixagens lingüísticas, isto é, elas mesmas marcadas pela “riqueza dos erros milionários” dos quais Oswald falava.

³⁷ “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”, in Oswald de Andrade, *A utopia antropofágica*, Obras completas, Cit. pp. 42-4.

³⁸ “O esforço intelectual do Brasil Contemporâneo”, in Oswald de Andrade, *Estética e Política*, cit. p. 34.

³⁹ “O Sentido do Interior”, 1948, Cit. 191.

todas as diferenças desaparecessem e cedessem lugar a alguma identidade que, embora mestiça, fosse homogênea e nacional. O que interessa ver é que a antropofagia é a multiplicação das diferenças; não o caldo, mas o ‘caldeamento’.

Não é acaso que Oswald se encaminhe, de um certo modo, dos primeiros esforços para construir a idéia ou a imagem de um povo brasileiro (no final do século 19), até a afirmação madura do mesmo projeto, ao longo dos anos 1930. Oswald está portanto no meio do caminho, como uma virada revolucionária, entre *Os Sertões* (1901) de Euclides da Cunha e *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freyre. Pode-se dizer, esquematicamente, que em *Os Sertões* a potência da mestiçagem (a composição étnica do sertanejo) aparecia ainda bruta, na monstruosidade das condições de vida dos habitantes do *Sertão* e na brutalidade dos combates que opunham os moradores de Canudos ao exército republicano e nacional. Mas em Euclides já havia uma ruptura, o pessimismo de um Machado de Assis já havia sido ultrapassado pela aparição de uma esperança do povo e de sua mística. Melhor: em *Os Sertões*, anunciam-se uma nova terra e um novo povo.⁴⁰

Em Freyre, com *Casa Grande e Senzala*, entramos numa análise sociológica bem mais sofisticada que, além do mais, corresponde a um movimento preciso do projeto de construção nacional, com a chegada de Vargas ao poder e os primeiros passos do projeto nacional-desenvolvimentista. Oswald vê as coisas também nestes termos. Já em 1923, bem no início de sua trajetória política e estética, ele mobilizava o autor de *Os Sertões* para o público brasileiro: “Excelente contribuição, entretanto, trouxe-nos um homem de ciência, Euclides da Cunha, escritor poderoso, engenheiro e geólogo que, como oficial do Exército, fez parte da repressão de uma revolta mística que convulsionou o Estado da Bahia; e ele fixou em seu livro *Os Sertões* o cenário, a alma e a vida daquela população oriunda do aventureiro e da mestiça”⁴¹. As referências a Gilberto Freyre são muitas. Sua sociologia é explicitamente mobilizada em termos políticos, também em relação aos conflitos que atravessarão o movimento modernista, justamente com a cisão entre os modernistas que serão “antropófagos” e os que formarão o grupo *Verde & Amarelo* que, adiante, adotarão o nome *Anta*. Assim, já em 1937, Freyre é citado, em artigo publicado no jornal *O Estado de S.Paulo* dedicado à

⁴⁰ “O caminho percorrido”, Conferência pronunciada em Belo Horizonte, in Oswald de Andrade, *Ponta de Lança, Obras Completas*, Editora Globo, (1945), 2004, São Paulo, p.173.

⁴¹ “O esforço intelectual do Brasil Contemporâneo”, in Oswald de Andrade, *Estética e Política*, cit. p. 32.

cisão do modernismo, como, com Sérgio Buarque de Hollanda, um dos intelectuais que “se dirigiam” para a esquerda: “muita gente direita pode não estar na ‘direita’”.⁴² Oito anos mais tarde, Freyre é citado para reforçar esta idéia: “(...) a voz culta e poderosa do autor de *Casa Grande e Senzala* [afirmava] que a Antropofagia salvou o movimento [modernista] de 1922”.⁴³

Para Oswald de Andrade, o elo entre Freyre e Euclides da Cunha é então bem claro: “De um certo modo, *Casa Grande e Senzala*, em 1948, é um complemento de *Os Sertões* de Euclides, pois estuda a fixação dos engenhos enquanto a gravura euclidiana exprime a resistência do elemento místico em torno de um chefe nômade”.⁴⁴ No meio desta deriva, o movimento antropofágico. De fato, é pelo Manifesto Antropófago que Oswald, ao mesmo tempo, mantém seu projeto anticolonial brasileiro e abre uma formidável linha de fuga que lhe permite escapar do curto-circuito nacionalista e nativista dos modernistas que aderiram ao Integralismo.⁴⁵ Por isto, Oswald dirá, ao longo de toda a vida, que a Antropofagia fora o divisor de águas entre a direita e a esquerda modernistas. “Abandonamos os salões e nos tornamos os vira-latas do modernismo”. Vira-latas que “comeram cadeia, passaram fome, (...). É que a Antropologia salvava o sentido do modernismo e pagava o tributo político de ter caminhado com decisão para o futuro”.⁴⁶

A hibridização não é projeto abstrato, mas uma prática. É bem provável que Oswald tenha descoberto o Brasil num quarto de hotel, “provavelmente em Paris”⁴⁷, assim como Freyre descobriu o Brasil em Columbia”, nos EUA. Paulo Prado, aliás, escreveu, na introdução à *Poesia Pau Brasil* em 1924: “(...) numa viagem a Paris, do alto de um *atelier* da *Place de Clichy* – umbigo do mundo – [Oswald] descobriu,

⁴² “O Divisor de Águas Modernistas”, set./1937, in Oswald de Andrade, *Estética e Política*, cit. p. 55.

⁴³ “Informe sobre o modernismo”, Conferência em 1945, em São Paulo, in Oswald de Andrade, *Estética e Política*, cit., pp. 105.

⁴⁴ “O sentido do Interior”, in Oswald de Andrade, *Estética e Política*, cit., p. 197.

⁴⁵ Modernistas reunidos nos movimentos Verde Amarelo e Anta. Entre os quais Cassiano Ricardo, Plínio Salgado e Menotti del Picchia.

⁴⁶ Oswald de Andrade, *Ponta de Lança, Obras Completas*, Editora Globo, (1945), 2004, São Paulo, pp. 167.

¹ Ibid.

⁴⁷ Eduardo Viveiros de Castro, *Azougue*, cit., p. 13.

deslumbrado, a sua própria terra”.⁴⁸ Oswald não teria sido mais explícito nem mais consciente de sua própria hibridização. Depois de haver fustigado com violência a “xenofobia tristes” de uma “macumba para turistas” dos modernistas de direita, afirma com energia sua inspiração estrangeira: “se alguma coisa eu trouxe das minhas viagens à Europa dentre as duas guerras, foi o Brasil mesmo”.⁴⁹ Aliás, é à leitura de Montaigne que ele atribui a própria intuição antropofágica.⁵⁰

Pode-se dizer que os maiores brasilianistas são, eles mesmos, produtos desta troca de pontos-de-vista que teve, por precursor, o canibalismo *Tupinambá*. Viveiros de Castro, assim, opõe-se violentamente à noção de “*idéias fora do lugar*” desenvolvida por Roberto Schwartz: “esqueça-se o clichê marxista sobre as idéias fora de lugar, ele próprio um pouco deslocado e anacrônico”.⁵¹ De um lado, as idéias são sobre o lugar; de outro, propagam-se por devoração, por hibridização. Assim, referindo-se a Sérgio Milliet⁵², Oswald falava de um naufrago “[cu]as] inocentes carnes genebrinas facilmente devoramos”.⁵³ O Brasil, dizia, nada mais era senão “deglutição pura”.⁵⁴

De fato, Roberto Schwarz reconhece que “nada [foi] mais aberto a influências estrangeiras que o modernismo de 1922”. Ao mesmo tempo, Schwarz articula esta visão positiva de abertura, com o combate que sempre atravessou a esquerda brasileira (e latino-americana mais em geral) no processo de construir uma idéia de povo, a noção de “cultura popular”. De um lado, então, tínhamos o modernismo que transformava a realidade popular em elemento ativo da cultura brasileira, do projeto nacional. De outro, havia um nacionalismo programático que se afundava no pitoresco e, embora sem querer, assumia como ‘autênticos’ aspectos que derivavam de nossa condição de república de bananas.⁵⁵ Schwarz insiste: “o problema não é de ser a favor ou contra o

⁴⁸ Oswald de Andrade, *Pau Brasil*, (1925) Obras Completas, Globo, São Paulo, 2003, p. 89.

⁴⁹ Oswald de Andrade, *Ponta de Lança, Obras Completas*, Cit., pp. 165-6

⁵⁰ Oswald faz referência ao capítulo dos *Essais* de Montaigne « Aux Cannibales ». *O Antropófago*, in Oswald de Andrade, *Estética e Política*, cit., p.255.

⁵¹ Viveiros de Castro, Prefácio a, Ricardo Azambuja Arnt e Stephan Schwartzman, *Um Artificio Orgânico. Transição na Amazônia e Ambientalismo*, Rocco, Rio de Janeiro, 1992, Cit. p. 16. Ver também *Azougue*, cit., p. 12.

⁵² Um dos membros do movimento modernista, suíço, de origem.

⁵³ “Sex-appel-genário”, discurso de agradecimento, no Automóvel Club de São Paulo, 26/3/1950, in Oswald de Andrade, *Estética e Política*, cit., p. 129.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Roberto Schwarz, “Cuidado com as ideologias alienígenas” “in Benjamin Abdala Jr e Salete de Almeida Cara (orgs.) *Moderno de Nascimento. Figurações críticas do Brasil*, Boitempo, São Paulo, 2006) CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais 276
Ano 2, Volume 4, Agosto 2008

influxo externo, mas de considerá-lo – como a tradição nacional – em uma perspectiva popular”.⁵⁶ Resta saber de que povo se fala!

Ora, como veremos, a questão é precisamente esta construção do nacional-popular ou, em termos mais gerais, a construção da idéia de povo. Uma questão que, no Brasil republicano pós-abolição da escravatura, obriga a compreender o modo como se enfrentou, no Brasil, o quebra-cabeça no qual se converteram a herança colonial escravagista e a atualidade da migração. O quebra-cabeça era de tipo étnico e apresentava-se como uma vasta mistura de etnias, populações e línguas em território também muito vasto, cujas linhas de horizonte conectavam-se aos fluxos de migrantes e à passagem das formas de dependência coloniais (ou neocoloniais), às formas de dependência típicas do imperialismo. Benedito Nunes diz bem, sobre o violento conflito interno ao modernismo, entre a deriva esquerdista e comunista de Oswald e o fascismo tropical de Cassiano e Plínio: “Não foi o prazer de discutir que pôs [os modernistas] em grupos antagonistas. Foi um antagonismo que se pode perceber no *sentido étnico* invocado pelos dois grupos opostos, que os obrigava ao prazer de debater”.⁵⁷

De fato, não foi nem um debate acadêmico nem uma tranqüila disputa intelectual. Tratava-se de um violento conflito social e político, atravessado em profundidade por inumeráveis linhas de cor, de classe, de etnia e de língua. Um conflito cuja complexidade desdobrava-se mediante as condições específicas nas quais de disputava e se consolidava a transição do escravista ao trabalho livre, com o processo e os temas da modernização e do desenvolvimento que a modernização implicava. Uma transição marcada pelas relações de forças na agricultura, às quais corresponde perfeitamente a citação de Plínio “o Jovem”, por Oswald, num dos grandes afrescos

– entrevista concedida em 1976, p. 48. A relação entre Roberto Schwarz, marxista fortemente influenciado pela Escola de Frankfurt, e o modernismo antropofágico de Oswald mereceria artigo inteiro. Digamos que Schwarz e os marxistas em geral eram muito fortemente ‘incomodados’ pela deriva modernista, que viam como alguma espécie de conciliação estética de elementos negativos do passado, e do progresso. Nunca ultrapassaram o pensamento binário. De qualquer modo, com Oswald de Andrade, Schwarz mantém uma posição positiva. É o caso, por exemplo, de seu artigo « A Carroça, o Bonde e o Poeta Modernista », *Que Horas São ? Ensaios*, Companhia das Letras, São Paulo, 1987. Mas sobre o tropicalismo – movimento político-cultural dos anos 1960, fortemente inspirado pela antropofagia de Oswald de Andrade, Schwarz desenvolverá uma crítica extremamente violenta: « Sobre o fundo ambíguo da modernização, a divisa entre sensibilidade e oportunismo, entre crítica e integração é incerta ». « *Cultura e Política, 1964-1969* » (publicada, inicialmente, sob o título « Remarques sur la culture et la politique au Brésil, 1964-1969 », *Les Temps Modernes*, n.288, Paris, juillet 1970) *Cultura e Política*, Paz e Terra, São Paulo, p. 30.

⁵⁶ Ibid. p.49.

⁵⁷ Benedito Nunes, “a utopia antropofágica ao alcance de todos”, cit., pp. 24-5.

históricos e filosóficos de sua produção tardia: “*Latifundia perdidere Italiam*”.⁵⁸ Os latifúndios arruinaram o Brasil e reduziram o impacto e o alcance da transição para fora da escravatura.

Ora, é preciso refletir sobre as condições da transição para fora da escravatura, para ver se o deslocamento do quebra-cabeça da construção do “povo” brasileiro e da nacionalidade proposto pelos antropófagos e, depois, pela sociologia de Freire, conseguiu mediar os conflitos que caracterizaram o trânsito e as novas relações sociais de produção. Em outras palavras, trata-se de perguntar se os trabalhos de Freyre, de Oswald e, mais em geral, o discurso sobre a mestiçagem foram, num segundo momento, mobilizados para resolver – do ponto de vista do poder – o quebra-cabeça da construção de um povo, para o então nascente projeto nacional.

Falando sobre a experiência do governo Lula (em 2006), Viveiros de Castro diferencia dois tipos de “soluções”, dois tipos de projetos “chamados de nacionais”, que dividem ao meio o governo. De um lado, temos “um projeto nacional clássico, no mau sentido da palavra, que consiste em inventar (ou descobrir) essa coisa chamada de ‘identidade nacional’”. De outro lado, o projeto pelo qual, diz ele “nós temos que ‘desinventar’ o Brasil”. Nesta segunda perspectiva, não se trata de um projeto nacional, mas pós-nacional, não “só nós, Viva o Brasil”, mas o “tudo é Brasil”.⁵⁹ Ora, esta linha de demarcação já não estava também bem clara e potente no discurso da mestiçagem que se desenvolveu depois de Euclides da Cunha até Gilberto Freyre, passando, justamente, por Oswald ? De um lado, esta demarcação reproduz o conflito que opunha os antropófagos ao grupo fascista e xenófobo da Anta – sobre a questão étnica. De outro lado, uma vez que o discurso da mestiçagem tornou-se dominante, não é nas nuances – às vezes tão finas, às vezes tão grosseiramente violentas – de uma gestão dos fluxos da hibridização que a problemática da mestiçagem foi capturada pelo poder, por uma gestão do racismo pelos fluxos?

O que era a antropologia cultural e política *Tupinambá* em relação, não à alteridade dos colonizadores portugueses, mas em relação à alteridade dos escravos ‘importados’ da África? Que antropofagia, que devir-Brasil foram mobilizados pelos escravos libertos, ante a alteridade dos fluxos dos imigrantes estrangeiros que começaram a povoar massivamente cafezais paulistas que tanto inspiraram o

⁵⁸ “O antropófago”, Cit. p. 262. [Os latifúndios arruinaram a Itália].

⁵⁹ *Azougue*, cit., pp. 12.

movimento modernista em geral, e Oswald em especial?

Este artigo não visa a responder ao conjunto destas interrogações. Mas nos parece interessante discutir a atualidade revolucionária e constituinte do Manifesto Antropófago à luz destas questões, na perspectiva indicada por Viveiros de Castro, quer dizer, na perspectiva do devir-Brasil do mundo.

Nada melhor, para esta reflexão, do que a pôr à prova do debate atual sobre o racismo no Brasil: a clivagem que atravessa o governo Lula sobre o projeto nacional reproduz-se particularmente no plano das políticas de combate à discriminação racial. Estas reflexões são tanto mais importantes quanto mais se lembra que a hegemonia do discurso da mestiçagem transformou-se em discurso oficial, nacional, dito republicano, sobre a inexistência de racismo no Brasil.

Racismo e mestiçagem no Brasil contemporâneo

No Brasil, desde o final dos anos 1990, a hegemonia do discurso da “democracia racial” foi fortemente questionada por uma nova geração de estudos sociológicos e estatísticos que, depois de estudos dedicados às desigualdades, estabeleceram a manifesta correlação entre estratificação social e “cor” da pele.⁶⁰ O que o movimento negro afirmava sem sucesso desde os anos 40 converteu-se em uma espécie de evidência “científica”.⁶¹ O destaque que o discurso neoliberal dava à questão das desigualdades, para construir uma legitimidade social à renúncia ao crescimento em nome de políticas de estabilização macroeconômica, encontrava assim um eco nos esforços para definir novos instrumentos para quantificar os elementos qualitativos do desenvolvimento.⁶²

⁶⁰ Ver, sobre isto, Luciana Jaccoud e Nathalie Beghin (Eds), *Desigualdades Raciais no Brasil: um Balanço da Intervenção Governamental*, Brasília, DF, IPEA, 2003. Roberto B. Martins, *Desigualdades e Discriminação de Gênero e de Raça no Mercado Brasileiro de Trabalho no Final do Século XX*, Relatório apresentado à OIT, Brasil, abril de 2003. Ricardo Henriques, *Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de vida na década de 90*, IPEA, Textos para a discussão n. 809, 2001., Rio de Janeiro. Ver também Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (eds), *Origens e Destinos: desigualdades sociais ao longo da vida*, Topbooks, Rio de Janeiro, 2003, sobretudo Carlos Antonio Costa Ribeiro, « Estrutura de classes, condições de vida e oportunidades ».

⁶¹ Ver Edward Telles, *Racismo à Brasileira: uma nova perspectiva sociológica*, Relume Dumará, Rio de Janeiro 2003.

⁶² Fazemos referência aqui à difusão de métodos de cálculo de índices de desenvolvimento humano e aos trabalhos da escola de Amartya Sen. Para o debate no Brasil, ver Celso Scalon (ed), *Imagens CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais* 279
Ano 2, Volume 4, Agosto 2008

A porcentagem de pretos e de pardos nas camadas pobres e extremamente pobres começava a aparecer sempre claramente mais alta que sua participação na composição demográfica. Uma repartição desigual cujo declínio sistemático aparece nos estudos estatísticos em todos os recortes: educação, violência, moradia etc. A correlação que se observava entre desigualdade social (em termos de nível de renda e hierarquização social do trabalho) e cor da pele, rapidamente encontrou uma base “objetiva”. Rapidamente se produziram muitas linhas de discriminação claramente racializadas, dificilmente compatíveis com o consenso oficial sobre a harmonia das relações inter-raciais, de que o Brasil seria o teatro, depois da abolição da escravatura.

Estes questionamentos “estatísticos” terminaram por reforçar as tentativas de abrir brechas inovadoras no nível das políticas de combate ao racismo, notadamente a adoção do modelo norte-americano da *affirmative action* (ação afirmativa). Este novo debate concentrar-se-ia e articular-se-ia em torno das condições de acesso ao ensino. De um certo modo, era inevitável que assim fosse, quase ‘natural’. As universidades brasileira exibem níveis escandalosos de exclusão e um modo simplesmente iníquo de recrutamento de novos alunos. De um lado, as universidades públicas (federais e estaduais) oferecem vagas suficientes para apenas 2,5% dos jovens em idade de frequentá-las. De outro lado, o sistema privado absorve 7% do mesmo total. Ao todo, se se somam dos dois segmentos, chega-se a apenas 10%. É ainda mais inquietante que o acesso ao sistema público – que oferece ensino de qualidade e inteiramente gratuito – seja regido por um exame vestibular no qual só são bem-sucedidos os alunos que possam pagar por cursos pré-vestibulares (ou egressos de escolas privadas), chances que diminuem em correlação direta com o prestígio social e econômico atribuído às diferentes escolas. Candidatos egressos de escolas públicas têm mínima probabilidade de entrar nas faculdades públicas e praticamente nenhuma probabilidade (salvo raríssimas exceções) de entrar nas mais prestigiadas. Trata-se, aí, de um nível de exclusão incompatível com as dinâmicas do capitalismo contemporâneo, cada vez mais organizado a partir da economia do conhecimento e da difusão social dos processos de inovação e de mobilização produtiva. Ora, a correlação entre cor da pele e exclusão é visível: basta andar por qualquer campus de qualquer universidade pública, inclusive em Salvador (Bahia) – onde a população negra e mestiça é maioria na população.⁶³

da *Desigualdade*, Editora UFNG e Iuperj, Belo Horizonte-Rio de Janeiro, 2004.

⁶³ A Universidade Federal da Bahia, vale anotar, é uma das que implantou um sistema de quotas.

O debate sobre o racismo e as primeiras políticas de ação afirmativa concentraram-se justamente sobre a crítica do sistema de acesso ao ensino superior. No início da década, a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro votou uma lei que fixava critérios de discriminação positiva para acesso à prestigiosa Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). A mesma medida foi adotada por número crescente de universidades federais, no quadro do regime de autonomia universitária; a medida foi transformada, pelo governo Lula em projeto de lei articulado a um conjunto de políticas de reforma universitária que visam, dentre outros objetivos, a aumentar o número de estudantes e a democratizar as condições de acesso.

Ora, esta generalização das medidas de ação afirmativa, tanto quanto a instituição, sempre pelo governo Lula, de um ministério da igualdade racial (que elaborou um Estatuto da Igualdade Racial) suscitou o que bem se pode descrever como um verdadeiro cataclismo. De um lado, a onda de oposição às medidas afirmativas não impediu que aumentasse o número de universidades federais que adotaram – graças ao instituto da autonomia universitária – os dispositivos da ação afirmativa. De outro lado, conseguiu bloquear os dois projetos de lei: o da ação afirmativa e o do Estatuto da Igualdade Racial. A oposição a estes projetos é conduzida, com extrema violência, pelos grandes veículos de mídia. Esta atitude dos grandes grupos midiáticos, em relação ao governo Lula não é exceção, mas é a regra; e mostra bem a força dos preconceitos racistas em relação a um Presidente que não nasceu da elite: é um mestiço, um migrante nordestino sem educação formal. Estes preconceitos são tanto mais gratuitos quanto se sabe que o governo Lula, apesar de extremamente moderado, conseguiu resultados muito bem-vindos, se consideram as últimas décadas, no plano social, econômico e das relações internacionais.

Nosso objetivo não é, evidentemente, reconstituir aqui este debate político e midiático. Contudo, há elementos daquela polémica que são surpreendentes: à afirmação já tradicional, segundo a qual não haveria racismo no Brasil, acrescentou-se um discurso que, apoiado em algumas teses de antropólogos, definia a ação afirmativa não só como ineficaz (ou inútil), mas também como perigoso instrumento de construção do racismo. Assim, enquanto o diretor de jornalismo da mais importante rede de televisão (privada) publica um livro intitulado “Não somos racistas”⁶⁴, suas pretensões intelectuais e universitárias são “ratificadas” pela introdução escrita por uma

⁶⁴ Ali Kamel, *Não somos racistas*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2006.

antropóloga da Universidade Federal do Rio de Janeiro.⁶⁵

Ora, assim como o recrutamento e seleção de alunos universitários não pode, por si só, explicar a profundidade da polêmica, o discurso das elites não tem, tampouco, a legitimidade social necessária para bloquear os diferentes projetos de lei para a ação afirmativa. De fato, a oposição às reivindicações do movimento negro e aos projetos de lei do governo Lula (no primeiro e no segundo mandato) é transversal e ecoa também entre os grupos de esquerda, em todos os níveis. Há resistências importantes também dentro do governo, de seu principal partido (o Partido dos Trabalhadores, PT) e também no seio da extrema esquerda.⁶⁶

Se deixamos de lado as argumentações grosseiramente conservadoras, da defesa da meritocracia, a rejeição das políticas afirmativas baseia-se numa dupla afirmação: o Brasil é um país no qual a mestiçagem generalizada não impede as discriminações, mas, por um lado, o Brasil limita drasticamente as discriminações e, por outro lado, a ação afirmativa só fará agravar e amplificar as dimensões raciais daquelas clivagens. É o mesmo que dizer que a ação afirmativa terminará por explicitar as dimensões racistas das discriminações. Em vez de combater, reforçará o racismo. Ainda pior, a ação afirmativa e o Estatuto da Igualdade Racial re-introduziriam o racismo no Brasil e, isto, mediante políticas de inspiração norte-americana, ou seja, inspiradas num modelo segregacionista que nada tem a ver com o modelo de mestiçagem típico do Brasil. Exemplo forte, aí, é o dossiê dedicado a este debate, na revista universitária já citada. São sete artigos, três dos quais mais ou menos favoráveis, três contrários e um que oferece uma abordagem intermédia. Mas o que interessa é que os autores ‘favoráveis’ são, em dois casos, professores estrangeiros que trabalham em universidades norte-americanas; e, dos dois brasileiros, um é economista do Banco Mundial. Pode-se dizer, como já se disse aqui, que se trata de uma nova geração de idéias alienígenas, vindas do estrangeiro, “idéias fora do lugar”.⁶⁷

Ora, se abstraímos as manipulações políticas e o papel dos veículos de mídia,

⁶⁵ Ver Yvonne Maggie e Peter Fry, « Costas raciais: construindo um país dividido ? », Dossiê Ação Afirmativa, *Econômica* Revista do Programa em Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, V.6 n.1, jun./2004.

⁶⁶ Ver, por exemplo, o dossiê « Racismo, Cotas e Lutas Sociais », revista *Crítica Marxista*, Editora Revan, n. 24, 2007, Campinas.

⁶⁷ Roberto Schwarz, « As idéias fora do lugar »: *Ao vencedor as batatas*, Ed. Duas Cidades, 1977. Publicado inicialmente como « Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature », *L'Homme et la Société*, n.26, Paris, 1972.

como oposição sistemática ao primeiro governo não saído dos círculos tradicionais da elite, o discurso mobilizado é o mesmo que constitui a base do pensamento literário e sociológico brasileiro. Republicano. Um pensamento que, depois dos gaguejos do início do século 20⁶⁸, foi se afirmando com força nos anos 30, com Vargas e o Estado Novo (1937). Este discurso termina numa espécie de paradoxo: o combate ao racismo constituiria ameaça à mestiçagem, a qual não apenas distingue o Brasil dos países onde reina a herança do segregacionismo anglo-saxônico), mas impede absolutamente que se decida quem é branco, quem é negro e que é seja o que for. Voltemos ao dossiê que já citamos, representativo destes impasses e paradoxos. Fabio W. Reis, professor emérito da Universidade Federal de Minas Gerais, depois de fustigar “o artificialismo da referência a uma identidade africana”⁶⁹, por setores do movimento negro – o que é o mesmo que afirmar que existiriam identidades ‘naturais’ –, prossegue: “Trata-se da velha questão racial brasileira. Ela introduz, para começar, o difícil problema ‘técnico’ (...) de determinar quem é negro e quem não é (...)”. O que nos leva diretamente, diz ele, “(...) ao ponto ao qual se fixaram dramaticamente os equívocos do movimento negro. Pois sua postura combativa, dedicada a fixar fronteiras claras entre as raças para mobilizar os negros para a luta, levou a adotar critérios de definição racial oriundos do racismo dos EUA”⁷⁰. Pois bem, o verdadeiro racismo é apenas o norte-americano e, além disto, não se pode saber, no Brasil, quem é negro e quem não é. Em outro artigo do mesmo dossiê, uma socióloga extrai conseqüências da mesma idéia: “O preço de uma iminente tensão racial, que se observa hoje nos contextos nos quais foram introduzidas as políticas de ação afirmativa, pode ser muito alto para um país como o Brasil, cuja ontologia racial não se estrutura conforme os padrões rígidos da classificação racial”.⁷¹ Com o quê, afinal, estamos diante de uma verdadeira chantagem, sob a ameaça dos ‘perigos’ de explosão social a que a ação afirmativa poderia nos levar. De um lado, quatro anos depois deste artigo, constata-se que não houve qualquer enfrentamento racial nas universidades que aplicaram a política de quotas. De outro

⁶⁸ O primeiro artigo de Gilberto Freyre que apreendia de modo positivo a sociedade patriarcal e escravista brasileira data de 1922 e foi publicado nos EUA, “Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century”, *Hispanic American Historical Review*, 1922.

⁶⁹ “Democracia racial e ação afirmativa-Comentário ao artigo de Jonas Zoninsein, *Econômica*, cit., p. 136.

⁷⁰ “Democracia racial e ação afirmativa-Comentário ao artigo de Jonas Zoninsein, cit., pp. 136-7.

⁷¹ Monica Grin, “Experimentos em ação afirmativa: versão crítica em dois tempos”, *Econômica*, cit., pp. 151-2. Observe-se o rigor do movimento: a única referência bibliográfica a um artigo que se quer « acadêmico » aparece num livro da própria autora, anunciado como « no prelo »!

lado, se não fossem trágicas, afirmações como a que acima se lê soariam ridículas: que risco corre uma democracia racial na qual, para usar um único exemplo, em 2007, só no estado do Rio de Janeiro, a polícia matou 1.700 pessoas em confrontos armados?!⁷² E afinal chegamos ao juízo final, enunciado, desta vez, por dois antropólogos da Universidade Federal do Rio de Janeiro: “Falar de afro-descendentes no contexto brasileiro é imaginar um Brasil ontologicamente dividido entre brancos e negros. A construção de um Brasil de duas raças implica necessariamente a rejeição da mestiçagem e da democracia racial como valores positivos”.⁷³

Um outro paradoxo aparece, simetricamente aos apontados acima, de um lado, no identitarismo de alguns setores do movimento negro e, de outro lado, nas justificativas da ação afirmativa que opõem as trajetórias socioeconômicas dos negros brasileiros às dos imigrados estrangeiros. Segundo este discurso, o ‘sucesso’ dos brasileiros oriundos dos imigrantes europeus, japoneses ou médio-orientais seria devido a ações afirmativas que lhes teriam assegurado privilégios, num momento em que os escravos estavam excluídos do mercado de trabalho. Na conjunção destes dois argumentos, o identitarismo ‘negro’ perde o que nele poderia haver de dimensão funcional para organizar o movimento anti-racismo e expõe-se ao risco de aparecer como imagem especular do mecanismo do poder. Embora eticamente não se possa comparar as duas posições, esses discursos de setores do movimento negro são usados como confirmação especular da chantagem pronunciada pela retórica simploriamente antropológica da suposta ‘democracia racial’ brasileira. Assim, o recuo identitário explicita sua dimensão negativa, na medida, exatamente, na medida em que se apresenta como um discurso especular do discurso do poder e associa a condição dos negros brasileiros ao horizonte de impotência de uma opressão totalizante. Neste horizonte, somos completamente prisioneiros da dialética escravo-senhor. *Grosso modo*, este discurso opera assim: no momento da abolição, os negros libertos teriam sido abandonados a eles mesmos; a ‘prova’ deste abandono seria, precisamente, que teriam sido substituídos, no mercado de trabalho, pelos trabalhadores internacionais imigrados para cá. A desgraça dos antigos escravos seria devida à ‘exclusão’ do emprego, no momento em que o emprego passava para o regime do trabalho assalariado. O cúmulo

⁷² Para uma população de 12 milhões de habitantes. Não se fala do conjunto dos assassinados, a maioria dos quais são jovens negros e/ou mestiços.

⁷³ Ver Yvonne Maggie e Peter Fry, « Costas raciais: construindo um país dividido ? », Dossier Ação Afirmativa, *Econômica*, cit. p. 158

do cinismo escravista ou racista teria sido a exclusão dos antigos escravos, impedidos de ter acesso ao emprego assalariado, que a abolição da escravatura permitiria criar e multiplicar.

Inversamente, a inserção comparativamente mais eficaz, dos trabalhadores chegados pelos potentes fluxos da migração internacional teria sido resultado, dizem alguns militantes do movimento negro, de políticas afirmativas que visavam aos estrangeiros. A desgraça de uns seria causada pela felicidade de outros e *vice-versa!* Daí a considerar os imigrantes como obstáculos à emancipação dos negros ou, mesmo, como uma das principais causas de os negros serem discriminados, o caminho é muito curto. Por este caminho, o identitarismo deixa de ser um momento específico da construção de novas relações de força; e converte-se em fim em si. Este desdobramento, se não as justifica, parece, ao menos, dar certa legitimidade – ainda que indireta – às críticas que se fazem às políticas de “discriminação positiva” e, de qualquer modo, corre o risco de deixar que escorra pelo ralo toda e qualquer abordagem que se tente fazer em termos de mestiçagem.

Ora, os desafios dessa construção ocorrem justamente na primeira metade do século 20. Um período marcado, ao mesmo tempo, pela abolição tardia da escravatura (em 1888) e pelas diferentes vagas das migrações internacionais. Não é acaso, portanto, que os artigos da história da literatura ou, mais em geral, da crítica dedicada ao modernismo, destaquem tão fortemente esse contexto. E, isso, na esteira dos trabalhos de Roberto Schwarz e em seu clássico “As idéias fora do lugar”, já citado.

Assim, faz-se referência a um país que se modernizava e dispunha “de um excesso de terras e de uma falta de população, nenhuma indústria ou cidade povoada e manufatureira (...)”.⁷⁴ O enigma da modernização assumia, então, as feições de uma abolição da escravatura que parecia fazer da importação do estrangeiro uma corrente de idéias que não encontravam sua ‘autêntica’ inserção numa sociedade patriarcal, a qual, por sua vez, parecia incapaz de livrar-se de um período escravista muito longo. “Mesmo que se tivessem libertado do espectro da escravatura formal, nossos críticos tinham de enfrentar as massas de quase-cidadãos lançados à rua, misturados com emigrados que, há muito tempo, chegavam clandestinamente, no bojo do tráfico reativado depois do final dos anos 1930, aumentando o já grande número de desclassificados sociais”.⁷⁵ Aí

⁷⁴ Salete de Almeida Cara, Cit., p. 55.

⁷⁵ Salete, Cit., p. 56. Salete cita o historiador Luis Felipe de Alencastro.

se faz referência à situação dos anos 1930, quando o governo Vargas já havia bloqueado os fluxos de imigrantes.⁷⁶

Como podemos escapar para fora destas armadilhas especulares? Como sair dos termos desta série de paradoxos? A volta ao Manifesto Antropófago pode oferecer abordagem inovadora do debate atual em torno da luta (e das políticas) contra o racismo? Ao mesmo tempo, o debate atual sobre o racismo e a mestiçagem no Brasil pode ajudar a ver a potência do movimento antropófago no devir-Brasil do mundo (por exemplo, nos *banlieues* parisienses)? Será enfim que o Manifesto Antropófago pode nos ajudar a refletir sobre como apreender de outro modo as mesmas questões, nas metrópoles pós-coloniais de um país continental?

O devir-Sul do mundo, contra “o Sul que venceu”

Com certeza, os Antropófagos foram militantes entusiastas de uma visão da brasilidade determinada pelas dinâmicas da mestiçagem e, desta perspectiva, Oswald continuamente referia-se a *Casa Grande e Senzala*, obra fundamental da nova sociologia de Gilberto Freyre. Como dissemos, as referências a Freyre são numerosas, Oswald cita sobretudo este livro. Quando fala de trabalhos posteriores, do mesmo autor, sobre a alimentação nos engenhos de cana, o faz com certa ironia.⁷⁷ Mas nada que permita supor que se distanciasse das teses de Gilberto Freyre.

Há três elementos do discurso sobre a mestiçagem desenvolvido por Oswald que se encontram também em Gilberto Freyre e em outros sociólogos que renovaram, de modo hegemônico a partir dos anos 30, a abordagem da questão étnica brasileira. Em primeiro lugar, há o tema específico da colonização portuguesa e suas características específicas. Ao retomar – mas positivamente – as pesquisas de Paulo Prado, Sérgio Buarque de Holanda e Freyre – Oswald reafirma a dimensão ‘africana’ e mestiça dos portugueses. O segundo elemento é a mestiçagem das três raças e encontra na antropologia sua dimensão específica no contexto de um discurso mais geral. O terceiro elemento nos parece ser a intuição, que já aparece em Gilberto Freyre – desde seu artigo

⁷⁶ Sobre estes temas, nos permitimos remeter a Giuseppe Cocco e Antonio Negri, *GlobAL. Biopouvoir et lutte en Amérique Latine*, Paris, Ed. Amsterdam, 2007.

⁷⁷ Em “Atualidade d’*Os Sertões*”, Oswald faz referência a uma retirada estratégica, por Gilberto Freyre, o qual, “tendo estabelecido uma espécie de compromisso cultural com os EUA [teve de] refugiar-se na comida. O bolo o preocupa. Tortas com 24 gemas de ovos frescos! ». Texto de 1943. *Feira das Sextas*, Obras completas, Globo, cit., p. 120.

de 1922 –, de diferenciar a herança escravagista norte-americana e herança luso-brasileira. O texto que, talvez, mais concentra estes elementos é de 1943 (portanto, já claramente exposto à hegemonia já instalada da obra de Freyre) em *O Estado de S.Paulo*, “Aqui foi o Sul que Venceu”. Com a potência de sempre, Oswald toma pelo avesso a significação da guerra de secessão norte-americana. Oswald retoma aqui os temas caros a Freyre, fortemente influenciado pelo pensamento escravista clássico do Sul dos EUA.⁷⁸ Mas, enquanto a sociedade patriarcal da “Luisiânia latina, católica e mestiça” foi vencida, aqui o Sul venceu; aqui, a “cultura agrária e sentimental” foi o teatro da “boa vontade e do *melting-pot*”. Enfim, “no continente americano, o Brasil é o sul sensível e cordial que venceu”.⁷⁹ É absolutamente claro que Oswald aposta na mestiçagem e, para fazê-lo, ele mitiga – acompanhando muito de perto a pauta de Gilberto Freyre – toda a análise do sistema escravista e colonial do qual ela originou. Esta preocupação aparece claramente nos últimos parágrafos, nos quais se pergunta se, em algum lugar do Brasil meridional, sobre tudo em São Paulo, as teses racistas de Oliveira Viana encontraram alguma confirmação. Para Oliveira Viana, o Brasil teria sabido manter uma muralha racista (branca) no *caldeamento* (a sopa da mestiçagem); para responder-lhe pela negativa, Oswald lembra que “São Paulo, antes de ser parque industrial, foi o café e, portanto, a fazenda e a terra”.⁸⁰

De fato, ao acompanhar Freyre de perto, Oswald perde parte importante de sua potência. Neste caso, é obrigado a pôr, no coração da brasilianidade de São Paulo, a tradição patriarcal e escravista das fazendas de café. E perde – ou deixa temporariamente de lado –, a originalidade de sua argumentação, que é moderna e antimoderna, ao mesmo tempo. Uma outra modernidade que Oswald havia visto e vivido no cadinho das línguas e das raças de todo o planeta em que se convertera a metrópole paulista, metrópole antropófaga que continuava o *caldeamento*, depois da metade do século 19, mediante a captura de fluxos de milhões de migrantes internacionais.

Ora, se as referências sistemáticas que Oswald faz a Freyre podem explicar-se, talvez, pela conjuntura política da luta contra o nazismo e seus adeptos racistas nos trópicos, elas não põem no mesmo plano político e teórico os dois movimentos. Há

⁷⁸ John Calhoun, George Fitzhug, Edmund Ruffin, que defendiam o way-of-life patriarcal das fazendas sulistas.

⁷⁹ Oswald, Ponta de Lança, Cit. p. 108.

⁸⁰ Ibid., p. 111.

diferenças importantes. A primeira é política. A mestiçagem oswaldiana era uma postura de combate, era um campo revolucionário, campo de uma outra modernidade; para Freyre, a mestiçagem é terreno de uma conciliação, da gestão fina de um “luxo de contradições”, da *hybris* das relações carnavais que aproximavam a *Senzala* à *Casa Grande*, o escravo, ao senhor. A segunda diferença tem a ver com a própria questão da crítica ao racismo, no específico terreno da raça. Como alguns críticos de Freyre destacaram, sobretudo Ricardo Benzaquen de Araújo, no grande livro dedicado à obra de Gilberto,⁸¹ Freyre não abandona, de modo algum, o terreno biológico da análise da raça. Sua operação é bastante mais sutil. Ricardo reconstitui as diferentes abordagens do quebra-cabeça da constituição do “povo” brasileiro depois da abolição, classificadas em duas grandes posições. Uma delas é abertamente racista; via a mestiçagem como obstáculo que se tinha de superar; e a ‘solução’ seria o branqueamento que poderia ter sido determinado pelas migrações europeias. A segunda é radicalmente anti-racista (e, acrescentaríamos, antropofágica), que inverte a pergunta e afirma a positividade da mestiçagem entendida como eliminação de qualquer dimensão biológica e natural da raça; esta posição recusa até o conceito de raça! Ora, Gilberto Freyre posicionou-se numa terceira via, intermédia, entre a monogenia racista do determinismo biológico e o poligenia culturalista. Desenvolveu portanto uma terceira abordagem, fortemente influenciada pela antropologia de Boas, pela qual a dimensão biológica permanece aberta às determinações do *milieu*. A raça não desaparece: torna-se artificial ou histórica; passa a ser resultado, mais que causa.⁸²

Assim, afinal, podemos voltar, como conclusão deste artigo, ao debate atual em torno do racismo e das políticas afirmativas no Brasil. A operação que Freyre permitirá e que se consolidará na ideologia oficial da harmonia racial (ou democracia racial) implica capturar a dinâmica monstruosa da mestiçagem para, sem negar o “luxo das contradições que a caracteriza”, fixá-la em torno de uma nova raça. Resultado do meio natural e cultural (os trópicos e o patriarcado escravista, dito suave e gentil dos portugueses e dos latinos em geral), a nova raça não se torna menos mestiça, aquela mesma que serve à elite brasileira para continuar a dizer que o racismo não existe: “somos todos pardos”, somos todos cinzentos! O objetivo de Freyre (e, sobretudo,

⁸¹ Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30 (1994), Editora 34, São Paulo, 2a. ed., 2005.

⁸² Ibid., sobretudo o capítulo 1, “Corpo e Alma do Brasil”.

devido do uso sistemático que se faz de sua obra) era precisamente reduzir a multiplicidade a um; e, *en passant*, livrar-se do modernismo eugenista e anti-produtivo de um republicanismo demasiadamente positivista.

Nada a ver com Oswald. Para ele, a *hybris* monstruosa da relação entre o escravo e o senhor não é em si libertária e, portanto, não ‘salva’ o regime patriarcal. Ao contrário, o mostro é o terreno que não se pode recusar; o monstro é o campo de combate. Para Oswald, era preciso despertar a “ ‘rocha viva’ que Euclides sentiu na Stalingrado *jagunça* de Canudos”.⁸³ Esta rocha viva da nova ‘raça’ do *Sertão* existia porque lutava em Canudos, onde nada havia nem de natural nem, muito menos, de harmonioso. Não é acaso que, justamente, ao fazer referência a atualidade de *Os Sertões*, Oswald explicita suas diferenças, já em 1943, em relação a Gilberto Freyre. “Havia (em Freyre) uma tendência ao *luso*, com o objetivo de elevar o branco suspeito da primeira América ao padrão de nacionalidade. Uma espécie de réplica e contraponto ao orgulho mameluco dos paulistas de quatrocentos anos. Ambos não percebendo que os neo-imigrados – sírios, italianos, judeus – trazem para cá milênios ricos de civilização e de atividade criativa e, sobretudo, o brasão simples do trabalho”⁸⁴

A dinâmica da mestiçagem é constituinte e, portanto, é exatamente o oposto de sua fixação em qualquer novo conjunto homogêneo. Seu território é o do devir, da multiplicação de cores e, não, o da redução ao cinzento atrás do qual se organizam as modulações cromáticas do biopoder. É a continua a multiplicação das cores, contra a imagem grisalha do povo mestiço que caracteriza a mestiçagem. Os jovens negros e mestiços que lutam e produzem para a ação afirmativa constituíram, neste campo, uma inovação crítica, ao mesmo tempo, do discurso oficial da democracia racial e do multiculturalismo que, durante décadas, representava o baluarte defensivo do movimento negro. O arco-íris de cores do Brasil encontra na atualidade da luta antropofágica um novo horizonte constituinte. O que interessa não é a ambigüidade da vitória do Sul, como exaltação de seu modelo patriarcal. O que interessa é o Sul como radicalidade antropofágica, como processo de constituição pós-nacional, devir-sul do mundo. O devir-Sul do mundo contra o “Sul que aqui ganhou”!

⁸³ “Carta a Monteiro Lobato” 1943, *Ponta de Lança*, cit. p. 56.

⁸⁴ Oswald de Andrade, «Atualidade d’*Os Sertões*», *Feiras Das Sextas. Obras Completas*, Globo, São Paulo.2000, cit. p. 120.