

Teoria Crítica e Antropofagia*

Rodrigo Duarte**

Resumo: Este artigo investiga as possibilidades de aproximação entre a Teoria Crítica da Sociedade e a Antropofagia de Oswald de Andrade, tendo como ponto de partida acontecimentos quase simultâneos entre as duas correntes de pensamento. Toma-se aqui a contribuição de Horkheimer para os Estudos sobre autoridade e família, de 1935, nos quais já aparece certa confluência de Marx, Freud e Nietzsche, como termo de comparação com o Ensaio de Oswald de Andrade, A crise da filosofia messiânica, que se vale de recurso semelhante. Como conclusão, aponta-se que, em que pese a solidez filosófica com que se constituiu a Teoria Crítica, superando em muito os recursos teóricos de Oswald de Andrade, a Antropofagia se mostra mais preparada para os desafios do século XXI, na medida em que ela se constitui numa crítica contundente aos imperialismos de todas as ordens.

Palavras-chave: Max Horkheimer; Oswald de Andrade; Theodor Adorno; Matriarcado; Instituto para a Pesquisa Social.

Critical Theory and Anthropophagy

Abstract: The article focuses on the possibilities of comparing the Critical Theory of Society and Oswald de Andrade's Anthropophagy. The starting point is the events almost simultaneously occurred in the development of both currents of thought. Horkheimer's contribution to the Studies on Authority and Family, in which some confluence appears between Marx, Freud, and Nietzsche, works here as a term of comparison with Andrade's essay, The Crisis of the Messianic Philosophy, which recurs the same way. In conclusion, the article points out that, despite the philosophical solidity of the Critical Theory, overcoming Andrade's theoretical resources strongly, Anthropophagy shows itself more prepared for the challenges of the 21st Century since it contains a relentless critique of all types of imperialism.

Keywords: Max Horkheimer; Oswald de Andrade; Theodor Adorno; Matriarchy; Institut for Social Research.

* Artigo recebido em 11/12/2023. Aprovado em 11/04/2024.

** Doutor em Filosofia. Professor Titular da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. E-mail: rodrigoantonioduarte@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4524-3017>.

A proposta de aproximar a Teoria Crítica da Antropofagia, por insólita que possa parecer à primeira vista, não é totalmente nova. Mesmo sem realizar uma pesquisa mais apurada, me ocorrem dois exemplos relevantes de autores que, ainda que de modo parcial – referindo-se a apenas um autor – ou demasiadamente genérico, propuseram aproximações desse tipo. O primeiro deles se refere a Herbert Marcuse e se encontra na excelente introdução de Benedito Nunes, intitulada *A Antropofagia ao alcance de todos*, à coletânea de ensaios de Oswald com teor mais filosófico, publicada sob o título *Utopia antropofágica*. Em sua introdução, Nunes relaciona a filosofia de Oswald a tópicos do pensamento de Herbert Marcuse:

As intuições de Oswald referem-se, sobretudo a tendências dos tempos novos: o tribalismo da sociedade de massas ávida de mitos, mas também devoradora de tabus: a essência humana, tal como entrevista por Marcuse, à luz da conciliação do princípio da Realidade com o princípio do Prazer, numa sociedade sem repressão; e a conquista social do ócio canalizando, para a atividade criadora, lúdica e artística, energia dos instintos liberados (NUNES, 2011, 55).

No segundo exemplo, que poderia ser considerado excessivamente genérico, se encontra a menção, por Eduardo Subirats, à antropofagia como “uma teoria crítica da cultura moderna” (SUBIRATS, 2001, 68), assim como a constatação de uma lacuna na fortuna crítica de Oswald, a saber, o mencionado vínculo entre o pensamento antropofágico e a Teoria Crítica, que aparece aqui, de um modo quase evasivo, sob a rubrica “tradição crítica da moderna filosofia europeia”: “Tenho a impressão de que poucas vezes os comentaristas da obra de Oswald de Andrade assinalaram suficientemente esse vínculo da filosofia antropofágica com a tradição crítica da moderna filosofia europeia.” (*idem.*, p. 63).

A presente exposição tem como objetivo estabelecer um modo de relacionamento entre o núcleo da Teoria Crítica, baseando-se num texto-chave de Max Horkheimer (e, parcialmente, noutro de Theodor Adorno), e naquilo que pode ser considerado mais essencial na filosofia antropofágica de Oswald de Andrade, especialmente na sua tese *A crise da filosofia messiânica*.

1 – UM PARALELISMO CRONOLÓGICO

Tendo em vista a amplitude do tema e, diante da necessidade de começar de algum lugar, me parece que o paralelismo cronológico entre o desenvolvimento da Teoria Crítica, por um lado, e as atividades intelectuais de Oswald de Andrade, por outro, seja um ponto de partida adequado. Como se sabe, o ano de 1922 foi marcado, no Brasil, pela realização da *Semana de Arte Moderna*, em São Paulo, nos dias 13, 15 e 17 de fevereiro, a qual teve em Oswald de Andrade um de seus protagonistas. Em agosto desse mesmo ano, Felix Weil – o provedor dos recursos para o início do projeto da Teoria Crítica – procurou o ministério da cultura prussiano e a direção da Universidade de Frankfurt com a proposta de criação do Instituto para a Pesquisa Social junto àquela instituição, sendo que, em novembro de 1922, foi criado o arcabouço legal para o gerenciamento da doação feita por Weil para a criação do instituto (cf. WIGGERSHAUS, 1988, p. 28 ss.). Em janeiro de 1923, Oswald viaja para a Europa na companhia de Tarsila do Amaral, travando contato, em Paris, com alguns dos principais artistas de vanguarda daquele período, tais como Pablo Picasso, Erik Satie, Jean Cocteau, Fernand Léger, Rules Roman, Brancuse e Blaise Cendrars. Em fevereiro desse mesmo ano, o Instituto para a Pesquisa Social foi inaugurado, funcionando provisoriamente no Museu de Ciência Natural Senckenberg, em Frankfurt.

Em 1924, têm lugar o lançamento, por Oswald, do *Manifesto da poesia pau brasil* (seguido da publicação, em 1925, do livro *Poesia Pau Brasil*) e da Caravana Modernista pelas cidades barrocas de Minas Gerais. Em 22 de junho desse mesmo ano, ocorreu a inauguração do prédio definitivo do IPS (CLAUSSEN, 2003, 101). No ano de 1928, no qual Oswald de Andrade publicou o seu *Manifesto Antropófago*, Adorno se tornou redator da revista musical vienense *Anbruch* — atividade que exerceu até 1931, ano em que finalizou a sua tese de habilitação sobre Kierkegaard. Nesse mesmo ano, Oswald se filiou ao Partido Comunista Brasileiro, afastando-se, pelo menos para fins externos, de um posicionamento modernista mais radical.

O ano de 1933 é não apenas o da publicação, em forma de livro, da tese de Adorno sobre Kierkegaard, mas também o da chegada do nazismo ao poder na Alemanha, fato que ocasionou a cassação da sua *venia legendi*, i.e., de sua autorização para lecionar no ensino superior alemão. Nesse mesmo ano, Oswald publicou *Serafim Ponte Grande*, com uma espécie de retratação, no prefácio do livro, pelo papel de “palhaço de classe”

(ANDRADE, 1996, p. 38) que, segundo ele próprio, teria desempenhado na época de sua adesão ao modernismo.

Nos anos seguintes, enquanto Oswald, no Brasil, exercia atividade jornalística e literária “engajada”, Horkheimer, no início do seu período de exílio, estabelecia as bases da formulação “clássica” da Teoria Crítica da Sociedade, aproximando Marx de Freud, de Nietzsche, da sociologia contemporânea e do Idealismo Alemão. Nesse sentido, vale o registro de que esses elementos estão muito mais bem caracterizados no texto teórico, introdutório aos *Estudos sobre autoridade e família*, de autoria de Horkheimer, redigido em 1935, do que no ensaio programático *Teoria tradicional e teoria crítica*, de 1937. Por esse motivo, destacar-se-ão, aqui, alguns tópicos fundamentais da Teoria Crítica que comparecem explicitamente nesse texto.

2 – O MARXISMO HETERODOXO DA TEORIA CRÍTICA

A contribuição de Horkheimer nos *Estudos sobre autoridade e família* está dividida em três partes, sendo a primeira intitulada “Cultura”, a segunda “Autoridade” e a terceira “Família”. No que tange à primeira parte, destaca-se um ponto de vista em que, tendo como base uma concepção materialista da história, na qual a economia desempenha papel preponderante, o autor assinala a pertinência da estrutura psíquica dos indivíduos na formação dos diversos âmbitos da cultura, tais como o religioso, o educacional, o artístico etc. Um exemplo dessa postura encontra-se no seguinte trecho:

Para a compreensão do problema de porquê uma sociedade funciona de um determinado modo, porque ela se mantém íntegra ou é apreendida em dissolução, é necessário, portanto, o conhecimento da respectiva constituição psíquica das pessoas nos diversos grupos sociais, o saber de como se cria o seu caráter em conexão com todas as potências culturais da formação do tempo. Conceber o processo econômico como fundamento determinante do acontecimento significa considerar todas esferas restantes da vida social em todo o nexos cambiante com essa e não concebê-lo em sua forma mecânica isolada, mas em unidade com as capacidades e disposições – certamente desdobradas por ele próprio – das pessoas (HORKHEIMER, 1987, p. 9 et seq.).

A segunda parte, intitulada “Autoridade”, aponta para as transformações no sistema capitalista no momento da passagem do liberalismo à sua fase monopolista, na qual impera cada vez mais a intransparência nos processos econômicos regidos por forças

avassaladoras totalmente impessoais, sem uma face humana visível, com a qual se pudesse negociar ou estabelecer acordos:

O período clássico desse estado de coisas, de fato, desapareceu com o liberalismo e a capacidade individual do bom pressentimento das condições de mercado, cálculo e especulação são envolvidas na época atual, que não é mais regida pela concorrência de inúmeras existências individuais, mas pela luta de conglomerados monopolistas gigantes, na preparação abrangente de nações inteiras para contenciosos violentos. (...) A sociedade aparece, sob o modo de economia presente, tão cega quanto a natureza desprovida de consciência, pois as pessoas regulam o processo, por meio do qual ganham a vida na reunião social, não por meio de considerações e decisões comunitárias, mas a produção e distribuição de todos os víveres ocorre sobre a base de numerosas ações e embates descoordenados, de grupos e indivíduos (*idem.*, p. 33 et seq.).

A consequência dessa situação trazida pelo capitalismo monopolista é uma pronunciada irracionalidade do processo econômico, a qual ocasiona também uma enorme impotência dos implicados diante das crises cíclicas que se aprofundam progressivamente, causando perplexidade também nos próprios círculos dirigentes da economia. Em decisões que afetam inúmeras pessoas, tais como o recrutamento ou demissão em massa de trabalhadores, decadência completa da economia rural, ou declaração de guerras, vigora antes de tudo um cego mecanismo econômico, que, como diz Horkheimer, é “um deus anônimo que escraviza as pessoas” (*idem.*, p. 35). Faz parte do enfoque do autor a análise da repercussão desse massacre das relações econômicas no posicionamento político dos indivíduos, o qual certamente realimenta a própria dominação pela economia, tendo sido um elemento historicamente importante nesse processo o advento do protestantismo, no qual impera uma integração entre fatores materiais e espirituais até então inédita:

A liderança política é efetiva porque grandes massas, consciente ou inconscientemente reconhecem a sua dependência econômica como necessária, ou pelo menos não compreendem totalmente, e esse estado de coisas é consolidado retroativamente pela relação política. (...) Que a configuração e a existência de situações autoritárias irracionais fazem claramente parte dos fatores que fortalecem a relação econômica mais profunda e que se encontram numa reciprocidade com ela, isso advém da difusão do protestantismo (*idem.*, p. 42).

Vale observar que, para a crítica ao papel do protestantismo na consolidação das relações sociais de produção típicas do capitalismo monopolista, Horkheimer se vale menos da contribuição clássica de Max Weber, do que da crítica cultural de Nietzsche –

muitas vezes citado no ensaio em questão –, com a peculiaridade de, segundo Horkheimer, esse ter estabelecido um liame com o idealismo: “Ninguém viu mais claramente a conexão desse estado geral de coisas com a filosofia idealista do que Nietzsche” (*idem.*, p. 46).

Na terceira e última parte do texto de Horkheimer, intitulada “Família”, torna-se ainda mais clara a proposta de conectar a crítica da sociedade capitalista, de cunho marxista, às então novas contribuições da psicanálise, no âmbito do projeto de compreender a fundo as novidades trazidas pela versão monopolista do capital. Faz parte desse projeto a compreensão da gênese dessa versão, na passagem do capitalismo concorrencial para a modalidade que se consolidou no final do século XIX e início do XX. Horkheimer chama a atenção para o fato de que, já no capitalismo liberal, a confluência de fatores econômicos com elementos libidinais se dava na preponderância da figura paterna no seio da estrutura familiar, enquanto provedor dos meios materiais de vida e, concomitantemente, como poder simbólico, cuja autoridade indiscutível na escala doméstica preparava as crianças para os embates a serem travados no meio social mais amplo:

No início da ordem burguesa, o poder doméstico do pai era indubitavelmente uma condição indispensável do progresso. A auto-formação do indivíduo, o sentido do trabalho e da disciplina, a capacidade de se ater a certas ideias, responsabilidade na vida prática, emprego do entendimento, constância e prazer na ação construtiva somente puderam, nas condições dadas, ser desenvolvidas sob o comando e a direção do pai, que, ele próprio, experimentou na escola da vida (*idem.*, p. 52).

Tornou-se bem conhecido o posicionamento da Teoria Crítica sobre a transformação radical da posição relativa da família na estrutura sócio-política e econômica do capitalismo não-concorrencial, sendo que Horkheimer aponta para a constatação, corroborada por várias correntes sociológicas, de que, nesse âmbito, “família, também para esses processos sociais se tornou uma forma problemática” (*idem.*). Isso porque, tradicionalmente o poder de fato do pai, resultado da dupla origem de sua posição econômica e de força física, juridicamente reforçada, estabeleceu uma microestrutura bem definida de autoridade com repercussões bem definidas na sociedade:

“Enquanto no período de florescimento burguês ocorria entre família e sociedade uma reciprocidade frutífera, que fundava a autoridade do pai por meio de seu papel na sociedade e a sociedade com a ajuda da educação

patriarcal para a autoridade foi renovada, a família, de fato indispensável, se torna, então, um problema de mera técnica governamental” (*idem.*, p. 75).

A observação de Horkheimer, mencionada acima, sobre a família burguesa ter se tornado algo problemático leva em conta também o forte conflito a que tendencialmente se submetem suas crianças diante da experiência de que o poder dos pais é cada vez mais limitado e o autor fala mesmo de uma “dissolução da vida familiar, que surgiu há muito tempo para a maior parte da humanidade desde o desenvolvimento da grande indústria e o crescente desemprego” (*idem.*, p. 62-63)¹. Noutra passagem, Horkheimer declara ainda que: “A necessidade que surge de que o próprio Estado forneça, numa medida mais forte do que anteriormente, a educação para a autoridade e pelo menos diminua o tempo que a família e a igreja dispunham para isso, já foi anteriormente assinalada” (*idem.*, p.75).

Adiante, Horkheimer enfatiza mais uma vez o declínio da estrutura familiar tradicional como consequência da precarização econômica de seus chefes, predominantemente masculinos:

O efeito promotor da autoridade depende essencialmente da posição autoritária do homem na família, seu posicionamento doméstico de poder advém do papel de provedor. Se ele para de ganhar dinheiro ou de ser proprietário, se ele perde a sua posição social, o seu prestígio na família corre perigo” (*idem.*, p. 71).

Desse modo, a submissão dos pais aos processos sócio-políticos e econômicos do capitalismo monopolista tem repercussões na estrutura psíquica em processo de formação dos filhos e filhas dos grupos familiares. E Horkheimer já sabia, em virtude da supramencionada incorporação da psicanálise na filosofia social de fundo marxista, que os elementos determinantes dessa situação não são apenas de ordem econômica:

Os mecanismos particulares que na família são efetivos na formação do caráter autoritário, a moderna psicologia profunda investigou. Ela mostrou como, por um lado, a dependência, o profundo sentimento de inferioridade da maioria das pessoas, o centramento de toda a vida psíquica em torno de conceitos de ordem e desordem, por outro lado, entretanto, também o desempenho cultural das pessoas são condicionados pelas relações das crianças com os pais ou seus

¹ Esse posicionamento de Horkheimer torna-se ainda mais claro no trecho que se segue: “A lei da grande indústria destrói aqui o lar confortável, força não apenas o homem, mas frequentemente também a mulher a uma existência difícil fora da casa. Finalmente, não se pode mais falar de um valor próprio satisfatório da existência privada (...) Com o desenvolvimento do desemprego, que faz do trabalho livre não apenas algo inseguro, mas, finalmente uma prerrogativa para grupos da sociedade relativamente limitados e cuidadosamente selecionados, certamente esse tipo torna uma família preparada para o futuro algo raro” (HORKHEIMER, 1987, p.72).

representantes e com os seus irmãos. Os conceitos de recalque e sublimação como resultados do conflito com a realidade social promoveram amplamente a compreensão desses processos (*idem.*, p. 58-59).

O emprego de termos como “recalque” e “sublimação” também não deixam dúvidas sobre a origem psicanalítica da argumentação de Horkheimer, assim como várias referências nominais a Freud (cf. Horkheimer, 1987, p. 69 nota 1 e *passim*). Observa-se que a adoção do ponto de vista psicanalítico introduz um elemento dialético na avaliação sobre a crise da família burguesa, segundo o qual a sua persistência, ainda que problemática, funcionaria como forma de resistência à espoliação da vida introduzida pelo capitalismo monopolista:

Se mesmo na época de florescimento da ordem burguesa a vida social se renovou apenas à custa das maiores privações para a maioria das pessoas nela incluídas, então a família era um lugar, onde o sofrimento se expressava livremente e o interesse ferido dos indivíduos encontrava um abrigo de resistência (*idem.*, p.63).

Salta à vista, no entanto, que o instrumental teórico da psicanálise aparece, na contribuição de Horkheimer para os *Estudos sobre autoridade e família*, numa versão minimalista, muito incipiente se comparada aos desenvolvimentos posteriores, também – e principalmente – na cooperação com Theodor Adorno. Deste, além da incorporação sólida de filosofemas psicanalíticos em obras da década de 1940, tais como *Minima moralia* e *Filosofia da nova música*, poder-se-iam mencionar textos dos anos cinquenta e sessenta. No texto de 1955, *Sobre a relação entre Sociologia e Psicologia*, no qual Adorno, ao mesmo tempo em que critica as correntes revisionistas da época, reflete sobre as relações entre marxismo e psicanálise, surgem argumentos que retomam a crítica à indústria cultural, iniciada na *Dialética do esclarecimento*, relacionando-os às instâncias psíquicas do *isso* e do *eu*. Segundo Adorno, o poder de sedução da cultura de massas, capaz de promover a ação das pessoas contra os seus próprios interesses, se configurou como um esteio do capitalismo monopolista:

Na verdade, são mobilizados seletivamente aqueles mecanismos de defesa infantis, que mais bem se adaptam ao esquema dos conflitos sociais do eu, de acordo com a situação social. Apenas isso, não a muito citada satisfação de desejos, explica o poder da cultura de massas sobre as pessoas (ADORNO, 1996, p. 74).

Adiante, Adorno detalha esse processo ao apontar para a coexistência do desgaste do eu com a acentuação de tendências narcisistas na sociedade:

Adequados ao tempo são aqueles tipos que nem têm um eu nem agem propriamente de modo inconsciente, mas como reflexo espelham a tendência objetiva. Realizam em comum um ritual sem sentido, seguem o ritmo coercitivo da repetição, empobrecem afetivamente: com a destruição do eu aumentam o narcisismo ou seus derivativos coletivistas. (...) A brutalidade do exterior paralisa a diferenciação, a sociedade total aplainante, e ela abusa do núcleo primitivo do inconsciente. Ambos concordam entre si com a eliminação da instância mediadora. As excitações arcaicas triunfantes, a vitória do isso sobre o eu harmonizam com o triunfo da sociedade sobre o indivíduo. (*idem.*, p. 83).

3 – UM COTEJO DA VERSÃO ORIGINAL DA TEORIA CRÍTICA COM A “UTOPIA ANTROPOFÁGICA”

Reassumindo parcialmente a cronologia que foi o ponto de partida desta exposição, constata-se que, a partir de meados da década de 1940, depois da sua decepção com a política conservadora do Partido Comunista, Oswald retomou o projeto da antropofagia de um modo menos retórico e taxativo do que o tom do *Manifesto Antropófago* e com pretensões claramente filosóficas. Dentre suas obras monográficas do final dos anos 1940 e início dos 1950, destaca-se *A crise da filosofia messiânica* como aquela em que a aproximação com a Teoria Crítica é mais evidente.

Já no início dessa obra, Oswald propõe uma diferenciação entre canibalismo e antropofagia: enquanto aquele consiste no simples fato da ingestão de carne humana por congêneres, essa se encontra associada a práticas ancestrais dos indígenas brasileiros, por meio das quais as qualidades do ente que é devorado são absorvidas pelo que o devora. Outra característica da antropofagia oswaldiana é a sua associação com o matriarcado, mediatizada tanto pela absorção do conteúdo d' *A Origem da família, do Estado e da propriedade privada*, de Engels quanto inspirada pela obra *Direito materno*, de Jacob Bachofen, que, por sua vez, influenciou Engels. Como se verá adiante, ambos autores foram fontes importantes também para o aporte de Horkheimer no estabelecimento das bases da Teoria Crítica.

Também na parte inicial d' *A crise da filosofia messiânica*, Oswald afirma: “E tudo se prende à existência de dois hemisférios culturais que dividiram a história em

Matriarcado e Patriarcado. Aquele é o mundo do homem primitivo. Este, o do civilizado. Aquele produziu uma cultura antropofágica, este, uma cultura messiânica” (ANDRADE, 2011b, p. 139). Como pode ser facilmente constatado, o modelo de “antropofagia filosófica” de Oswald, a exemplo das fontes principais da Teoria Crítica, faz confluir Marx com Freud — especialmente nos escritos de psicologia social — assim como com a crítica cultural de Nietzsche.

Para Oswald, o patriarcado, quando analisado sob a luz do marxismo, é, antes de tudo um traço típico das sociedades de classes², enquanto o matriarcado, como modelo de sociabilidade humana predominante no passado mais remoto, foi um tipo espontâneo de comunismo, que, considerado sob um ponto de vista freudiano, era livre de todas as neuroses que assolam as pessoas civilizadas³. De Nietzsche, Oswald herdou a crítica intransigente à moral do escravizado e à prevalência do poder da casta sacerdotal através da história da civilização, associando-o diretamente ao patriarcado.

Levando-se em consideração a etimologia do substantivo “sacerdócio”, Oswald lembra que ele é composto das palavras latinas *sacer* (sacro) e *otium* (ócio), apontando para o fato de que sacerdotes sempre fizeram parte de uma camada social não submetida ao trabalho exaustivo, tendo tido uma disponibilidade de tempo historicamente interdita ao povo em geral. Isso indica, segundo ele, que, quando o ócio pudesse ser não sagrado ou sacerdotal, isso se constituiria na liberdade em sentido pleno. Significa também que uma nova forma de lazer liberto pode advir depois do ocaso do patriarcado e, evidentemente, também do sacerdócio:

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 do seu longo estado de negatividade, na síntese enfim, da técnica que é civilização e da vida natural que é cultura, o seu instinto lúdico. Sobre o *Faber*, o *Viator* e o *Sapiens*, prevalecerá então o *Homo Ludens*. À espera serena da devoração do planeta pelo imperativo do seu destino cósmico (ANDRADE, 2011a, pp. 145-146).

² Vale o registro de que, no texto de Horkheimer aqui analisado, há uma passagem de conteúdo muito próximo a esse trecho de Oswald: “Com o sistema patriarcal vem ao mundo a oposição das classes, o hiato entre vida familiar e pública, e mesmo na própria família entra em vigor o princípio da crassa autoridade” (HORKHEIMER, 1987, p. 67).

³ É interessante observar que, no texto de Adorno supramencionado consta um ponto de vista semelhante, sobre a origem social das neuroses: “A consequência socialmente irracional se torna também individualmente irracional. De fato, as neuroses deveriam, segundo sua forma, ser derivadas a partir da estrutura de uma sociedade, na qual é impossível elimina-las” (ADORNO, 1996, p. 57).

A referência ao *homo ludens* – título do livro de Johan Huizinga publicado em 1938 – é digna de nota, pois ela aponta para a relevância do elemento lúdico na sociedade e na cultura e tem a ver com a crítica implacável de Oswald ao sacerdócio, que, como já se mencionou, tem inspiração nietzscheana. Essa crítica – como em Nietzsche – também é dirigida a Sócrates como paradigma da seriedade associada à obediência aos poderes constituídos. Segundo Oswald, “Sócrates representa a perda do caráter lúdico no homem evoluído” (ANDRADE, 2011b, p. 162). Isso não é, entretanto, algo menos relevante para a “utopia antropofágica” de Oswald, na medida em que ele acusa o socialismo real de seu tempo de ter incorporado fortemente alguns elementos socráticos, em vez de se encaminhar gradualmente para uma nova e mais exuberante forma de sociabilidade, chegando mesmo a flertar com modelos autoritários:

Mas o mundo mudou. O que era Messianismo, fenômeno de caos, na sucessão de crises de conjuntura que deu afinal a crise de estrutura do regime burguês, tornou-se sacerdócio empedernido e dogma imutável na URSS. (...) O fenômeno que deu o fascismo instalou-se no coração revolucionário da URSS e produziu o colapso de sua alta mensagem (*idem.*, p. 191).

O argumento de Oswald é que o socialismo, tal como implantado na União Soviética, era uma continuação do patriarcado, tendo se distanciado do ideal do estabelecimento de um novo matriarcado, no qual haveria uma síntese do desenvolvimento tecnológico conquistado durante milênios de dominação messiânico-patriarcal com o comunismo espontâneo da pré-história, marcado pelo predomínio das mulheres. Segundo Oswald, isso tem consequências na estrutura psíquica dos indivíduos, as quais se encontram relacionadas com algumas observações suas a respeito do ponto de vista freudiano ortodoxo. Para ele, a exemplo do que se viu na análise de Horkheimer, o sofrimento psíquico não é uma questão individual, mas determinado por estruturas sociais. Diferentemente de Horkheimer, que não vislumbrava a humanidade reconciliada como necessariamente matriarcal, para Oswald as psicopatologias tenderiam a desaparecer numa sociedade não-falocrática:

Numa sociedade onde a figura do pai se tenha substituído pela da sociedade, tudo tende a mudar. Desaparece a hostilidade contra o pai individual que traz em si a marca natural do arbítrio. No Matriarcado é o senso do Superego tribal que se instala na formação da adolescência. (...) Numa cultura matriarcal, o que se interioriza no adolescente não é mais a figura hostil do pai-indivíduo, e, sim, a imagem do grupo social (*idem.*, p. 200).

Vale observar que o que Oswald denomina “imagem do grupo social” seria, segundo ele, sempre positiva e amena numa sociedade antropofágica, dominada pelo patriarcado, já que, diante da posição existencial dos seres humanos como criaturas finitas e naturalmente precárias, os fenômenos estéticos constituiriam uma parte vital de sua vida social e cultural. Ligada a isso, se encontra o enorme significado existencial que Oswald atribui à arte: “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” (*idem.*, p. 202).

A menção ao cinema – e aqui reside uma discordância de base em relação a Adorno – remete a um posicionamento de Oswald que poderia ser considerado “americanófilo”, pois, tendo em vista as duas potências geopolíticas mais influentes, na época em que ele escreveu *A crise da filosofia messiânica*, a União Soviética, de um lado, e os Estados Unidos da América, de outro, ele adotou uma posição que hoje poderia ser considerada muito polêmica: esse último, enquanto sociedade capitalista totalmente desenvolvida, com uma indústria de entretenimento e lazer muito proeminente, apesar de seus traços imperialistas, antecipou para ele muito mais perfeitamente do que a URSS o que seria a sociabilidade perfeitamente lúdica que ele previu para o seu projeto antropofágico: “Mas, sem dúvida, é na América que está criado o clima do mundo lúdico e o clima do mundo técnico aberto para o futuro” (*idem.*, p. 203).

Entretanto, esse flerte com a suposta ludicidade da sociedade estadunidense, já prefigurada no *Manifesto Antropófago*, de 1928, (cf. ANDRADE, 2011a, *passim*), não durou muito, já que, na sua obra de 1953, *A marcha das utopias*, ele modificou a posição assumida no seu ensaio anterior. Na obra posterior, ele não poupou elogios sobre o que ele avaliou muito positivamente na religiosidade brasileira quando confrontada com o protestantismo (já denunciado por Horkheimer) de muitos países do hemisfério norte: “ainda creio que a nossa cultura religiosa venha a vencer no mundo moderno a gélida concepção calvinista, que faz da América do Norte uma terra inumana, que expulsa Carlitos e cultiva McCarthy” (ANDRADE, 2011c, p. 223).

Vale registrar que, a despeito de algumas enormes diferenças entre os pontos de vista de Oswald e de Horkheimer⁴, no texto analisado, há também convergências dignas de nota. A mais evidente delas diz respeito ao reconhecimento, por parte desse último, do papel da atitude feminina de proteção aos entes mais próximos, não apenas na época do capitalismo liberal, mas até mesmo nos primórdios do monopolista – momento de acentuada corrosão nas estruturas familiares tradicionais –, sendo o vetor da supramencionada transformação da família em enclave de relativa proteção num cenário de generalizada agressividade e violência: “a família atual perfaz, em razão das relações humanas, determinadas pela mulher, uma reserva de forças de resistência contra a coisificação completa do mundo e contém um momento anti-autoritário em si (...)” (HORKHEIMER, 1987, p. 67). Mas a proximidade à posição de Oswald não para por aí: Horkheimer chega mesmo a mencionar algumas das mesmas fontes que o pensador brasileiro quando tangencia a contraposição entre matriarcado e patriarcado:

Quando Hegel faz representar o princípio do amor ao ser humano total, tal como ele predomina na comunidade de sexos, pela “feminilidade” e o princípio da submissão estatal pela “masculinidade”, ele, de certo modo, fundamentou o interesse, ligado a Bachofen e Morgan, no problema do matriarcado. Morgan assinala o estágio futuro da civilização “como uma revitalização – mas em forma superior – da liberdade, igualdade e fraternidade dos povos antigos” e, do mesmo modo, Engels considerou o matriarcado, que caracteriza a antiga sociedade erigida sobre a comunidade sexual, sob o aspecto de uma sociedade, certamente não-desenvolvida, sem oposições de classe e reificação das pessoas (*idem.*, p. 66).

CONCLUSÃO

Apesar de o aqui exposto se constituir, antes de tudo, no apontamento de um campo de pesquisa que ainda se encontra totalmente em aberto, algumas conclusões preliminares talvez possam ser avançadas. A primeira delas diz respeito não apenas à convergência temporal em que as articulações principais da Teoria Crítica, por um lado, e da antropofagia, por outro, ocorreram, mas, principalmente, à confluência das fontes teóricas de ambas correntes de pensamento, especialmente o marxismo, a psicanálise e a

⁴ Talvez a maior delas seja a avaliação discrepante sobre a possibilidade de uma sociedade sem divisão do trabalho e sem hierarquia. Segundo Horkheimer, “O processo social de trabalho necessita, no entanto, dos mais diversos conhecimentos e o abandono da separação das funções de direção e de execução não é apenas uma utopia, mas significaria uma recaída na pré-história” (HORKHEIMER, 1987, p. 48).

crítica cultural nietzscheana. Entretanto, os contextos não apenas nacionais e macrorregionais – explícitos nas pronunciadas diferenças entre a Europa Central e o Brasil –, mas também de modalidade de ambientação cultural foram responsáveis por grandes peculiaridades no modo como essas fontes teóricas foram absorvidas. No caso da Teoria Crítica, tratou-se de estabelecer – pela primeira vez no mundo – um ambiente acadêmico em que correntes originalmente não-acadêmicas, como o marxismo, a psicanálise e a crítica cultural nietzscheana pudessem se desenvolver livres de constrangimentos e censuras. Quanto à antropofagia, o seu solo foi um projeto de modernização da cultura brasileira, que teve na semana de 1922 um marco fundamental, e que se desenvolveu posteriormente como uma dissidência de esquerda do bloco modernista ideologicamente muito heterogêneo (comportando até mesmo elementos fascistas como a corrente verde-amarelista). Se a Teoria Crítica se propunha a transpor paradigmas inicialmente não-acadêmicos para a academia – conseguindo exemplarmente o seu objetivo –, a antropofagia conservou-se não-acadêmica todo tempo, sendo que duas tentativas de Oswald de se tornar professor universitário (1945 e 1950) malograram completamente. Mesmo se se toma esse termo num sentido diferente – significando “Academia Brasileira de Letras” –, foram também duas tentativas malsucedidas de ser eleito (1925 e 1940).

Ainda sobre as diferenças de contextos, no caso da Teoria Crítica, tratava-se de um grupo de pessoas altamente preparadas academicamente, muito motivadas e com uma fonte fixa de financiamento (a dotação de Felix Weil), beneficiando-se de uma das tradições filosóficas mais sólidas do mundo, desde os primórdios da Idade Moderna. Quanto à antropofagia, ainda que Oswald tivesse conseguido reunir um grupo em torno da *Revista de Antropofagia*, que circulou entre 1928 e 1929, e tenha contado com a parceria de intelectuais importantes como Raul Bopp, ele foi, nos dois períodos de “militância antropofágica” (1928-1931 e 1945-1954), um combatente praticamente solitário e alvo de suspeitas não apenas do establishment acadêmico como também de boa parte do mundo literário. Em vez de uma “filosofia clássica” nacional, em que ele pudesse se basear, a referência ancestral de Oswald era a herança ameríndia brasileira, que ele acolheu de um modo não muito rigoroso e bastante difuso.

Essa diversidade de ambientação de ambas correntes de pensamento se faz sentir também numa evidente diferença na precisão conceitual: enquanto a Teoria Crítica tem

sido bem sucedida no estabelecimento de um paradigma teórico de alcance global, a antropofagia, apesar de ter sido qualificada por Augusto de Campos como “a única filosofia original brasileira” (CAMPOS, 1976, XIII) se manteve num diapasão relativamente impressionista e geograficamente muito restrito, praticamente ao Brasil e a alguns pesquisadores estrangeiros que, muitas vezes precisam vencer a barreira da língua para se familiarizar com o corpus essencial dessa vertente de pensamento.

Mas há pelo menos um quesito em que a antropofagia parece estar mais preparada para os desafios do século XXI do que a versão “clássica” da Teoria Crítica, a saber a crítica radical aos imperialismos de toda sorte, inclusive – talvez principalmente – o cultural. De fato, desde o *Manifesto Antropófago*, de 1928, há uma implacável crítica à dominação de várias ordens, impostas pelo Ocidente ao resto do mundo. Essa crítica se tornou mais bem estruturada nos ensaios filosóficos do início da década de 1950, mas o termo “imperialismos” é usado nesse contexto de crítica ao Ocidente numa obra literária, publicada em 1945, a saber, no segundo volume de *Marco Zero*, intitulado *Chão*. Num dos inúmeros longos diálogos dessa obra consta o seguinte, trecho, com cuja citação encerro a minha exposição:

No meio do movimento modernista apareceu alguma coisa tão rica e fecunda que até hoje admite várias interpretações. Politicamente, a Antropofagia pode ser considerada como a primeira reação consciente contra os imperialismos que ameaçam até hoje a nossa independência. Basta dizer que ela propunha uma reforma do calendário nacional. Nosso ano 1 seria o da devoração do Bispo Sardinha pelos índios Caetés, na Bahia (ANDRADE, 1991, 210).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*. In: **Gesammelte Schriften** 8, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica*. In: **Utopia antropofágica**. São Paulo, Editora Globo, 2011b.

_____. *A marcha das utopias*. In: **Utopia antropofágica**. São Paulo, Editora Globo, 2011c.

_____. *Manifesto Antropófago*. In: **Utopia antropofágica**. São Paulo, Editora Globo, 2011a.

_____. **Marco Zero II: Chão**. São Paulo, Editora Globo, 1991.

CAMPOS, Augusto. *Revistas Re-Vistas: Os antropófagos*. In: **Revista de Antropofagia**. Reedição da Revista Literária Publicada em São Paulo - 1a e 2a "Dentições" – 1928-1929. São Paulo, Metal Leve, 1976

CLAUSSEN, Detlev. **Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie**. Frankfurt, Fischer, 2003.

HORKHEIMER, Max. *Allgemeiner Teil*. In: **Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung**. 2. ed. Lüneburg: Zu Klampen, 1987 (Reimpressão da edição de Paris, em 1936).

NUNES, Benedito. *Antropofagia ao alcance de todos*. In: **Oswald de Andrade, Utopia antropofágica**. São Paulo, Editora Globo, 2011.

SUBIRATS, Eduardo. **A penultima visão do paraíso. Ensaio sobre memória e globalização**. São Paulo, Studio Nobel, 2001.

WIGGERSHAUS, Rolf. **Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung**. Munique, DTV, 1988.